اِسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد اوّل

تجارت کے فضائل و مسائل

۱

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا مُحمّد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ادارۂ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

اِسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد اوّل

تجارت کے فضائل و مسائل

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد اوّل

تجارت کے فضائل و مسائل

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب
دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

ادارۂ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۹۲-۴۲-۷۳۲۴۷۸۵

★ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد اول

تجارت کے فضائل و مسائل

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ ——— جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۲۴۲۴۱۲ فیکس ۷۳۱۴۷۸۵-۴۲-۹۲+

۱۹۰- انار کلی، لاہور- پاکستان .... فون ۷۲۴۲۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵

موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی- پاکستان ..... فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۴

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

کیا مال و دولت کا نام دنیا ہے؟ ۴۵

عبادات کی اقسام ۵۵

تجارت کی فضیلت ۸۱

تجارت دین بھی دنیا بھی ۹۱

پیش لفظ

مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی
جامعہ دار العلوم کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سیّد المرسلین سیدنا محمد و آلہ وصحبہ ومن تبعھم باحسان الٰی یوم الدّین. امابعد

اہل نظر کو اس میں کیا شبہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر دور میں اپنے دین حنیف کی حفاظت کے لئے ایسی عبقری شخصیات پیدا فرما دیتے ہیں۔ جو دین کی تجدید کا فریضہ انجام دیتی ہیں۔

یہ عبقری شخصیات قرآن وسنت کی اس صحیح تعبیر کو اختیار کرتی ہیں جو رسول ﷺ سے منقول ہے اور جس پر آپ ﷺ نے خود بھی عمل کیا ہے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، تابعین کرام، تبع تابعین اور سلف صالحین سمیت امت اسلامیہ اس پر عمل کرتی چلی آرہی ہے۔

اس توارث اور تعامل کی راہ میں دو چیزیں آڑے آجاتی ہیں، ایک ان لوگوں کی طرف سے افراط وتفریط جو قرآن وسنت کا کما حقہ علم نہیں رکھتے اور محض اپنی عقل کی روشنی یا اپنے جذبات کی شدت کی وجہ سے افراط وتفریط میں پہلے خود بھی مبتلا ہو جاتے ہیں پھر اُمت اسلامیہ کے افراد پر بھی اپنے افکار و جذبات کو مسلط کرنا چاہتے ہیں۔

دوسری رکاوٹ تیزی سے بدلتے ہوئے دنیا کے وہ حالات ہیں جس کی وجہ سے عام لوگوں کو یہ خیال ہونے لگتا ہے کہ ان بدلے ہوئے حالات میں قرآن وسنت کی عملی تطبیق ہو سکے گی یا نہیں؟ اور اگر ہو سکے گی تو اس کا طریق کار کیا ہوگا اور حقائق کی دنیا میں اس کا نفاذ کیسے ہوگا؟

یہ عبقری شخصیات جنہیں مجدّد بھی کہا جاتا ہے۔قرآن وسنت کے توارث وتعامل کی حقانیت کو آشکارا کرتے ہوئے افراط وتفریط کے گرد وغبار کو دور کرتے ہیں جس سے شریعت کا راستہ بالکل واضح

ہو جاتا ہے اور پھر وہ شریعت اسلامیہ کے احکام کی دور حاضر میں عملی تطبیق کے سلسلہ میں اُمت کی رہنمائی کرتے ہیں۔اور بدلی ہوئی دنیا میں اسلام کے ابدی اصولوں پر عملی نفاذ کا راستہ اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یا ادارہ شریعت پر عمل کرنا چاہے تو نفس و شیطان کے علاوہ اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

ان مجدّدین کا سلسلہ چونکہ قرآن وسنت ہی سے نہیں بلکہ قرآن وسنت کی صحیح تعبیر اور سلف صالحین بلکہ اُمّت اسلامیہ کے توارث وتعامل سے پوری طرح جُڑا ہوا ہوتا ہے اس لیے منجانب اللہ اسے صلحاء وعلماء اور پھر اُمّت کی طرف سے قبولیت نصیب ہوتی ہے اور اُمّت اسلامیہ بآسانی اس پر عمل کرتی چلی جاتی ہے۔

ان قابل قدر شخصیات میں سے ایک حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدّظلہم ہیں، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے فضل خاص کی بدولت قرآن، حدیث، فقہ اور تصوف سمیت دین کے تمام شعبوں میں تحریری اور تقریری طور پر حیرت انگیز خدمات انجام دی ہیں۔

تفسیر معارف القرآن اردو کی تالیف میں انکی شرکت، علوم القرآن، پھر تفسیر معارف القرآن انگریزی کی آٹھ جلدیں۔ کسی مستند عالم دین کی طرف سے قرآن مجید کا مکمل انگریزی ترجمہ مختصر انگریزی تفسیر (نوبل قرآن) اور اب قرآن مجید کا اُردو ترجمہ اور مختصر تفسیر قرآن کریم کی خدمت میں ...... صحیح مسلم کی عربی شرح چھ جلدوں میں، صحیح بخاری اور جامع ترمذی کی مقبول عام مطبوعہ اُردو تقاریر حجیت حدیث اور دیگر تالیفات حدیث شریف کی خدمت کے طور پر ...... ہزارہا فتاوٰی، بیسیوں فقہی رسائل اور متعدد تعداد میں اور مفتیان کرام کی تربیت، شریعت کورٹ اور سپریم کورٹ میں ان کے اہم فیصلے فقہ اسلامی کی خدمت کے طور پر ...... اصلاحی مجالس و بیانات اور ارشاد وتربیت کی انفرادی و اجتماعی مجالس پر مبنی کئی سو تصوف آداب کے رسائل تصوف کے میدان میں ان کی مقبول محنت کے طور پر ...... انکی دینی خدمت کے کچھ شاہد عدل ہیں۔

لیکن مولانا مدّظلہم العالی کی خدمت کا ایک میدان موجودہ دور کے معاشی مسائل میں اسلام کے ابدی اصولوں کی عملی تطبیق اور ان کے نفاذ کا طریقہ کار ہے اس میدان میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے انہیں توفیق خاص سے نوازا ہے اور انہوں نے اس میدان میں ہمہ جہتی خدمات انجام دے کر بلاشبہ اُمّت اسلامیہ کا ایک فرض کفایہ ادا کیا ہے، اس میدان میں ان کی گرانقدر کاوشوں کا اعتراف علماء عجم ہی نے نہیں بلکہ علماء عرب نے بھی کیا ہے۔ اسی بناء پر اسلامی ممالک کے نامور علماء اور فقہاء کی عالمی تنظیم مجمع الفقہ اسلامی (جدّہ) کے وہ نائب الرئیس ہیں جبکہ مجلس

المعاییر الشرعیہ نے انہیں دوسری بار اپنا رئیس منتخب کیا ہے۔

اسلام کے اٹل معاشی احکام اور دور حاضر میں ان کے عملی نفاذ کے موضوع پر حضرت مدظلہم العالی نے جو ہمہ جہتی کام کیا ہے وہ اُردو میں بھی ہے اور انگریزی میں بھی اور عربی میں بھی۔ دل چاہتا تھا کہ اُردو زبان میں اب تک حضرت مدظلہم کا جتنا کام موجود ہے وہ مرتب شکل میں یکجا سامنے آجائے تاکہ اس موضوع کے شائقین اس سے بآسانی استفادہ کرسکیں اور جس عنوان کے تحت وہ تفصیل دیکھنا چاہیں انہیں اس تک رسائی کی سہولت حاصل ہو۔ الحمدللہ کہ احقر کی اس خواہش کی عملی شکل آپ کے سامنے ہے۔ عزیز مکرم مولانا محمود احمد صاحب نے بڑی محنت اور جان فشانی کے ساتھ بکھرے ہوئے مضامین کو عنوانات کے تحت مرتب کیا اور معاشی مسائل پر حضرت کے مضامین کو آٹھ جلدوں پر مشتمل اس مجموعہ کی شکل دی جس کی بناء پر ایک عام قاری کے لیے ان مضامین سے استفادہ کرنا آسان تر ہوگیا ہے۔ اُمید ہے کہ اس موضوع پر یہ مجموعہ ایک خلا کو پُر کرے گا اور اہل نظر اس کی قدر کریں گے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ حضرت مدظلہم کو صحت و عافیت کے ساتھ مزید خدمات مقبولہ کی توفیق عطا فرماتے رہیں اور طالبانِ علم دین ان کے چشمۂ فیض سے سیراب ہوتے رہیں۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ ربّ العالمین

احقر محمود اشرف غفراللہ لہٗ
۱۰ ربیع الاوّل ۱۴۲۹ھ
۱۹ مارچ ۲۰۰۸ء

عرضِ مرتب

الحمد للّٰہ و کفیٰ والصلوٰۃ والسلام علی سید الرسل وخاتم الانبیاء۔ امابعد۔

اللہ رب العزت کا یہ احسان عظیم ہے کہ وہ ہر دور میں پیش آنے والے جدید مسائل کا شرعی حل ڈھونڈنے کیلئے ایسے لوگوں کو بھیجتا رہا جنکی خدمات اور صلاحیتیں، محنتیں اور کوششیں امتِ مسلمہ کیلئے مشعلِ راہ بنتی ہیں، انہی عظیم ہستیوں میں سے ایک شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ ہیں۔ جنکی فقہی مہارت اور علمی بصیرت پر اہل نظر وفکر کا اتفاق ہے، مگر اسلامی بینکنگ اور جدید معیشت و تجارت کے حوالے سے آپکی جو صلاحیتیں نکھر کر سامنے آئیں اور آپ کے دستِ فیض سے جو کارنامے انجام پائے اُنکی مثال دُنیا میں ناپید ہے، حضرت کی تحریرات، تقریریں، مقالات اور دُروس۔ نظامِ معیشت کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے کیلئے راہِ عمل فراہم کرتے ہیں۔ وسعت علم، نگاہِ دوررس، فکرِ صحیح، ذہن ثاقب اور معاملاتِ جدیدہ وقدیمہ پر مکمل دسترس ایسے امور کا اجتماع کسی ایک شخص میں کم ہی نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ وہ سلف کی روایات کے امین، جادۂ اعتدال پر کاربند ہیں اور دُنیائے علم و فقہ میں خُداداد بصیرت و صلاحیت کے پیش نظر علمی مجالس اور فقہی محافل میں ان کا بڑھتا ہوا اعزاز واکرام انکی قابلیت کو اجاگر کرتا ہے۔

میرے لئے بہت بڑی خوش نصیبی ہے کہ ایسی عظیم اور باکمال ہستی کے بکھرے ہوئے موتیوں کو یکجا کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں، اسلام کے نظام معیشت وتجارت سے متعلق حضرت دامت برکاتہم کی تحریرات، تقریریں، کتب اور جرائد ورسائل میں بکھرے ہوئے مضامین سے استفادہ ایک عام قاری کیلئے جہاں مُشکل تھا وہاں ایک عالم کیلئے بھی مضامین میں مسئلہ کو تلاش کرنا دشوار تھا، محترم جناب سعود اشرف عثمانی صاحب کے مشورہ اور استاذِ محترم حضرت مولانا محمود اشرف صاحب مدظلہ کی گراں قدر آراء سے ان بکھرے ہوئے موتیوں کو یکجا کرنے کا آغاز ہوا اور الحمدللہ اب یہ کتاب آٹھ جلدوں میں آپ کے سامنے ہے، حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم کی جملہ مطبوعہ تحریرات وتقاریر کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے موضوعات کی تقسیم اور مواد کے یکجا کرنے میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ تکرار نہ رہے تاہم کسی مقام پر بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر کسی مضمون کا اعادہ ملے تو مقام کی مناسبت اور موضوع کی تکمیل کی خاطر ہوگا اور اس میں از حد کوشش کی گئی ہے کہ فقط متعلقہ حصہ کو ہی ذکر کیا جائے۔ مندرجہ ذیل مجموعہ میں حضرت والا دامت برکاتہم کی جملہ تحریرات تقاریر اور عربی و انگریزی زبان میں مقالات کے اردو

ترجمہ کو شامل کرنے کی سعی کی گئی ہے، چنانچہ بحوث فی القضایا الفقهیة المعاصرة جلد اول میں موجود عربی مقالات میں سے متعلقہ مقالات اور مسائل کا اردو ترجمہ درج کیا گیا ہے، مثلاً احکام البیع بالتقسیط (قسطوں پر خرید وفروخت کے احکام) بیع الحقوق المجردة (حقوق مجردہ کی خرید وفروخت) عقود المستقبلیات فی السلع (مستقبل کی تاریخ پر خرید وفروخت)، ان کے علاوہ دیگر متعدد مقالات اور مسائل جو عربی میں تھے ان کا ترجمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسی طرح ''اسلامی بنکاری'' اور ''سود پر تاریخی فیصلہ'' دراصل حضرت والا دامت برکاتہم کی انگریزی زبان میں تحریر کردہ تصانیف تھیں، ان کے اردو تراجم کو بھی شامل اشاعت کیا گیا ہے اور حضرت والا کی کتاب ''سود پر تاریخی فیصلہ'' اگرچہ اپنے موضوع پر جامع اور مدلل کتاب ہے اور مسئلہ سود کے حوالے سے دقیق جزئیات کو بھی موضوع بحث بنایا گیا ہے لیکن اس کتاب میں سود کی حرمت سے متعلق حضور ﷺ کے ارشادات کا عنوان تشنہ تھا، چنانچہ اس موضوع پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی تصنیف ''مسئلہ سود'' سے سود کی حرمت پر چالیس احادیث کو شامل کیا گیا ہے، جس سے موضوع کی تکمیل ہوگئی ہے۔

علاوہ ازیں حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی بخاری شریف کی بے مثال تقریر ''انعام الباری'' میں عملی اور تحقیقی نوعیت کے مسائل کا بیش بہا ذخیرہ ہے اور حضرت والا دامت برکاتہم کی یہ تقریر بعض نئی تحقیقات پر مشتمل ہے اور اس لئے بھی زیادہ لائق اعتماد ہے کہ الآخر فالآخر کے اصول اور ضابطہ کے مطابق حضرت والا دامت برکاتہم کی ترجیحات اور فیصلہ کن آراء پر مشتمل ہے، جن سے موجودہ نظامِ معیشت واقتصاد کو اسلامی ضابطوں کے مطابق ڈھالنے کی حدود کا واضح تعین ہوتا ہے اور افراط وتفریط کے درمیان راہ اعتدال کی ترجمانی ہوتی ہے اسی وجہ سے اکثر و بیشتر مسائل میں آئمہ متبوعین کے مذاہب اور راجح مذہب کی ترجیح کے سلسلے میں ہم نے اسی کتاب سے ماخوذ اقتباسات پر اعتماد کیا ہے، بخاری شریف میں ابواب کے تنوع اور استنباطِ مسائل کی کثرت کی وجہ سے مذکورہ تقریر میں بھی جزوی مسائل کی تحقیقِ انیق اور مسائل مستنبطہ میں اقوال فقہاء کو ذکر کرنے کے ساتھ مسلک راجح کیلئے استدلالی انداز سے اس کتاب کی جامعیت میں بے حد اضافہ ہوا، لیکن معیشت واقتصاد سے متعلقہ ابحاث مذکورہ کتاب میں ایک جگہ میسر نہ تھیں، جس سے قاری کو ضخیم جلدوں کی ورق گردانی کا بوجھ برداشت کرنے کے ساتھ بعض اوقات مطلوبہ مقام میں مسئلہ کی عدم دستیابی کا شکوہ رہتا، زیر نظر مجموعہ میں معیشت واقتصاد کے مسائل کی تبویب کے بعد عنوانات لگا کر مرتب انداز میں سامنے لایا گیا جس سے مسئلہ کو تلاش کرنے میں آسانی ہوگی۔

اور حضرت مدظلہ کی تحریرات وتقاریر کے حوالہ جات بقیدِ صفحات دے دیئے گئے ہیں تا کہ اگر

کوئی شخص اصل کی طرف مراجعت کرنا چاہے تو اس کیلئے آسانی ہو، تقریر بخاری وترمذی میں موقع کی مناسبت سے ذکر کیا گیا سیاق وسباق مثلاً ترجمۃ الباب کی وضاحت وغیرہ کو حذف کر کے عبارت میں مناسب ترمیم کی گئی ہے، اور حضرت کے دستِ فیض سے اسلامی معاشیات کے موضوع پر لکھی جانے والی تحریرات اس کتاب کی آئندہ کی طباعتوں میں شامل ہوتی رہیں گی، ان شاء اللہ۔ میں مولانا شعیب صاحب رفیق دارالافتاء جامعہ اشرفیہ کا بے حد مشکور ہوں جنہوں نے اس عظیم کام میں میری عملاً معاونت کی اور تمام جلدوں کی پروف ریڈنگ کو بحسن وخوبی انجام دیا۔ اللہ تعالیٰ اس سارے عمل کو محض اپنی رضاء کیلئے قبول فرمائے۔ (آمین)

محمود احمد

استاد و خادم دارالافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور

دنیا سے دل نہ لگاؤ

زیرِ نظر خطاب اصلاحی خطبات جلد نمبر ۳ سے لیا گیا ہے۔ مذکورہ خطاب میں دنیا کی حقیقت سے پردہ اُٹھایا گیا ہے۔ نیز یہ بیان کیا گیا ہے کہ دنیا کی کونسی محبت نقصان دہ ہے اور پھر جس طرح موضوع کو پے در پے ایمان افروز واقعات سے مزین کیا گیا ہے تو صورتحال اس بات کی مقتضی تھی کہ اس کو من وعن نقل کیا جائے، چنانچہ اس خطاب کو یہاں بعینہٖ نقل کیا جا رہا ہے۔ ازمرتب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دنیا سے دل نہ لگاؤ

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا. اما بعد:

فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم.

"يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وقفة وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللّٰهِ الْغَرُوْرُ٥"(۱)

امنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبى الكريم. ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين.

دنیا کی راحت دین پر موقوف ہے

ہر مسلمان کے لئے اخلاقِ باطنہ کی تحصیل ضروری ہے جن کے حاصل کیے بغیر نہ دین درست ہوسکتا ہے اور نہ دنیا درست ہوسکتی ہے۔ کیونکہ حقیقت میں دنیا کی درستگی بھی دین کی درستگی پر موقوف ہے۔ یہ شیطانی دھوکہ ہے کہ دین کے بغیر بھی دنیا اچھی پُرسکون اور راحت و آرام والی ہو جاتی ہے۔ دنیا کے اسباب و وسائل کا حاصل ہو جانا اور بات ہے اور دنیا میں پُرسکون زندگی، اطمینان، راحت و آرام اور مسرت کی زندگی حاصل ہو جانا اور بات ہے۔ دنیا کے وسائل و اسباب تو دین کو چھوڑ کر حاصل ہو جائیں گے، پیسوں کا ڈھیر لگ جائے گا، بنگلے کھڑے ہو جائیں گے۔ کارخانے قائم ہو جائیں گے۔ کاریں حاصل ہو جائیں گی۔ لیکن جس کو "دل کا سکون" کہا جاتا ہے، سچی بات یہ ہے کہ وہ دین کے

(۱) سورۃ الفاطر: ۵۔

بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ اور اسی وجہ سے دنیا کی حقیقی راحت بھی انہی اللہ والوں کو حاصل ہوتی ہے جو اپنی زندگی کو اللہ جل شانہ کے احکام کے تابع بناتے ہیں۔ اس لئے جب تک ان اخلاق کی اصلاح نہ ہو، نہ دین درست ہوسکتا ہے اور نہ دنیا درست ہوسکتی ہے۔

''زہد کی حقیت''

اخلاقیات کے باب میں ایک بہت بنیادی اخلاق ہے جس کو ''زہد'' کہا جاتا ہے۔ آپ نے یہ لفظ بہت سنا ہوگا کہ فلاں شخص بڑا عابد اور زاہد ہے۔ زاہد اس شخص کو کہتے ہیں جس میں ''زہد'' ہو، اور ''زہد'' ایک باطنی اخلاق ہے، جسے ہر مسلمان کو حاصل کرنا ضروری ہے، اور ''زہد'' کے معنی ہیں ''دنیا سے بے رغبتی'' اور ''دنیا کی محبت سے دل کا خالی ہونا''، دل دنیا میں اٹکا ہوا نہ ہو، اس کی محبت اس طرح دل میں پیوست نہ ہو کہ ہر وقت اسی کا دھیان اور اسی کا خیال اسی کی فکر ہے اور اسی کے لئے دوڑ دھوپ ہو رہی ہے، اس کا نام ''زہد'' ہے۔

گناہوں کی جڑ ''دنیا کی محبت''

ہر مسلمان کو اس کا حاصل کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اگر دنیا کی محبت دل میں سمائی ہوئی ہو تو پھر صحیح معنیٰ میں اللہ تعالیٰ کی محبت دل میں نہیں آسکتی اور جب اللہ تعالیٰ کی محبت نہیں ہوتی وہ محبت غلط رُخ پر چل پڑتی ہے، اسی وجہ سے حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

"حب الدنیا راس کل خطیئة." (۱)

''دنیا کی محبت ہر گناہ اور معصیت کی جڑ ہے۔''

جتنے جرائم اور گناہ ہیں اگر انسان ان کی حقیقت میں غور کرے گا تو اس کو یہی نظر آئے گا کہ ان سب میں دنیا کی محبت کارفرما ہے۔ چور کیوں چوری کر رہا ہے؟ اس لئے کہ دنیا کی محبت ہے۔ اگر کوئی شخص بدکاری کر رہا ہے تو کیوں کر رہا ہے؟ اس لئے کہ دنیا کی لذتوں کی محبت دل میں جمی ہوئی ہے۔ شرابی اس لئے شراب نوشی کر رہا ہے کہ وہ دنیاوی لذتوں کے پیچھے پڑا ہوا ہے۔ کسی بھی گناہ کو لے لیجئے۔ اس کے پیچھے دنیا کی محبت کارفرما نظر آئے گی۔ اور جب دنیا کی محبت دل میں سمائی ہوئی ہے تو پھر اللہ کی محبت کیسے داخل ہوسکتی ہے۔

---

(۱) کنز العمال، حدیث نمبر ۶۱۱۴۔

میں ابوبکر کو اپنا محبوب بناتا

یہ دل اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایسا بنایا ہے کہ اس میں حقیقی محبت تو صرف ایک ہی کی سما سکتی ہے۔ ضرورت کے وقت تعلقات تو بہت سے لوگوں سے قائم ہو جائیں گے لیکن حقیقی محبت ایک ہی کی سما سکتی ہے۔ جب ایک کی محبت آ گئی تو پھر دوسرے کی محبت اس درجے میں نہیں آ سکے گی۔ اس واسطے حضور اقدس ﷺ نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ:

"لو كنت متخذا خليلا لتخذت ابابكر خليلا."(۱)

"اگر میں اس دنیا میں کسی کو اپنا محبوب بناتا تو ابوبکر (رضی اللہ عنہ) کو بناتا۔"

حضور ﷺ کو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے اس درجہ تعلق تھا کہ دنیا میں ایسا تعلق کسی اور سے نہیں ہوا، یہاں تک کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی مثال حضور اقدس ﷺ کے سامنے ایسی ہے جیسے کہ ایک آئینہ حضور اقدس ﷺ کے سامنے رکھا جائے اور اس آئینے میں حضور اقدس ﷺ کا عکس نظر آئے، اور پھر کہا جائے کہ یہ حضور اقدس ﷺ ہیں، اور آئینے میں جو عکس ہے وہ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ہیں۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا یہ مقام تھا — لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں ان کو اپنا محبوب بناتا ہوں، بلکہ یہ فرمایا کہ اگر میں کسی کو اپنا محبوب بناتا تو ان کو بناتا، لیکن میرے محبوبِ حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہیں، اور جب وہ محبوب بن گئے تو دوسرے کے ساتھ حقیقی محبت کے لئے دل میں جگہ نہ رہی۔ البتہ تعلقات دوسروں سے ہو سکتے ہیں۔ اور وہ ہوتے بھی ہیں، مثلاً بیوی سے تعلق، بچوں سے تعلق، ماں سے تعلق، باپ سے تعلق، بھائی سے تعلق، بہن سے تعلق، مگر یہ تعلقات اس محبت کے تابع ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی حقیقی محبت دل میں ہوتی ہے۔

دل میں صرف ایک کی محبت سما سکتی ہے

لہٰذا دل میں حقیقی محبت یا تو اللہ تعالیٰ کی ہوگی، یا دنیا کی ہوگی، دونوں محبتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اسی وجہ سے مولانا رومیؒ فرماتے ہیں کہ ؎

ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں
ایں خیال است و محال است و جنوں

(۱) رواہ البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب الخوخۃ والممر فی المسجد، حدیث نمبر ۴۶۶۔

یعنی دنیا کی محبت بھی دل میں سمائی ہوئی ہو، اور اللہ تعالیٰ کی محبت بھی سمائی ہوئی ہو، یہ دونوں باتیں نہیں ہوسکتیں، اس لئے کہ یہ صرف خیال ہے اور محال ہے اور جنون ہے۔ اس واسطے اگر دل میں دنیا کی محبت سما گئی تو پھر اللہ کی محبت نہیں آئے گی۔ جب اللہ کی محبت نہیں ہوگی تو پھر دین کے جتنے کام ہیں، وہ سب محبت کے بغیر بے روح ہیں، بے حقیقت ہیں، ان کے ادا کرنے میں پریشانی دشواری اور مشقت ہوگی اور صحیح معنیٰ میں وہ دین کے کام انجام نہیں پاسکیں گے، بلکہ قدم قدم پر آدمی ٹھوکریں کھائے گا، اس لئے کہا گیا کہ انسان دل میں دنیا کی محبت کو جگہ نہ دے۔ اسی کا نام ''زہد'' ہے اور ''زہد'' کو حاصل کرنا ضروری ہے۔

دنیا میں ہوں، دنیا کا طلب گار نہیں ہوں

لیکن یہ بات بھی اچھی طرح سمجھ لیجئے کہ یہ بڑا نازک مسئلہ ہے کہ دنیا کے بغیر گزارہ بھی نہیں ہے، دنیا کے اندر بھی رہنا ہے، جب بھوک لگی ہے تو کھانے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور جب پیاس لگتی ہے تو پانی کی ضرورت پیش آتی ہے، سر چھپانے اور رہنے کے لئے گھر کی بھی ضرورت ہے، کسبِ معاش کی بھی ضرورت ہے، لیکن اب سوال یہ ہے کہ جب یہ سب کام بھی انسان کے ساتھ لگے ہوئے ہیں تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ انسان دنیا کے اندر بھی رہے، اور دنیا کی ضروریات بھی پوری کرے لیکن اس کے ساتھ ساتھ دل میں دنیا نہ آئے، دل میں دنیا سے بے رغبتی پائی جائے۔ ان دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا مشکل نظر آتا ہے۔ یہی وہ کام ہے حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے وارثین آکر سکھاتے ہیں کہ کس طرح تم دنیا میں رہو، اور دنیا کی محبت کو دل میں جگہ نہ دو۔ ایک حقیقی مسلمان دنیا کے اندر بھی رہے گا، دنیا والوں سے تعلق بھی قائم کرے گا، حقوق بھی ادا کرے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی محبت سے بھی پرہیز کرے گا۔ حضرت مجذوب صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ؎

دنیا میں ہوں، دنیا کا طلب گار نہیں ہوں
بازار سے گزرا ہوں، خریدار نہیں ہوں

یہ کیفیت کیسے پیدا ہوتی ہے کہ آدمی دنیا میں رہے، دنیا سے گزرے، دنیا کو برتے، لیکن دنیا کی محبت دل میں نہ آئے؟

دنیا کی مثال

اسی بات کو مولانا رومیؒ نے ایک مثال سے سمجھایا ہے اور بڑی پیاری مثال دی ہے۔ فرماتے

ہیں کہ دنیا کے بغیر انسان کا گزارہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اس دنیا میں زندہ رہنے کے لئے بے شمار ضرورتیں انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، اور انسان کی مثال کشتی جیسی ہے، اور دنیا کی مثال پانی جیسی ہے، جیسے پانی کے بغیر کشتی نہیں چل سکتی، اس لئے کہ اگر کوئی شخص خشکی پر کشتی چلانا چاہے تو نہیں چلے گی، اسی طرح انسان کو زندہ رہنے کے لئے دنیا ضروری ہے، انسان کو زندہ رہنے کے لئے پیسہ چاہئے، کھانا چاہئے، پانی چاہئے، مکان چاہئے، کپڑا چاہئے، اور ان سب چیزوں کی اس کو ضرورت ہے، اور یہ سب چیزیں دنیا ہیں — لیکن جس طرح پانی کشتی کے لئے اس وقت تک فائدہ مند ہے جب تک وہ پانی کشتی کے نیچے ہے اور اس کے دائیں طرف اور بائیں طرف ہے، اس کے آگے اور پیچھے ہے، وہ پانی اس کشتی کو چلائے گا، لیکن اگر وہ پانی دائیں بائیں کے بجائے کشتی کے اندر داخل ہو گیا تو وہ کشتی کو ڈبو دے گا، تباہ کر دے گا۔

اسی طرح دنیا کا یہ اسباب اور دنیا کا یہ ساز و سامان جب تک تمہارے چاروں طرف ہے تو پھر کوئی ڈر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ساز و سامان تمہاری زندگی کی کشتی کو چلائے گا، لیکن جس دن دنیا کا یہ ساز و سامان تمہارے اردگرد سے ہٹ کر تمہارے دل کی کشتی میں داخل ہو گیا، اس دن تمہیں ڈبو دے گا، چنانچہ مولانا رومیؒ فرماتے ہیں کہ ؎

آب اندر زیر کشتی پشتی است
آب در کشتی ہلاک کشتی است

یعنی جب تک پانی کشتی کے اردگرد ہو تو وہ کشتی کو چلاتا ہے، اور دھکا دیتا ہے، لیکن اگر وہ پانی کشتی کے اندر داخل ہو جاتا ہے تو وہ کشتی کو ڈبو دیتا ہے۔(1)

دو محبتیں جمع نہیں ہو سکتیں

لہٰذا ''زہد'' اسی کا نام ہے کہ یہ دنیا تمہارے چاروں طرف اور اردگرد رہے، لیکن اس کی محبت تمہارے دل میں داخل نہ ہو، اس لئے کہ اگر دنیا کی محبت دل میں داخل ہو گئی تو پھر اللہ کی محبت کے لئے دل میں جگہ نہیں چھوڑے گی، اور اللہ کی محبت دنیا کی محبت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ ایک شعر سنایا کرتے تھے، غالباً حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ کے شیخ حضرت میاں جی نور محمدؒ کی طرف یہ شعر منسوب فرماتے تھے، وہ انہی کے مقام کا شعر ہے، فرماتے کہ ؎

(1) مفتاح العلوم، مثنوی، مولانا رومی، ج ۲، ص ۳۷، دفتر اوّل، حصہ دوم۔

بھر رہا ہے دل میں حبِ جاہ و مال
کب سماوے اس میں حبِ ذوالجلال

یعنی جب مال و جاہ اور منصب کی محبت دل میں بھری ہوئی ہے تو پھر اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت کیسے سما سکتی ہے، اس لئے حکم یہ ہے کہ اس دنیا کی محبت کو دل سے نکال دو، دنیا کو نکالنا ضروری نہیں، دنیا کو ترک کرنا ضروری نہیں، لیکن دنیا کی محبت نکالنا ضروری ہے، اگر دنیا ہو، لیکن بغیر محبت کی ہو تو وہ دنیا نقصان دہ نہیں ہے۔

دنیا کی مثال ''بیت الخلاء'' ہے

عام طور پر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک طرف تو انسان اس دنیا کو ضروری بھی سمجھے، اور اس کی اہمیت بھی ہو، لیکن دل میں اس کی محبت نہ ہو، اس بات کو ایک مثال سے سمجھ لیں۔ آپ جب ایک مکان بناتے ہیں، تو اس مکان کے مختلف حصے ہوتے ہیں۔ ایک سونے کا کمرہ ہوتا ہے، ایک ملاقات کا کمرہ ہوتا ہے، ایک کھانے کا کمرہ ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ، اور اسی مکان میں آپ ایک بیت الخلاء بھی بناتے ہیں اور بیت الخلاء کے بغیر وہ مکان نامکمل ہے۔ اگر ایک مکان بڑا شاندار بنا ہوا ہے، کمرے اچھے ہیں، بیڈ روم بڑا اچھا ہے، ڈرائنگ روم بہت اعلیٰ ہے، کھانے کا کمرہ اچھا ہے اور پورے گھر میں بڑا شاندار اور قیمتی قسم کا فرنیچر لگا ہوا ہے، مگر اس میں بیت الخلاء نہیں ہے، بتایئے کہ وہ مکان مکمل ہے یا ادھورا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ مکان ناقص ہے، اس لئے کہ بیت الخلاء کے بغیر کوئی مکان مکمل نہیں ہوسکتا، لیکن یہ بتایئے کہ کیا کوئی انسان ایسا ہوگا کہ اس کا دل بیت الخلاء سے اس طرح اٹکا ہوا ہو کہ ہر وقت اس کے دماغ میں یہی خیال رہے کہ کب میں بیت الخلاء جاؤں گا، اور کب اس میں بیٹھوں گا اور کس طرح بیٹھوں گا اور کتنی دیر بیٹھوں گا اور کب واپس نکلوں گا، ہر وقت اس کے دل و دماغ پر بیت الخلاء چھایا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی انسان بھی بیت الخلاء کو اپنے دل و دماغ پر اس طرح سوار نہیں کرے گا اور کبھی اس کو اپنے دل میں جگہ نہیں دے گا اگرچہ وہ جانتا ہے کہ بیت الخلاء ضروری چیز ہے، اس کے بغیر چارہ کار نہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اس کے بارے میں ہر وقت یہ نہیں سوچے گا کہ میں بیت الخلاء کو کس طرح آراستہ کروں اور آرام دہ بناؤں، اس لئے کہ اس بیت الخلاء کی محبت دل میں نہیں ہے۔

دنیا کی زندگی دھوکے میں نہ ڈالے

دین کی تعلیم بھی درحقیقت یہ ہے کہ یہ سارے مال و اسباب ضروری تو ہیں، اور ایسے ہی ضروری ہیں جیسے بیت الخلاء ضروری ہوتا ہے، لیکن اس کی فکر، اس کی محبت، اس کا خیال دل و دماغ پر سوار نہ ہو جائے، بس دنیا کی حقیقت یہ ہے، اس لئے بزرگوں نے فرمایا کہ اس بات کا استحضار بار بار کرے کہ اس دنیا کی حقیقت کیا ہے۔ یہ آیت جو ابھی میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی، اس میں اللہ جل شانہ نے فرمایا:

"یٰاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّ وَعْدَ اللّٰہِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّکُمُ الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا وقفۃ وَلَا یَغُرَّنَّکُمْ بِاللّٰہِ الْغَرُوْرُ o"(۱)

اے لوگو! اللہ کا وعدہ سچا ہے۔ کیا وعدہ ہے؟ وہ وعدہ یہ ہے کہ ایک دن مرو گے، اور اس کے سامنے پیشی ہوگی، اور پھر تمام اعمال کا جواب دینا ہوگا، لہٰذا دنیاوی زندگی تمہیں ہرگز دھوکے میں نہ ڈالے، اور وہ دھوکے باز یعنی شیطان تمہیں اللہ سے دھوکے میں نہ ڈالے ــــ شریعت کی تعلیم یہ ہے کہ دنیا میں رہو، مگر اس سے دھوکہ نہ کھاؤ، اس لئے کہ یہ دارالامتحان ہے، جس میں بہت سے مناظر ایسے ہیں جو انسان کا دل لبھاتے ہیں اور اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں اس لئے ان دل لبھانے والے مناظر کی محبت کو خاطر میں نہ لاؤ، اگر دنیا کا ساز و سامان جمع ہو بھی گیا تو کچھ حرج نہیں، بشرطیکہ دل اس کے ساتھ اٹکا ہوا نہ ہو۔

شیخ فریدالدین عطارؒ

بعض بندے ایسے ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے کچھ لطیف قوتیں ان کے پاس بھیج دیتے ہیں، اور ان لطیف قوتوں کے بھیجنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس بندے کو دنیا کی محبت سے نکال کر اپنی محبت کی طرف بلایا جائے۔ حضرت شیخ فریدالدین عطارؒ جو مشہور بزرگ گزرے ہیں، ان کا واقعہ میں نے اپنے والد ماجد (حضرت مفتی محمد شفیع صاحب) قدس اللہ سرہ سے سنا، فرمایا کہ شیخ فریدالدین عطارؒ یونانی دواؤں اور عطر کے بہت بڑے تاجر تھے، اور اسی وجہ سے ان کو "عطار" کہا جاتا ہے۔ دواؤں اور عطر کی بہت بڑی دکان تھی۔ کاروبار بہت پھیلا ہوا تھا، اور اس وقت وہ ایک عام قسم کے دنیادار تاجر تھے۔ ایک دن دکان پر بیٹھے ہوئے تھے، اور دکان دواؤں اور عطر کی شیشیوں سے بھری

---

(۱) سورۃ الفاطر: ۵۔

ہوئی تھی۔ اتنے میں ایک مجذوب قسم کا درویش اور ملنگ آدمی دکان پر آ گیا، اور دکان میں داخل ہو گیا، اور کھڑا ہو کر پوری دکان میں کبھی اُوپر سے نیچے کی طرف دیکھتا اور کبھی دائیں سے بائیں طرف دیکھتا اور دواؤں کا معائنہ کرتا رہا۔ کبھی ایک شیشی کو دیکھتا، کبھی دوسری شیشی کو دیکھتا۔ جب کافی دیر اس طرح دیکھتے ہوئے گزر گئی تو شیخ فریدالدینؒ نے اس سے پوچھا کہ تم کیا دیکھ رہے ہو؟ کیا چیز تلاش کر رہے ہو؟ اس درویش نے جواب دیا کہ بس ویسے ہی یہ شیشیاں دیکھ رہا ہوں۔ شیخ فریدالدینؒ نے پوچھا کہ تمہیں کچھ خریدنا بھی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نہیں، مجھے کچھ خریدنا تو نہیں ہے، بس ویسے ہی دیکھ رہا ہوں، اور پھر اِدھر اُدھر الماری میں رکھی شیشیوں کی طرف نظر دوڑاتا رہا، بار بار دیکھتا رہا۔ پھر شیخ فریدالدینؒ نے پوچھا کہ بھائی! آخر تم کیا دیکھ رہے ہو؟ اس درویش نے کہا کہ میں اصل میں یہ دیکھ رہا ہوں جب آپ مریں گے تو آپ کی جان کیسے نکلے گی؟ اس لئے کہ آپ نے یہاں اتنی ساری شیشیاں رکھی ہوئی ہیں۔ جب آپ مرنے لگیں گے اور آپ کی روح نکلنے لگے گی تو اس وقت آپ کی روح کبھی ایک شیشی میں داخل ہو جائے گی کبھی دوسری شیشی میں داخل ہو جائے گی اور اس کو باہر نکلنے کا راستہ کیسے ملے گا؟

اب ظاہر ہے کہ شیخ فریدالدین عطارؒ اس وقت چونکہ ایک دنیادار تاجر تھے، یہ باتیں سن کر غصہ آ گیا اور اس سے کہا کہ تو میری جان کی فکر کر رہا ہے، تیری جان کیسے نکلے گی؟ جیسے تیری جان نکلے گی ویسے میری بھی نکل جائے گی۔ اس درویش نے جواب دیا کہ میری جان نکلنے میں کیا پریشانی ہے، اس لئے کہ میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے، نہ میرے پاس تجارت ہے نہ دکان ہے اور نہ شیشیاں ہیں نہ سازوسامان ہے، میری جان تو اس طرح نکلے گی ــــ بس اتنا کہہ کر وہ درویش دکان کے باہر نیچے زمین پر لیٹ گیا اور کلمہ شہادت، "اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدًا رسول الله" کہا اور روح پرواز کر گئی۔

بس! یہ واقعہ دیکھنا تھا کہ حضرت شیخ فریدالدین عطارؒ کے دل پر ایک چوٹ لگی کہ واقعتاً میں تو دن رات اسی دنیا کے کاروبار میں منہمک ہوں، اور اسی میں لگا ہوا ہوں، اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف دھیان نہیں ہے، اور یہ ایک اللہ کا بندہ سبک سیر طریقے پر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں چلا گیا۔ بہر حال، یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک لطیفہ غیبی تھا، جو ان کی ہدایت کا سبب بن گیا۔ بس! اسی دن اپنا سب کاروبار چھوڑ کر دوسروں کے حوالے کیا، اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی، اور اسی راستے پر لگ کر اتنے بڑے شیخ بن گئے کہ دنیا کی ہدایت کا سامان بن گئے۔

حضرت ابراہیم بن ادھمؒ

شیخ ابراہیم بن ادھمؒ ایک علاقے کے بادشاہ تھے۔ رات کو دیکھا کہ ان کے محل کی چھت پر ایک آدمی ٹہل رہا ہے۔ یہ سمجھے کہ شاید یہ کوئی چور ہے اور چوری کی نیت سے یہاں آیا ہے۔ پکڑ کر اس سے پوچھا کہ تم اس وقت یہاں کہاں سے آگئے؟ کیا کر رہے ہو؟ وہ شخص کہنے لگا کہ اصل میں میرا ایک اُونٹ گم ہوگیا ہے، اونٹ تلاش کر رہا ہوں۔ حضرت ابراہیم بن ادھمؒ نے فرمایا کہ تمہارا دماغ صحیح ہے؟ اُونٹ کہاں اور محل کی چھت کہاں! اگر تیرا اُونٹ گم ہوگیا ہے تو پھر جنگل میں جا کر تلاش کر، یہاں محل کی چھت پر اونٹ تلاش کرنا بڑی حماقت ہے، تم احمق انسان ہو۔ اس آدمی نے کہا کہ اگر اس محل کی چھت پر اُونٹ نہیں مل سکتا تو پھر اس محل میں خدا بھی نہیں مل سکتا۔ اگر میں احمق ہوں تو تم مجھ سے زیادہ احمق ہو۔ اس لئے کہ اس محل میں رہ کر خدا کو تلاش کرنا اس سے بڑی حماقت ہے۔ بس اس کا یہ کہنا تھا کہ دل پر ایک چوٹ لگی اور سب بادشاہت وغیرہ چھوڑ کر روانہ ہوگئے۔ بہرحال! یہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک لطیفہ غیبی تھا۔

اس سے سبق حاصل کریں

ہم جیسے لوگوں کے لئے اس واقعہ سے یہ سبق لینا تو درست نہیں ہے کہ جس طرح وہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر اللہ تعالیٰ کے دین کے لئے نکل پڑے، ہم بھی ان کی طرح نکل جائیں، ہم جیسے کم ظرف لوگوں کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا مناسب نہیں، لیکن اس واقعہ سے جو بات سبق لینے کی ہے وہ یہ کہ اگر انسان کا دل دنیا کے ساز و سامان میں، دنیا کے راحت و آرام میں اٹکا ہوا ہو، اور صبح سے شام تک دنیا حاصل کرنے کی دوڑ دھوپ میں لگا ہوا ہو، ایسے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت نہیں آتی۔ البتہ جب اللہ تعالیٰ کی محبت دل میں آجاتی ہے تو دنیا کا یہ ساز و سامان انسان کے پاس ضرور ہوتا ہے، لیکن دل اس کے ساتھ اٹکا نہیں ہوتا۔

میرے والد ماجد اور دنیا کی محبت

میرے والد ماجد (حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب) قدس اللہ سرہ ــــ اللہ تعالیٰ اُن کے درجات بلند فرمائے۔ آمین ــــ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی ذات میں شریعت اور طریقت کے بے شمار نمونے دکھا دیئے۔ اگر ہم ان کو نہ دیکھتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آتی کہ سنت کی زندگی کیسی ہوتی ہے؟

اُنہوں نے دنیا میں رہ کر سب کام کیے، درس و تدریس اُنہوں نے کی، فتوے اُنہوں نے لکھے، تصنیف اُنہوں نے کی، وعظ و تبلیغ اُنہوں نے کی، پیری مریدی اُنہوں نے کی، اور ساتھ ساتھ اپنے بچوں کا پیٹ پالنے کے لئے اور عیالداری کے حقوق ادا کرنے کے لئے تجارت بھی کی، لیکن یہ سب ہوتے ہوئے میں نے دیکھا کہ ان کے دل میں دنیا کی محبت ایک رائی کے دانے کے برابر بھی داخل نہیں ہوئی۔

وہ باغ میرے دل سے نکل گیا

میرے والد ماجد قدس اللہ سرہ کو چمن کاری کا بہت شوق تھا۔ چنانچہ پاکستان بننے سے پہلے دیوبند ہی میں بڑے شوق سے ایک باغ لگایا۔ دارالعلوم دیوبند میں ملازمت کے دوران تنخواہ کم اور عیال زیادہ تھے۔ اس تنخواہ سے گزارہ بھی بڑی مشکل سے ہوتا تھا۔ لیکن تنخواہ سے بڑی مشکل سے کچھ انتظام کر کے آم کا باغ لگایا اور اس باغ میں پہلی مرتبہ پھل آرہا تھا کہ اسی سال پاکستان بننے کا اعلان ہوگیا اور آپ نے ہجرت کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ اور ہجرت کر کے پاکستان آگئے اور اس باغ اور مکان پر ہندوؤں نے قبضہ کرلیا۔ بعد میں حضرت والد صاحب کی زبان سے اکثر یہ جملہ سنا کہ ''جس دن میں نے اس گھر اور باغ سے قدم نکالا، اس دن سے وہ باغ اور گھر میرے دل سے نکل گئے، ایک مرتبہ بھی بھول کر بھی یہ خیال نہیں آیا کہ میں نے کیسا باغ لگایا تھا اور کیسا گھر بنایا تھا۔'' وجہ اس کی یہ تھی کہ یہ سارے کام ضرور کیے تھے، لیکن ان کا مقصد اداء حق تھا اور دل ان کے ساتھ اٹکا ہوا نہیں تھا۔

دنیا ذلیل ہو کر آتی ہے

ساری عمر حضرت والد صاحبؒ کا یہ معمول دیکھا کہ جب کبھی کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں بلاوجہ آپ سے جھگڑا شروع کرتا تو والد صاحب اگرچہ حق پر ہوتے، لیکن ہمیشہ آپ کا یہ معمول دیکھا کہ آپ اس سے فرماتے کہ ارے بھائی جھگڑا چھوڑ دو اور یہ چیز لے جاؤ۔ اپنا حق چھوڑ دیتے، اور حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد سنایا کرتے تھے کہ:

"انا زعیم بیت فی ربض الجنة لمن ترك المراء وان كان محقًا."(۱)

حضور ﷺ نے فرمایا: میں اس شخص کو جنت کے اطراف میں گھر دلانے کا ذمہ دار ہوں جو حق پر ہونے کے باوجود جھگڑا چھوڑ دے ــــ حضرت والد صاحب کو ساری عمر اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے دیکھا ــــ بعض اوقات ہمیں یہ تردّد ہوتا کہ آپ حق پر تھے۔ اگر اصرار کرتے تو حق مل بھی

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق، حدیث نمبر ۴۸۰۰۔

جاتا۔ لیکن آپ چھوڑ کر الگ ہو جاتے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کو دنیا عطا فرمائی، اور ایسے لوگوں کے پاس دنیا ذلیل ہو کر آتی ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ:

"اتته الدنيا وهى راغمة."(۱)

یعنی جو شخص ایک مرتبہ اس دنیا کی طلب سے منہ پھیر لے تو اللہ تعالیٰ اس کے پاس دنیا ذلیل کر کے لاتے ہیں۔ وہ دنیا اس کے پاؤں سے لگی پھرتی ہے لیکن اس کے دل میں اس کی محبت نہیں ہوتی۔

دنیا مثل سائے کے ہے

کسی شخص نے دنیا کی بڑی اچھی مثال دی ہے، فرمایا کہ دنیا کی مثال ایسی ہے جیسے انسان کا سایہ۔ اگر کوئی شخص چاہے کہ میں اپنے سائے کا تعاقب کروں اور اس کو پکڑ لوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے سائے کے پیچھے جتنا دوڑے گا وہ سایہ اور آگے دوڑتا چلا جائے گا۔ کبھی اس کو پکڑ نہیں سکے گا۔ لیکن اگر انسان اپنے سائے سے منہ موڑ کر اس کی مخالف سمت میں دوڑنا شروع کر دے تو پھر سایہ اس کے پیچھے پیچھے آئے گا ــــ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو بھی ایسا ہی بنایا ہے کہ اگر دنیا کے طالب بن کر اور اس کی محبت دل میں لے کر اس کے پیچھے بھاگو گے تو وہ دنیا تم سے آگے آگے بھاگے گی۔ تم کبھی اس کو پکڑ نہیں سکو گے۔ لیکن جس دن ایک مرتبہ تم نے اس کی طلب سے منہ موڑ لیا تو پھر دیکھو گے کہ اللہ تعالیٰ اس کو کس طرح ذلیل کر کے لاتے ہیں۔ بے شمار مثالیں ایسی ہوئی ہیں کہ دنیا اس کے پاس آتی ہے اور وہ اس کو ٹھوکر مار دیتا ہے۔ لیکن پھر وہ دنیا پھر بھی پاؤں میں پڑتی ہے۔ اس کے لئے ایک مرتبہ سچے دل سے اس دنیا کی طلب سے منہ موڑنا ضروری ہے۔ اور یہ بات دنیا کی حقیقت سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور دنیا کی حقیقت حضور اقدس ﷺ نے ان احادیث میں بیان فرما دی۔ ان احادیث کو پڑھ کر دنیا کی محبت دل سے نکالنے کی فکر کرنی چاہئے۔

بحرین سے مال کی آمد

ان عمر بن عوف رضى الله عنه وهو حليف بنى عامر بن لوئ وكان شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبيدة بن الجراح رضى الله عنه الى البحرين الخ.(۲)

حضرت عمر بن عوف انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عبیدہ بن

(۱) رواہ البخاری، کتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا۔ (۲) رواہ البخاری، حدیث نمبر ۶۴۲۵

جراح رضی اللہ عنہ کو بحرین کا گورنر بنا کر بھیجا اور ان کو یہ کام بھی سپرد کیا کہ وہاں کے کفار اور مشرکین پر جو جزیہ اور ٹیکس واجب ہے وہ ان سے وصول کر کے لایا کریں۔ چنانچہ ایک مرتبہ یہ بحرین سے ٹیکس اور جزیہ کا مال لے کر مدینہ طیبہ حاضر ہوئے۔ وہ مال نقدی کی شکل میں بھی ہوتا تھا، کپڑے کی شکل میں بھی ہوتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ وہ جزیہ کا مال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان تقسیم فرما دیا کرتے تھے چنانچہ جب کچھ انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم کو پتہ چلا کہ حضرت عبیدہ رضی اللہ عنہ بحرین سے مال لائے ہیں تو وہ انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم فجر کی نماز میں مسجدِ نبوی میں حاضر ہو گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز سے فارغ ہو کر واپس گھر کی طرف تشریف لے جانے لگے تو وہ انصاری صحابہ رضی اللہ عنہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آ گئے، اور زبان سے کچھ نہیں کہا۔ سامنے آنے کا مقصد یہ تھا کہ جو مال بحرین سے آیا ہوا ہے وہ ہمارے درمیان تقسیم فرما دیں ـــــ یہ وہ زمانہ تھا جس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تنگ دستی کی انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے۔ کئی کئی وقتوں کے فاقے گزرتے تھے۔ پہننے کو کپڑا موجود نہیں تھا۔ انتہائی تنگی کا زمانہ تھا ـــــ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ رضی اللہ عنہم کو دیکھا کہ اس طرح سامنے آ گئے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور سمجھ گئے کہ یہ حضرات اس مال کی تقسیم کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ میرے خیال میں تم کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ عبیدہ بن جراح بحرین سے کچھ سامان لے کر آئے ہیں۔ اُنہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں! یا رسول اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تو ان سے یہ فرمایا کہ خوشخبری سن لو کہ تمہیں خوش کرنے والی چیز ملنے والی ہے، وہ مال تمہیں مل جائے گا۔

تم پر فقر و فاقے کا اندیشہ نہیں ہے

لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ محسوس فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس طرح آنا اور اپنے آپ کو اس کام کے لئے پیش کرنا اور اس بات کا انتظار کرنا کہ یہ مال ہمیں ملنے والا ہے، یہ عمل کہیں اُن کے دل میں دنیا کی محبت پیدا نہ کر دے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو خوشخبری سنانے کے فوراً بعد فرما دیا کہ:

"فواللّٰہ ما الفقر اخشی علیکم، ولکنی اخشی ان تبسط الدنیا علیکم کما بسطت علی من کان قبلکم. فتنافسوھا کما تنافسوھا وتھلیکم کما أھتھم."(۱)

"خدا کی قسم، مجھے تمہارے اُوپر فقر و فاقے کا اندیشہ نہیں ہے، یعنی اس بات کا اندیشہ نہیں ہے کہ تمہارے اُوپر فقر و فاقہ گزرے گا، اور تم تنگ عیشی کے اندر مبتلا ہو جاؤ گے، اور مشقت اور پریشانی

(۱) رواہ البخاری، کتاب الرقاق، باب ما یحذر من زھرۃ الدنیا والتنافس فیھا، رقم ۶۴۲۵۔

ہوگی، اس لئے کہ اب تو ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ انشاء اللہ مسلمانوں میں کشادگی اور فراخی ہو جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ اُمت کے حصے کا سارا فقر و فاقہ خود حضور اقدس ﷺ جھیل گئے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ تین تین مہینے تک ہمارے گھر میں آگ نہیں جلتی تھی اور اس وقت ہمارا کھانا صرف دو چیزوں پر مشتمل ہوتا تھا، ایک کھجور اور ایک پانی۔ اور سرکار دو عالم ﷺ نے کبھی دو وقت پیٹ بھر کر روٹی تناول نہیں فرمائی، گندم تو میسر ہی نہیں تھی۔ جو کی روٹی کا یہ حال تھا، لہٰذا فقر و فاقہ تو خود سرکار عالم ﷺ جھیل گئے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تنگ عیشی

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اس زمانے میں ہمارا یہ حال تھا کہ ایک مرتبہ ہمارے گھر میں چھینٹ کا کپڑا کہیں سے تحفے میں آگیا۔ یہ ایک خاص قسم کا نقش و نگار والا سوتی کپڑا تھا اور کوئی بہت زیادہ قیمتی کپڑا نہیں تھا۔ لیکن پورے مدینہ منورہ میں جب بھی کسی کی شادی ہوتی، اور کسی عورت کو دلہن بنایا جاتا تو اس وقت میرے پاس یہ فرمائش آتی کہ وہ چھینٹ کا کپڑا عاریۃً ہمیں دے دیں تا کہ ہم اپنی دلہن کو پہنائیں۔ چنانچہ شادیوں کے موقع پر وہ کپڑا دلہنوں کو پہنایا جاتا تھا ـــــ بعد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی تھیں کہ آج اس جیسے بہت سے کپڑے بازاروں میں فروخت ہو رہے ہیں۔ اور وہی کپڑا آج اگر میں اپنی باندی کو بھی دیتی ہوں تو وہ بھی ناک منہ چڑھاتی ہے کہ میں تو یہ کپڑا نہیں پہنتی۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں کتنی تنگ عیشی تھی اور اب کتنی فراوانی ہے۔

یہ دنیا تمہیں ہلاک نہ کر دے

اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا کہ آئندہ زمانے میں اولاً تو اُمت پر عام فقر و فاقہ نہیں آئے گا۔ چنانچہ مسلمانوں کی پوری تاریخ اُٹھا کر دیکھ لیجئے کہ حضور ﷺ کے زمانے کے بعد عام فقر و فاقہ نہیں آیا، بلکہ کشادگی کا دور آتا چلا گیا، اور آپ ﷺ نے فرمادیا کہ اگر مسلمانوں پر فقر و فاقہ آ بھی گیا تو اس فقر و فاقہ سے مجھے نقصان کا اندیشہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ دنیاوی تکلیف ہوگی، لیکن اس سے گمراہی پھیلنے کا اندیشہ نہیں ہوگا۔ البتہ اندیشہ اس بات کا ہے کہ تمہارے اُوپر دنیا اس طرح پھیلا دی جائے گی جس طرح پچھلی اُمتوں پر پھیلا دی گئی اور تمہارے چاروں طرف دنیا کے ساز و سامان اور مال و دولت کے انبار لگے ہوں گے اور اس وقت تم ایک دوسرے سے ریس کرو گے اور ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانے کی کوشش کرو گے اور یہ سوچو گے کہ فلاں شخص کا جیسا بنگلہ ہے میرا بھی ویسا ہی ہو

جائے، فلاں شخص کی جیسی کار ہے، میرے پاس بھی ویسی ہو جائے، فلاں شخص کے جیسے کپڑے ہیں میرے بھی ویسے ہو جائیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھنے کی خواہش ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ دنیا تمہیں اس طرح ہلاک کر دے گی جس طرح پچھلی اُمتوں کو ہلاک کر دیا۔

جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں گے

ایک اور روایت میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ تشریف فرما تھے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ اس وقت تمہارا کیا حال ہوگا جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں گے؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حضور ﷺ کی اس بات پر بہت تعجب ہوا کہ قالین تو بہت دور کی بات ہے ہمیں تو بیٹھنے کے لئے کھجور کے پتوں کی چٹائی بھی میسر نہیں ہے، ننگے فرش پر سونا پڑتا ہے، لہٰذا قالین کہاں اور ہم کہاں؟ چنانچہ حضور ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ!

"انا لنا الانمار، قال انها ستكون"

''قالین ہمارے پاس کہاں سے آئیں گے۔'' حضور ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ اگرچہ آج تو تمہارے پاس قالین نہیں ہیں، لیکن وہ وقت آنے والا ہے جب تمہارے پاس قالین ہوں گے۔ (۱)

اس لئے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ مجھے تم پر فقر کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مجھے اس وقت کا ڈر ہے جب تمہارے نیچے قالین بچھے ہوں گے اور دنیاوی ساز و سامان کی ریل پیل ہوگی اور تمہارے چاروں طرف دنیا پھیلی ہوئی ہوگی اس وقت تم کہیں اللہ تعالیٰ کو فراموش نہ کر دو، اور اس وقت تم پر کہیں دنیا غالب نہ آجائے۔

جنت کے رومال اس سے بہتر ہیں

حدیث شریف میں ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ کے پاس شام سے ریشمی کپڑا آگیا۔ ایسا کپڑا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا، اس لئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اُٹھ اُٹھ کر ہاتھ لگا کر اس کو دیکھنے لگے۔ حضور اقدس ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کپڑے کو اس طرح دیکھ رہے ہیں تو آپ ﷺ نے فوراً ارشاد فرمایا کہ

"لمناديل سعد بن معاذ في الجنة افضل من هذا." (۲)

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب المناقب، باب دلائل النبوۃ، حدیث نمبر ۳۶۳۱۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی صفۃ الجنۃ، حدیث نمبر ۳۲۴۹۔

کیا اس کپڑے کو دیکھ کر تمہیں تعجب ہو رہا ہے اور کیا یہ کپڑا تمہیں بہت پسند آ رہا ہے؟ ارے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالیٰ نے جنت میں جو رومال عطا فرمائے ہیں وہ اس کپڑے سے کہیں زیادہ بہتر ہیں۔ گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً دنیا سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی توجہ ہٹا کر آخرت کی طرف متوجہ فرمایا، کہیں ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت تمہیں دھوکے میں ڈال دے اور تم آخرت کی نعمتوں سے غافل ہو جاؤ۔ قدم قدم پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی گھٹی میں یہ بات ڈال دی کہ یہ دنیا بے حقیقت ہے، یہ دنیا ناپائیدار ہے، اس دنیا کی لذتیں، اس کی نعمتیں سب فانی ہیں اور یہ دنیا دل لگانے کی چیز نہیں۔

پوری دنیا مچھر کے ایک پر کے برابر بھی نہیں

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرًا منها شربة." (۱)

یعنی اگر اس دنیا کی حقیقت اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک مچھر کے ایک پر کے برابر بھی ہوتی تو کسی کافر کو دنیا سے پانی کا ایک گھونٹ بھی نہ دیا جاتا۔ لیکن تم دیکھ رہے ہو کہ دنیا کی دولت کافروں کو خوب مل رہی ہے اور وہ خوب مزے اُڑا رہے ہیں باوجود یہ کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ کے خلاف بغاوت کر رہے ہیں، مگر پھر بھی دنیا ان کو ملی ہوئی ہے، اس لئے کہ یہ دنیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بے حقیقت ہے۔ پوری دنیا کی حیثیت مچھر کے ایک پر کے برابر بھی نہیں ہے۔ اگر اس کی حیثیت مچھر کے پر کے برابر بھی ہوتی تو کافروں کو ایک گھونٹ پانی بھی نہ دیا جاتا۔

دنیا کی مثال بکری کے مردار بچے سے

ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ ایک راستے سے گزر رہے تھے۔ راستے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ ایک بکری کا مرا ہوا کان کٹا بچہ پڑا ہوا ہے، اور اس کی بدبو پھیل رہی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے اس مردہ بچے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے پوچھا کہ تم میں سے کون شخص اس مردہ بچے کو ایک درہم میں خریدے گا؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! یہ بچہ اگر زندہ بھی ہوتا تب بھی کوئی شخص اس کو ایک درہم میں لینے کے لئے تیار نہ ہوتا، اس

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الزھد، باب ماجاء فی ھوان الدنیا علی اللہ، حدیث نمبر ۲۳۲۱۔

لئے کہ یہ عیب دار بچہ تھا۔ اور اب تو یہ مردہ ہے۔ اس لاش کو لے کر ہم کیا کریں گے؟ اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ ساری دنیا اور اس کے مال و دولت اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے زیادہ بے حقیقت اور بے حیثیت ہے جتنا بکری کا یہ مردہ بچہ تمہارے نزدیک بے حقیقت ہے۔

ساری دنیا ان کی غلام ہوگئی

حضور اقدس ﷺ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دلوں میں بٹھا دی کہ دنیا سے دل مت لگالو، دنیا کی طرف رغبت کا اظہار مت کرو، ضرورت کے وقت دنیا کو استعمال ضرور کرو، لیکن محبت نہ کرو، یہی وجہ ہے کہ جب دنیا صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے دل سے نکل گئی تو پھر اللہ تعالیٰ نے ساری دنیا کو ان کا غلام بنا دیا۔ کسریٰ ان کے قدموں میں آکر ڈھیر ہوا، قیصر ان کے قدموں میں آکر ڈھیر ہوا، اور انہوں نے ان کے مال و دولت کی طرف نظر اُٹھا کر نہیں دیکھا۔

شام کے گورنر حضرت عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کو شام کا گورنر بنا دیا گیا، اس لئے کہ شام کا اکثر علاقہ انہوں نے ہی فتح کیا تھا۔ اس وقت شام ایک بہت بڑا علاقہ تھا۔ آج اس شام کے علاقے میں چار ممالک ہیں یعنی شام، اُردن، فلسطین، لبنان اور اس وقت یہ چاروں مل کر اسلامی ریاست کا ایک صوبہ تھا اور حضرت عبیدہ رضی اللہ عنہ اس کے گورنر تھے۔ اور شام کا صوبہ بڑا زرخیز تھا۔ مال و دولت کی ریل پیل تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں بیٹھ کر سارے عالم اسلام کی کمان کر رہے تھے، چنانچہ وہ ایک مرتبہ معائنہ کے لئے شام کے دورہ پر تشریف لائے۔ شام کے دورہ کے دوران ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے ابوعبیدہ، میرا دل چاہتا ہے کہ میں اپنے بھائی کا گھر دیکھوں، جہاں تم رہتے ہو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ذہن میں یہ تھا کہ ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ اتنے بڑے صوبے کے گورنر بن گئے ہیں اور یہاں مال و دولت کی ریل پیل ہے اس لئے ان کا گھر دیکھنا چاہئے کہ انہوں نے کیا کچھ جمع کیا ہے۔

شام کے گورنر کی رہائش گاہ

حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ امیر المومنین! آپ میرے گھر کو دیکھ کر کیا کریں گے

اس لئے کہ جب آپ میرے گھر کو دیکھیں گے تو آنکھیں نچوڑنے کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اصرار فرمایا کہ میں دیکھنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ امیر المومنین کو لے کر چلے، شہر کے اندر سے گزر رہے تھے۔ جاتے جاتے جب شہر کی آبادی ختم ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کہاں لے جا رہے ہو؟ حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ بس اب تو قریب ہے۔ چنانچہ پورا دمشق شہر جو دنیا کے مال و اسباب سے جگ مگ کر رہا تھا، گزر گیا تو آخر میں لے جا کر کھجور کے پتوں سے بنا ہوا ایک جھونپڑا دکھایا، اور فرمایا کہ امیر المومنین، میں اس میں رہتا ہوں۔ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اندر داخل ہوئے تو چاروں طرف نظریں گھما کر دیکھا تو وہاں سوائے ایک مصلے کے کوئی چیز نظر نہیں آئی۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ اے ابوعبیدہ! تم اس میں رہتے ہو؟ یہاں تو کوئی ساز و سامان، کوئی برتن، کوئی کھانے پینے اور سونے کا انتظام کچھ بھی نہیں ہے، تم یہاں کیسے رہتے ہو؟

اُنہوں نے جواب دیا کہ امیر المومنین، الحمدللہ میری ضرورت کے سارے سامان میسر ہیں، یہ مصلی ہے، اس پر نماز پڑھ لیتا ہوں، اور رات کو اس پر سو جاتا ہوں اور پھر اپنا ہاتھ اُوپر چھپر کی طرف بڑھایا اور وہاں سے ایک پیالہ نکالا، جو نظر نہیں آ رہا تھا، اور وہ پیالہ نکال کر دکھایا کہ امیر المومنین، یہ برتن ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جب اس برتن کو دیکھا تو اس میں پانی بھرا ہوا تھا اور سوکھی روٹی کے ٹکڑے بھیگے ہوئے تھے۔ اور پھر حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ امیر المومنین، میں دن رات تو حکومت کے سرکاری کاموں میں مصروف رہتا ہوں، کھانے وغیرہ کے انتظام کرنے کی فرصت نہیں ہوتی، ایک خاتون میرے لئے دو تین دن کی روٹی ایک وقت میں پکا دیتی ہے، میں اس روٹی کو رکھ لیتا ہوں اور جب وہ سوکھ جاتی ہے تو میں اس کو پانی میں ڈبو دیتا ہوں اور رات کو سوتے وقت کھا لیتا ہوں۔[1]

بازار سے گزرا ہوں، خریدار نہیں ہوں

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ حالت دیکھی تو آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: امیر المومنین، میں تو آپ سے پہلے ہی کہہ رہا تھا کہ میرا مکان دیکھنے کے بعد آپ کو آنکھیں نچوڑنے کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے ابوعبیدہ! اس دنیا کی ریل پیل نے ہم سب کو بدل دیا، مگر خدا کی قسم تم ویسے ہی ہو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

(۱) سیر اعلام النبلاء، ج۱، صفحہ ۷۔

میں تھے، اس دنیا نے تم پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ حقیقت میں یہی لوگ اس کے مصداق ہیں کہ ؏

بازار سے گزرا ہوں، خریدار نہیں ہوں

ساری دنیا آنکھوں کے سامنے ہے، اس کی دلکشیاں بھی سامنے ہیں اور اس کی رعنائیاں بھی سامنے ہیں اور دوسرے لوگ جو دنیا کی ریل پیل میں گھرے ہوئے ہیں وہ سب سامنے ہیں لیکن آنکھوں میں کوئی جچتا نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ جل جلالہ کی محبت اس طرح دل پر چھائی ہوئی ہے کہ ساری دنیا کے جگمگ کرتے ہوئے مناظر دھوکہ نہیں دے سکتے، اللہ تعالیٰ کی محبت ہر وقت دل و دماغ پر مسلط اور طاری ہے۔ ہمارے حضرت مجذوب صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ؎

جب مہر نمایاں ہوا سب چھپ گئے تارے
تو مجھ کو بھری بزم میں تنہا نظر آیا　(مجذوب)

یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے جن کے قدموں میں دنیا ذلیل ہو کر آئی۔ لیکن دنیا کی محبت کو دل میں جگہ نہیں دی۔ حقیقت میں یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بار بار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو دنیا کی حقیقت کی طرف متوجہ کیا۔ اور بار بار دنیا کی بے ثباتی کی طرف اور آخرت کی ابدی اور دائمی نعمتوں اور عذابوں کی طرف متوجہ کیا جس سے قرآن و حدیث بھرے ہوئے ہیں۔

ایک دن مرنا ہے

انسان ذرا سوچے تو سہی کہ یہ دنیا کس وقت تک کی ہے۔ ایک دن کی، دو دن کی، تین دن کی، کسی کو پتہ ہے کہ کب تک اس دنیا میں رہوں گا؟ کیا اس کو یقین ہے کہ میں اگلے گھنٹے بلکہ اگلے لمحے زندہ رہوں گا؟ بڑے سے بڑا سائنس دان، بڑے سے بڑا فلسفی، بڑے سے بڑا صاحبِ اقتدار یہ نہیں بتا سکتا ہے کہ اس دنیا کی زندگی کتنی ہے؟ لیکن اس کے باوجود انسان دنیا کا ساز و سامان اکٹھا کرنے میں لگا ہوا ہے اور دن رات دنیا کی دوڑ دھوپ لگی ہے اور صبح سے شام تک اسی کا چکر چل رہا ہے اور جس دن بلاوا آئے گا سب کچھ چھوڑ کر چلا جائے گا، کوئی چیز ساتھ نہیں جائے گی۔

❁❁❁

کیا مال و دولت کا نام دنیا ہے؟

یہ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی کا خطاب ہے جو 4 ستمبر 1991ء بروز جمعۃ المبارک بعد از نمازِ مغرب ہوا، جس کو مولانا عبداللہ میمن نے ترتیب دیا۔ یہاں مذکورہ خطاب کو حذف مکررات اور ترتیبِ جدید کے ساتھ نقل کیا جارہا ہے، اور یہ بیان آنے والی تفصیلات کے لئے تمہید کی حیثیت رکھتا ہے۔۱۲ از مرتب عفی عنہ

(اصلاحی خطبات جلد ۳، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷)

کیا مال و دولت کا نام دنیا ہے؟

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان سيدنا وسندنا وشفيعنا ومولانا محمّدًا عبده ورسوله، صلى الله تعالٰى عليه وعلٰى آله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرًا.

اما بعد! فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. وَابْتَغِ فِيْ مَآ اٰتٰكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِی الْاَرْضِ ط اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِيْنَ O (۱)

امنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبى الكريم. ونحن علٰى ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين.

ایک غلط فہمی

اس آیت کا انتخاب میں نے اس لئے کیا کہ آج ایک بہت بڑی غلط فہمی اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں میں بھی کثرت کے ساتھ پائی جاتی ہے اور اس غلط فہمی کا ازالہ قرآن کریم کی اس آیت میں کیا گیا ہے۔ غلط فہمی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آج کی اس دنیا میں دین کے مطابق زندگی گزارنا چاہے، اور اسلام کے احکام پر عمل کرتے ہوئے اپنی زندگی بسر کرنا چاہے تو اسے دنیا چھوڑنی ہوگی، دنیا کا عیش و آرام، دنیا کی آسائش چھوڑنی ہوگی اور دنیا کے مال و اسباب کو ترک کیے بغیر اور اس سے قطع نظر کیے بغیر اس دنیا میں اسلام کے مطابق اور دین کے مطابق زندگی نہیں گزاری جاسکتی۔ اور اس غلط فہمی کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ ہمیں یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اسلام نے دنیا کے بارے میں کیا تصور پیش کیا ہے؟ یہ دنیا کیا چیز ہے؟ دنیا کے مال و اسباب اور اس کے عیش و آرام کی حقیقت کیا ہے؟ کس حد تک اُسے

---

(۱) سورة القصص: ۷۷

اختیار کیا جا سکتا ہے اور کس حد تک اس سے اجتناب ضروری ہے، یہ بات ذہنوں میں پوری طرح واضح نہیں ہے۔

قرآن و حدیث میں دنیا کی مذمت

ذہنوں میں تھوڑی سی الجھن اس لئے بھی پیدا ہوتی ہے کہ یہ جملے کثرت سے کانوں میں پڑتے رہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں دنیا کی مذمت کی گئی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"الدنيا جيفة وطالبوها كلاب."(۱)

کہ دنیا ایک مردار جانور کی طرح ہے، اور اس کے پیچھے لگنے والے کتوں کی طرح ہیں۔

اس حدیث کو اگرچہ بعض علماء نے لفظاً موضوع کہا ہے، لیکن ایک مقولے کے اعتبار سے اس کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے۔ تو دنیا کو مردار قرار دیا گیا، اور اس کے طلب گار کو کتے قرار دیا گیا۔ اسی طرح قرآن کریم میں فرمایا گیا:

"وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ."(۲)

''یہ دنیا کی زندگی دھوکے کا سامان ہے۔''

قرآن کریم میں ایک اور جگہ فرمایا گیا:

"اِنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ"(۳)

تمہارا مال اور تمہاری اولاد تمہارے لئے ایک فتنہ ہے، ایک آزمائش ہے۔

ایک طرف تو قرآن و حدیث کے یہ ارشادات ہمارے سامنے آتے ہیں، جس میں دنیا کی برائی بیان کی گئی ہے۔ اس یک طرفہ صورتِ حال کو دیکھ کر بعض اوقات دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسلمان بننا ہے تو دنیا کو بالکل چھوڑنا ہوگا۔

دنیا کی فضیلت اور اچھائی

لیکن دوسری طرف آپ نے یہ بھی سنا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں مال کو بعض جگہ ''فضل اللہ'' قرار دیا، تجارت کے بارے میں فرمایا گیا کہ "ابتغوا من فضل الله" کہ تجارت کے

(۱) کشف الخفاء للعجلونی، حدیث نمبر ۱۳۱۳۔

(۲) سورۃ آل عمران: ۱۸۵۔ (۳) سورۃ التغابن: ۱۵۔

ذریعے اللہ کے فضل کو تلاش کرنا ہے، چنانچہ سورۃ جمعہ میں جہاں جمعہ کی نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی کے بعد آگے ارشاد فرمایا:

"فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"(۱)

کہ جب جمعہ کی نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کے فضل کو تلاش کرو۔ تو مال اور تجارت کو اللہ کا فضل قرار دیا۔ اسی طرح بعض جگہ قرآن کریم نے مال کو ''خیر'' یعنی بھلائی قرار دیا، اور یہ دعا تو ہم اور آپ سب پڑھتے رہتے ہیں کہ:

"رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ."(۲)

''اے اللہ! ہمیں دنیا میں بھی اچھائی عطا فرمائیے اور آخرت میں بھی اچھائی عطا فرمائیے۔''

تو بعض اوقات ذہن میں یہ الجھن پیدا ہوتی ہے کہ ایک طرف تو اتنی برائی کی جارہی ہے کہ اس کو مردار کہا جارہا ہے، اس کے طلبگاروں کو کتا کہا جارہا ہے، اور دوسری طرف اس کو اللہ کا فضل قرار دیا جارہا ہے، خیر کہا جارہا ہے، اس کی اچھائی بیان کی جارہی ہے تو ان میں سے کون سی بات صحیح ہے؟

آخرت کے لئے دنیا چھوڑنے کی ضرورت نہیں

واقعہ یوں ہے کہ قرآن وحدیث کو صحیح طریقے سے پڑھنے کے بعد جو صورتِ حال واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اور اللہ کے رسول ﷺ ہم سے یہ نہیں چاہتے کہ ہم دنیا کو چھوڑ کر بیٹھ جائیں۔ عیسائی مذہب میں تو اس وقت تک اللہ کا قرب حاصل نہیں ہوسکتا تھا، جب تک انسان بیوی بچوں اور گھربار اور کاروبار کو چھوڑ کر نہ بیٹھ جائے، لیکن نبی کریم ﷺ نے جو تعلیمات ہمیں عطا فرمائیں، اس میں یہ کہیں نہیں کہا کہ تم دنیا کو چھوڑ دو، کمائی نہ کرو، تجارت نہ کرو، مال حاصل نہ کرو، مکان نہ بناؤ، بیوی بچوں کے ساتھ ہنسو بولو نہیں، کھانا نہ کھاؤ، اس قسم کا کوئی حکم شریعت محمدیہ میں موجود نہیں، ہاں! یہ ضرور کہا ہے کہ یہ دنیا تمہاری آخری منزل نہیں، یہ تمہاری زندگی کا آخری مقصد نہیں، یہ سمجھنا غلط ہے کہ ہماری جو کچھ کاروائی ہے، وہ صرف اسی دنیا سے متعلق ہے، اس سے آگے ہمیں کچھ نہیں سوچنا ہے، اور نہ کچھ کرنا ہے۔ بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ یہ دنیا درحقیقت اس لئے ہے کہ تم اس میں رہ کر اپنی آنے والی ابدی زندگی یعنی آخرت کی زندگی کے لئے کچھ تیاری کرلو، اور آخرت کو فراموش کیے بغیر

(۱) سورۃ الجمعہ: ۱۰۔ (۲) سورۃ البقرۃ: ۲۰۱۔

اس دنیا کو اس طرح استعمال کرو کہ اس میں تمہاری دنیاوی ضروریات بھی پوری ہوں، اور ساتھ ساتھ آخرت کی جو زندگی آنے والی ہے اس کی بھلائی بھی تمہارے پیشِ نظر ہو۔

موت سے کسی کو انکار نہیں

یہ تو ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جس سے کوئی بد سے بدتر کافر بھی انکار نہیں کر سکتا کہ ہر انسان کو ایک دن مرنا ہے، موت آنی ہے، یہ وہ حقیقت ہے جس میں آج تک کوئی شخص انکار نہیں کر سکا، یہاں تک کہ لوگوں نے خدا کا انکار کر دیا، لیکن موت کا منکر آج تک کوئی پیدا نہیں ہوا، کسی نے یہ نہیں کہا کہ مجھے موت نہیں آئے گی، میں ہمیشہ زندہ رہوں گا، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی کو نہیں معلوم کہ کس کی موت کب آئے گی؟ بڑے سے بڑا سائنس دان، بڑے سے بڑا ڈاکٹر، بڑے سے بڑا سرمایہ دار، بڑے سے بڑا فلسفی، وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ میری موت کب آئے گی؟

اصل زندگی آخرت کی زندگی ہے

اور تیسری بات یہ کہ مرنے کے بعد کیا ہونا ہے؟ آج تک کوئی سائنس فلسفہ کوئی ایسا علم ایجاد نہیں ہوا جو انسان کو براہِ راست یہ بتا سکے کہ مرنے کے بعد کیا حالات پیش آتے ہیں۔ آج مغرب کی دنیا یہ تو تسلیم کر رہی ہے کہ کچھ ایسے اندازے معلوم ہوتے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی کوئی زندگی ہے اس نتیجے تک وہ پہنچ رہے ہیں، لیکن اس کے حالات کیا ہیں؟ اس میں انسان کا کیا حشر بنے گا؟ اس کی تفصیلات دنیا کی کوئی سائنس نہیں بتا سکی۔ جب یہ بات طے ہے کہ مرنا ہے، ہو سکتا ہے کہ کل ہی مر جائیں، اور یہ بھی طے ہے کہ مرنے کے بعد آنے والی زندگی کے حالات کا براہِ راست مجھے علم نہیں، ہاں! ایک کلمہ ''لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ'' پر ایمان لایا ہوں اور ''محمد رسول اللہ'' کے معنی یہ ہیں کہ محمد ﷺ وحی کے ذریعے جو بھی خبر لے کر آئے ہیں، وہ سچی بات ہے، اس میں جھوٹ کا کوئی امکان نہیں، اور محمد ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری اصل زندگی وہ ہے جو مرنے کے بعد شروع ہونے والی ہے۔ اور یہ موجودہ زندگی ایک حد پر جا کر ختم ہو جائے گی اور وہ زندگی کبھی ختم ہونے والی نہیں، بلکہ ابدی ہے، لامتناہی ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے۔

اسلام کا پیغام

تو اسلام کا پیغام یہ ہے کہ دنیا میں ضرور رہو، اور دنیا کی چیزوں سے ضرور فائدہ اُٹھاؤ، دنیا سے

لطف اندوز بھی ہو، لیکن ساتھ ساتھ اس دنیا کو آخری مشن اور آخری منزل نہ سمجھو۔ (۱)

دنیا آخرت کے لئے ایک سیڑھی ہے

درحقیقت ایک مسلمان کے لئے یہ پیغام ہے کہ دنیا میں رہو، دنیا کو برتو، دنیا کو استعمال کرو، لیکن فرق صرف زاویۂ نگاہ کا ہے۔ اگر تم دنیا کو اس لئے استعمال کر رہے ہو کہ یہ آخرت کی منزل کے لئے ایک سیڑھی ہے، تو یہ دنیا تمہارے لئے خیر ہے اور یہ اللہ کا فضل ہے جس پر اللہ کا شکر ادا کرو، اور اگر دنیا کو اس نیت سے استعمال کر رہے ہو کہ یہ تمہاری آخری منزل ہے، اور بس اس کی بھلائی بھلائی ہے، اور اس کی اچھائی اچھائی ہے، اور اس سے آگے کوئی چیز نہیں، تو پھر یہ دنیا تمہارے لئے ہلاکت کا سامان ہے۔

دنیا دِین بن جاتی ہے

یہ دونوں باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں کہ یہ دنیا مردار ہے جب کہ اس کی محبت اور اس کا خیال دل و دماغ پر اس طرح چھا جائے کہ صبح سے لے کر شام تک دنیا کے سوا کوئی خیال نہ آئے، لیکن اگر اس دنیا کو اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کر رہے ہو تو پھر یہ دنیا بھی انسان کے لئے دنیا نہیں رہتی، بلکہ دین بن جاتی ہے، اور اجر و ثواب کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

قارون کو نصیحت

اور دنیا کو کیسے دین بنایا جاتا ہے؟ اس کا طریقہ قرآن کریم نے اس آیت میں بیان فرمایا ہے جو میں نے آپ کے سامنے ابھی تلاوت کی۔ یہ سورۃ قصص کی آیت ہے، اور اس میں قارون کا ذکر ہے۔ یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں بہت بڑا سرمایہ دار تھا، اور قرآن کریم نے فرمایا کہ اس کے اتنے خزانے تھے کہ (اس زمانے میں دولت خزانوں میں رکھی جاتی تھی اور بڑے موٹے بھاری قسم کے تالے ہوا کرتے تھے اور چابیاں بھی بہت لمبی چوڑی ہوتی تھیں) اس کے خزانوں کی چابیاں اُٹھانے کے لئے پوری جماعت درکار ہوتی تھی، ایک آدمی اس کے خزانوں کی چابیاں نہیں اُٹھا سکتا تھا، اتنا بڑا سرمایہ دار تھا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو جو نصیحت اور پیغام دیا گیا تھا وہ اس آیت میں بیان کیا گیا ہے۔ اس نصیحت میں قارون سے یہ نہیں کہا گیا کہ تم اپنے اس سارے خزانوں سے دست بردار

(۱) اصلاحی خطبات، جلد ۳، ص ۱۲۸ تا ۱۳۳۔

ہو جاؤ، یا اپنا مال و دولت آگ میں پھینک دو، بلکہ اس کو یہ نصیحت کی گئی کہ

"وَابْتَغِ فِيْ مَآ اٰتٰكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ"

کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں جو کچھ مال و دولت روپیہ پیسہ، عزت شہرت، مکان، سواریاں، نوکر چاکر جو کچھ بھی دیا ہے اس سے اپنے آخرت کے گھر کی بھلائی طلب کرو، اس سے اپنی آخرت بناؤ۔ یہ جو فرمایا کہ ''جو کچھ اللہ نے تم کو دیا ہے'' اس سے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ایک انسان خواہ کتنا ماہر ہو، کتنا ذہین ہو، کتنا تجربہ کار ہو، لیکن جو کچھ وہ کماتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔ وہ قارون کہتا تھا کہ:

"اِنَّمَآ اُوْتِيْتُهٗ عَلٰى عِلْمٍ عِنْدِيْ"(۱)

میرے پاس جو علم، جو ذہانت اور تجربہ ہے اس کی بدولت مجھے یہ ساری دولت حاصل ہوئی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ جو کچھ تمہیں دیا گیا وہ اللہ کی عطا ہے۔ اس دنیا میں کتنے لوگ ایسے ہیں جو بڑے ذہین ہیں، مگر بازار میں جوتیاں چٹخاتے پھرتے ہیں، اور کوئی پوچھنے والا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس بات کی طرف اشارہ فرما دیا کہ ایک تو اس بات کا استحضار کرو کہ جو کچھ مال ہے، خواہ وہ روپیہ پیسہ کی شکل میں ہو، سامانِ تجارت کی شکل میں ہو، مکان کی شکل میں ہو، یہ سب اللہ کی عطا ہے۔

کیا سارا مال صدقہ کر دیا جائے؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے جو کچھ ہمارے پاس مال ہے وہ سارا کا سارا صدقہ کر دیں؟ اس لئے کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مال کو آخرت کے لئے استعمال کرنے کے معنی صرف یہ ہیں کہ جو کچھ بھی مال ہے وہ صدقہ کر دیا جائے، لیکن قرآن کریم نے اگلے جملے میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ:

"وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا"

دنیا میں جتنا حصہ تمہیں ملنا ہے، اور جو تمہارا حق ہے، اس کو مت بھولو، اور اس سے دست بردار مت ہو جاؤ، بلکہ اس کو اپنے پاس رکھو، لیکن اس مال کے ساتھ یہ معاملہ کرو کہ:

"وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ"

جس طرح اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمہارے ساتھ احسان کیا کہ تم کو یہ مال عطا فرمایا، اسی طرح تم بھی دوسروں کے ساتھ احسان کرو، دوسروں کے ساتھ حسنِ سلوک کرو، اور آگے فرمایا کہ:

(۱) سورۃ القصص: ۷۸۔

"وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِی الْاَرْضِ"

اور اس مال کو زمین میں فساد اور بگاڑ پھیلانے کے لئے استعمال مت کرو۔

زمین میں فساد کا سبب

اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے جن کاموں کو حرام اور ناجائز قرار دے دیا، اس کو انجام دینے سے قرآن کریم کی اصطلاح کے مطابق زمین میں فساد پھیلتا ہے۔ مال حاصل کرنے کے جس طریقے کو اللہ تعالیٰ نے ناجائز بتا دیا، اگر وہ طریقہ استعمال کرو گے تو زمین میں فساد پھیلے گا۔ مثلاً چوری کر کے مال حاصل کرنا، ڈاکہ ڈال کر مال حاصل کرنا حرام ہے۔ کوئی شخص اگر یہ طریقہ اختیار کرے گا تو زمین میں فساد پھیلے گا۔ کوئی شخص دوسرے کا حق مار کر اور دوسرے کو دھوکہ دے کر فریب دے کر مال حاصل کرے گا تو اس سے زمین میں فساد پھیلے گا۔ اور سود کے ذریعہ اور قمار کے ذریعہ یا اور دوسرے حرام طریقوں سے مال حاصل کرے گا تو وہ سب فساد فی الارض میں داخل ہو گا۔ ہم سب سے قرآن کریم کا مطالبہ یہ ہے کہ مال ضرور حاصل کریں اور مال کو حاصل کرتے وقت اس بات کا دھیان رکھیں کہ مال حاصل کرنے کا یہ طریقہ حلال ہے یا حرام، اگر وہ حرام ہے تو پھر چاہے وہ کتنی ہی بڑی دولت کیوں نہ ہو، اس کو ٹھکرا دو، اور اگر حلال ہے تو اس کو اختیار کرو۔

دولت سے راحت نہیں خریدی جاسکتی

یاد رکھئے مال اپنی ذات میں کوئی نفع دینے والی چیز نہیں، بھوک کے وقت ان پیسوں کو کوئی نہیں کھاتا، پیاس لگے تو اس کے ذریعے پیاس نہیں بجھا سکتے، لیکن انسان کو راحت پہنچانے کا ایک ذریعہ ہے، اور راحت اللہ تبارک وتعالیٰ کی عطا ہے۔ حرام طریقوں سے مال حاصل کر کے اگر تم نے بہت بینک بیلنس بڑھا لیا، اور بہت خزانے بھر لیے، لیکن اس کے ذریعہ راحت حاصل ہونا کوئی ضروری نہیں۔ بہت مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ حرام دولت کے انبار جمع ہو گئے، لیکن راحت حاصل نہ ہو سکی، رات کو اس وقت تک نیند نہیں آتی جب تک نیند کی گولیاں نہ کھائے، مال و دولت، مل فیکٹری، سامانِ تجارت، نوکر چاکر سب کچھ ہے، لیکن جب کھانے کے لئے دسترخوان پر بیٹھا تو بھوک نہیں لگتی، اور بستر پر سونے کے لئے لیٹا، مگر نیند نہیں آتی، دوسری طرف ایک مزدور ہے جو آٹھ گھنٹے محنت مزدوری کرنے کے بعد ڈٹ کر کھانا کھاتا ہے اور آٹھ گھنٹے کی بھرپور نیند لے کر سوتا ہے، تو اب بتایئے اس مزدور کو راحت ملی یا اس صاحب بہادر کو جو بہت عالیشان بستر پر ساری رات کروٹیں بدلتا رہا؟ حقیقت میں راحت اللہ

تبارک وتعالیٰ کی عطا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا مسلمان کے ساتھ یہ اصول ہے کہ اگر وہ حلال طریقے سے دولت حاصل کرے گا تو وہ اس کو راحت اور سکون عطا کریں گے، اگر وہ حرام طریقے سے حاصل کرے گا تو وہ شاید دولت کے انبار تو جمع کرلے، لیکن جس چیز کا نام سکون ہے، جس کا نام راحت ہے، اس کو وہ دنیا کے انبار میں بھی حاصل نہیں کر سکے گا۔

دنیا کو دین بنانے کا طریقہ

تو پیغام صرف اتنا ہے کہ مال کمانے میں حرام طریقوں سے بچو، اور تمہاری حاصل شدہ دولت پر جو فرائض عائد کیے گئے ہیں، خواہ وہ زکوٰۃ کی شکل میں ہو، یا خیرات وصدقات کی شکل میں ہو، ان کو بجالاؤ، اور جس طرح اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ احسان کیا ہے تم دوسروں کے ساتھ احسان کرو، اگر انسان یہ اختیار کرلے، اور جو نعمت انسان کو ملے، اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرے، تو دنیا کی ساری نعمتیں اور دولتیں دین بن جائیں گی، اور وہ سب اجر بن جائیں گی، پھر کھانا کھائے گا تو بھی اجر ملے گا اور پانی پیئے گا تو بھی اجر ملے گا، تجارت کرے گا تو بھی اجر ملے گا، اور دنیا کی اور راحتیں اختیار کرے گا تو اس پر بھی اجر ملے گا، کیونکہ اس نے اس دنیا کو اپنا مقصد نہیں بنایا، بلکہ مقصد کے لئے ایک راستہ اور ایک ذریعہ قرار دیا ہے اور اس کے ذریعے وہ اپنی آخرت تلاش کر رہا ہے، حرام کاموں سے بچتا ہے، اور اپنے واجبات کو ادا کرتا ہے تو ساری دنیا دین بن جاتی ہے، اور وہ دنیا اللہ تعالیٰ کا ''فضل'' بن جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس بات کا صحیح فہم بھی عطا فرمائے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

عبادات کی اقسام

اصلاحی خطبات، جلد ۱۰، موضوع: رمضان کس طرح گزاریں؟

عبادات کی اقسام

یہاں ایک بات سمجھ لینی چاہئے، جس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض اوقات گمراہیاں پیدا ہو جاتی ہیں، وہ یہ کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ مؤمن کا ہر کام عبادت ہے، یعنی اگر مؤمن کی نیت صحیح ہے اور اس کا طریقہ صحیح ہے اور وہ سنت کے مطابق زندگی گزار رہا ہے تو پھر اس کا کھانا بھی عبادت ہے، اس کا سونا بھی عبادت ہے، اس کا ملنا جلنا بھی عبادت ہے، اس کا کاروبار کرنا بھی عبادت ہے، اس کا بیوی بچوں کے ساتھ ہنسنا بولنا بھی عبادت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح ایک مؤمن کے یہ سب کام عبادت ہیں، اسی طرح نماز بھی عبادت ہے، تو پھر ان دونوں عبادتوں میں کیا فرق ہے؟ ان دونوں کے فرق کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے اور اس فرق کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگ گمراہی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

پہلی قسم: براہِ راست عبادت

ان دونوں عبادتوں میں فرق یہ ہے کہ ایک قسم کے اعمال وہ ہیں جو براہِ راست عبادت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کے علاوہ جن کا کوئی دوسرا مقصد نہیں ہے اور وہ اعمال صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی کے لئے ہی وضع کیے گئے ہیں۔ جیسے نماز ہے، اس نماز کا مقصد صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی ہے کہ بندہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے اور اللہ تعالیٰ کے آگے سرِ نیاز جھکائے، اس نماز کا کوئی اور مقصد اور مصرف نہیں ہے، لہٰذا یہ نماز اصلی عبادت اور براہِ راست عبادت ہے۔ اسی طرح روزہ، زکوٰۃ، ذکر، تلاوت، صدقات، حج، عمرہ، یہ سب اعمال ایسے ہیں کہ ان کو صرف عبادت ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے، ان کا کوئی اور مقصد اور مصرف نہیں ہے، یہ براہِ راست عبادتیں ہیں۔

دوسری قسم: بالواسطہ عبادت

ان کے مقابلے میں کچھ اعمال وہ ہیں جن کا اصل مقصد تو کچھ اور تھا، مثلاً اپنی دنیاوی ضروریات اور خواہشات کی تکمیل تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے مؤمن سے یہ کہہ دیا کہ اگر تم اپنے دنیاوی کاموں کو بھی نیک نیتی سے ہماری مقرر کردہ حدود کے اندر اور ہمارے نبی کریم ﷺ کی سنت کے مطابق انجام دو گے تو ہم تمہیں ان کاموں پر بھی ویسا ہی ثواب دیں گے جیسے ہم پہلی قسم کی

عبادات پر دیتے ہیں۔ لہٰذا یہ دوسری قسم کے اعمال براہِ راست عبادت نہیں ہیں بلکہ بالواسطہ عبادت ہیں اور یہی عبادات کی دوسری قسم ہے۔

''حلال کمانا'' بالواسطہ عبادت ہے

مثلاً یہ کہہ دیا کہ اگر تم بیوی بچوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے جائز حدود کے اندر رہ کر کماؤ گے اور اس نیت کے ساتھ رزقِ حلال کماؤ گے کہ میرے ذمے میری بیوی کے حقوق ہیں، میرے ذمے میرے بچوں کے حقوق ہیں، میرے ذمے میرے نفس کے حقوق ہیں، ان حقوق کو ادا کرنے کے لئے میں کما رہا ہوں، تو اس کمائی کرنے کو بھی اللہ تعالیٰ عبادت بنا دیتے ہیں۔ لیکن اصلاً یہ کمائی کرنا عبادت کے لئے نہیں بنایا گیا، اس لئے یہ کمائی کرنا براہِ راست عبادت نہیں بلکہ بالواسطہ عبادت ہے۔

رزقِ حلال کی طلب دوسرے درجے کا فریضہ

"عن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: طلب کسب الحلال فریضة بعد الفریضة."[1]

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ رزقِ حلال کو طلب کرنا دین کے اوّلین فرائض کے بعد دوسرے درجے کا فریضہ ہے۔ اگرچہ سند کے اعتبار سے محدثین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے لیکن علماء اُمت نے اس حدیث کو معنیٰ کے اعتبار سے قبول کیا ہے، اور اس بات پر ساری اُمت کے علماء کا اتفاق ہے کہ معنیٰ کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے۔ اس حدیث میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عظیم اصول بیان فرمایا ہے، وہ یہ کہ رزقِ حلال کو طلب کرنا دین کے اوّلین فرائض کے بعد دوسرے درجے کا فریضہ ہے۔ یعنی دین کے اوّلین فرائض تو وہ ہیں جو ارکانِ اسلام کہلاتے ہیں اور جن کے بارے میں ہر مسلمان جانتا ہے کہ یہ چیزیں دین میں فرض ہیں، مثلاً نماز پڑھنا، زکوٰۃ ادا کرنا، روزہ رکھنا، حج کرنا وغیرہ، یہ سب دین کے اوّلین فرائض ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ ان دینی فرائض کے بعد دوسرے درجے کا فریضہ ''رزقِ حلال کو طلب کرنا اور رزقِ حلال کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا'' ہے۔ یہ ایک مختصر سا ارشاد اور مختصر سی تعلیم ہے، لیکن اس حدیث میں بڑے عظیم علوم بیان فرمائے گئے ہیں۔ اگر آدمی اس حدیث میں غور کرے تو دین کی فہم عطا کرنے کے لئے اس میں بڑا سامان ہے۔

(۱) کنز العمال، جلد ۴، حدیث نمبر ۹۲۳۱۔ اصلاحی جلد ۱۰، ص ۱۸۵۔

رزقِ حلال کی طلب دین کا حصہ ہے

اس حدیث سے پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ ہم اور آپ رزقِ حلال کی طلب میں جو کچھ کاروائی کرتے ہیں، چاہے وہ تجارت ہو، چاہے وہ کاشت کاری ہو، چاہے وہ ملازمت ہو، چاہے وہ مزدوری ہو، یہ سب کام دین سے خارج نہیں ہیں بلکہ یہ سب بھی دین کا حصہ ہیں اور نہ صرف یہ کہ یہ کام جائز اور مباح ہیں بلکہ ان کو فریضہ قرار دیا گیا ہے اور نماز، روزے کے فرائض کے بعد اس کو بھی دوسرے درجے کا فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کام نہ کرے اور رزقِ حلال کی طلب نہ کر بلکہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر گھر میں بیٹھ جائے تو وہ شخص فریضہ کے ترک کرنے کا گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک فرض اور واجب کام کو چھوڑ رکھا ہے، کیونکہ شریعت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان سُست ہو کر اور بیکار ہو کر نہ بیٹھ جائے اور کسی دوسرے کا دست نگر نہ بنے، اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائے۔ اور ان چیزوں سے بچنے کا راستہ حضور اقدس ﷺ نے یہ ارشاد فرمادیا کہ آدمی اپنی وسعت اور کوشش کے مطابق رزقِ حلال طلب کرتا رہے تاکہ کسی دوسرے کے سامنے ہاتھ پھیلانے کی نوبت نہ آئے، کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے حقوق ہمارے اُوپر واجب فرمائے ہیں، اسی طرح کچھ حقوق ہمارے اوپر ہمارے نفس سے متعلق اور ہماری ذات سے متعلق اور ہمارے گھر والوں سے متعلق بھی واجب فرمائے ہیں، اور رزقِ حلال کی طلب کے بغیر یہ حقوق ادا نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ان حقوق کی ادائیگی کے لئے یہ ضروری ہے کہ آدمی رزقِ حلال طلب کرے۔

حضور ﷺ اور رزقِ حلال کے طریقے

دیکھئے! جتنے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اس دنیا میں تشریف لائے، ہر ایک سے اللہ تعالیٰ نے کسبِ حلال کا کام ضرور کرایا اور حلال رزق کے حصول کے لئے ہر نبی نے جدوجہد کی۔ کوئی نبی مزدوری کرتے تھے، کوئی نبی بڑھئی کا کام کرتے تھے، کوئی نبی بکریاں چرایا کرتے تھے۔ خود حضور اقدس ﷺ نے مکہ مکرمہ کے پہاڑوں پر اُجرت پر بکریاں چرائیں۔ بعد میں فرمایا کرتے تھے کہ مجھے یاد ہے کہ میں اجیاد کے پہاڑ پر لوگوں کی بکریاں چرایا کرتا تھا۔ بہرحال، بکریاں آپ نے چرائیں، مزدوری آپ نے کی، تجارت آپ نے کی۔ چنانچہ تجارت کے سلسلے میں آپ ﷺ نے شام کے دو سفر کیے، جس میں آپ حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کا سامانِ تجارت لے کر شام تشریف لے گئے۔ زراعت آپ نے کی۔ مدینہ طیبہ سے کچھ فاصلے پر مقام جُرف تھا، وہاں پر آپ نے زراعت کا کام کیا۔ لہٰذا

کسبِ حلال کے جتنے طریقے ہیں ان سب میں آپ ﷺ کا حصہ اور آپ کی سنت موجود ہے۔ اگر کوئی شخص ملازمت کر رہا ہے تو یہ نیت کر لے کہ میں حضور نبی کریم ﷺ کی سنت کی اتباع میں یہ ملازمت کر رہا ہوں۔ اگر کوئی شخص تجارت کر رہا ہے تو وہ یہ نیت کر لے کہ میں حضور ﷺ کی اتباع میں تجارت کر رہا ہوں اور اگر کوئی زراعت کر رہا ہے تو وہ یہ نیت کر لے کہ میں نبی کریم ﷺ کی اتباع میں زراعت کر رہا ہوں تو اس صورت میں یہ سب کام دین کا حصہ بن جائیں گے۔

مؤمن کی دنیا بھی دین ہے

اس حدیث نے بھی اس غلط فہمی کو دور کر دیا ہے کہ دین اور چیز کا نام ہے اور دنیا کسی الگ چیز کا نام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان غور سے دیکھے تو ایک مؤمن کی دنیا بھی دین ہے۔ جس کام کو وہ دنیا کا کام سمجھ رہا ہے یعنی رزق حاصل کرنے کی فکر اور کوشش، یہ بھی درحقیقت دین ہی کا حصہ ہے، بشرطیکہ اس کو صحیح طریقے سے کرے اور نبی کریم ﷺ کی تعلیم کی اتباع میں کرے۔ بہر حال، ایک بات تو اس سے یہ معلوم ہوئی کہ رزقِ حلال کی طلب بھی دین کا حصہ ہے۔ اگر یہ بات ایک مرتبہ ذہن میں بیٹھ جائے تو پھر بے شمار گمراہیوں کا راستہ بند ہو جائے۔

اپنے ہاتھ سے روزی کمانے کی فضیلت

حدثنا ابراهيم بن مسى: اخبرني عيسى بن يونس، عن ثور، عن خالد ابن معدان، عن المقدام رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "ما اكل احد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده، وان نبى الله داؤد عليه السلام كان يأكل من عمل يده."(۱)

حدثنا يحيى بن موسى: حدثنا عبدالله الرزاق: اخبرنا معمر، عن همام بن منبه: حدثنا ابوهريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ان داؤد النبى عليه السلام كان لا يأكل الا من عمل يده."(۲)

ان دونوں حدیثوں میں اپنے عمل سے روزی کمانے کی فضیلت بیان فرمائی کہ سب سے افضل کھانا وہ ہے جو انسان خود محنت کر کے کمائے اور کھائے، حضرت داؤد علیہ السلام بھی ایسا کرتے تھے۔

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب کسب الرجل وعملہ بیدہ، رقم ۲۰۷۲۔
(۲) ایضاً رقم ۲۰۷۳ وفی مسند احمد باقی مسند المکثرین رقم ۸۱۳۷۔

روزی کمانے میں عار نہیں ہونا چاہئے

لہٰذا معلوم ہوا کہ خود محنت کر کے کمانا یہ فضیلت کی چیز ہے اور یہ جو بعض لوگوں کے ذہن میں خیال پیدا ہو جاتا ہے یعنی اپنے لئے ایک منصب تجویز کر دیتے ہیں کہ ہم کو یہ منصب ملے گا تو کام کریں گے ورنہ نہیں کریں گے۔ مثلاً طلبہ یہاں سے فارغ ہو کے جاتے ہیں تو اپنے ذہنوں میں یہ بٹھا لیتے ہیں کہ مدرس بنیں گے یا کہیں خطیب بنیں گے تو بنیں گے، لہٰذا جب تک وہ جگہ نہیں ملتی بے کار رہتے ہیں تو یہ بات صحیح نہیں۔ آدمی کو کسی بھی کام سے عار نہیں ہونا چاہئے۔ جو کام بھی روزی کمانے کے لئے اپنے حقوق کی ادائیگی کے لئے میسر آ جائے اس کام سے پرہیز نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ حدیث میں اس کو فریضة بعد الفریضة کہا گیا ہے۔

حدثنا یحی بن بکیر: حدثن اللیث، عن عقیل، عن ابن شهاب، عن ابی عبید مولی عبدالرحمٰن بن عوف: انه سمع اباهریرة رضی الله عنه یقول: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: "لان یحتطب احدکم حزمة علی ظهره خیر من ان یسأل احد فیعطیه او یمنعه."(۱)

فرمایا کہ لأن یحتطب احدکم حزمة علی ظهره خیر من ان یسأل احد فیعطیه او یمنعه. تم میں سے کوئی شخص لکڑیاں جمع کرے، اپنی پشت پر اُٹھا کر لکڑی کے گٹھڑے کو فروخت کرے اور کسی اور کی لکڑیاں ہیں انہیں مزدوری کے طور پر اُٹھا کر لے جائے، تو یہ اس کے لئے بہت بہتر ہے بنسبت اس سے کہ وہ دوسروں سے مانگے چاہے وہ اس کو دے یا نہ دے۔

جس سے مانگا ہے وہ کبھی دے گا کبھی نہیں دے گا تو سوال کرنے سے ہزار درجہ بہتر ہے کہ آدمی خود اپنی پشت کے اُوپر لکڑیوں کا گٹھڑا اُٹھا کر فروخت کرے یا مزدوری کرے کہ کسی کا سامان دوسری جگہ لے جائے۔

سوال کرنے کی مذمت وممانعت

سوال کرنا یہ بڑی بے عزتی کی بات ہے اور دوسروں کے آگے سوال کرنا اذلالِ نفس ہے۔ جب تک انسان میں قوت ہے وہ اس وقت تک کوئی بھی محنت مزدوری کر کے کمائے اور کسی کے سامنے دستِ سوال دراز نہ کرے، نبی کریم ﷺ نے یہ تعلیم دی ہے، حالانکہ لکڑیوں کا گٹھڑا پشت پر اُٹھانا اور

---

(۱) رواہ البخاری کتاب البیوع ایضاً رقم ۲۰۷۴۔

ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا مشقت کا بھی عمل ہے اور ساتھ ساتھ یہ عام طور سے عزت کے خلاف سمجھا جاتا ہے کہ دوسرے آدمیوں کے سامنے پشت کے اُوپر گٹھڑا اُٹھا کے لے جارہا ہے لیکن یہ کوئی ذلت نہیں ہے۔ حقیقت میں یہ عین عزت ہے کہ آدمی خود کمانے کے لئے یہ محنت مشقت اُٹھا رہا ہے اور یہ کام جو کہ خلافِ وقار سمجھا جاتا ہے وہ انجام دے رہا ہے تاکہ دوسروں کے سامنے دستِ سوال دراز نہ کرنا پڑے۔(۱)

معاملات دین کا اہم شعبہ

معاملات، دین کا ایک بہت ہی اہم شعبہ ہے اور جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں عبادات کا مکلّف بنایا ہے اسی طرح معاملات میں بھی کچھ احکام کا مکلّف بنایا ہے۔ اور جس طرح ہمیں عبادات میں رہنمائی عطا فرمائی ہے، اسی طرح معاملات میں بھی رہنمائی عطا فرمائی ہے کہ ہم آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کے وقت کن باتوں کا خیال رکھیں، کون سی چیزیں حلال ہیں اور کون سی چیزیں حرام ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ ایک عرصہ دراز سے مسلمانوں کے درمیان معاملات سے متعلق جو شرعی احکام ہیں ان کی اہمیت دلوں سے مٹ گئی ہے۔ دین صرف عقائد اور عبادات کا نام رکھ دیا ہے۔ معاملات کی صفائی، معاملات میں جائز و ناجائز کی فکر اور حلال وحرام کی فکر رفتہ رفتہ ختم ہوگئی ہے۔ اس لئے بھی اس کی اہمیت زیادہ ہے کہ ان کے بارے میں غفلت بڑھتی جارہی ہے۔

معاملات کے میدان میں دِین سے دُوری کی وجہ

اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ چند سو سالوں سے مسلمانوں پر غیر ملکی اور غیر مسلم سیاسی اقتدار مسلط رہا اور اس غیر مسلم سیاسی اقتدار نے مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ اس بات کی تو اجازت دی کہ وہ اپنے عقائد پر قائم رہیں اور مسجدوں میں عبادات انجام دیتے رہیں، اپنی انفرادی زندگی میں عبادات کا اہتمام کریں لیکن زندگی میں تجارت (Business) و معیشت (Economy) کے جو عام کام ہیں وہ سارے کے سارے ان کے اپنے قوانین کے تحت چلائے گئے اور دین کے معاملات کے احکام کو زندگی سے خارج کردیا گیا، چنانچہ مسجد و مدرسہ میں تو دین کا تذکرہ ہے لیکن بازاروں میں، حکومت کے ایوانوں میں اور انصاف کی عدالتوں میں دین کا ذکر اور اس کی کوئی فکر نہیں ہے۔

یہ سلسلہ اس وقت سے شروع ہوا جب سے مسلمانوں کا سیاسی اقتدار ختم ہوا اور غیر مسلموں

---

(۱) انعام الباری ۶ /۱۲۲، ۱۲۳۔

نے اقتدار پر قبضہ کیا۔ چونکہ اسلام کے جو معاملات سے متعلق احکام ہیں وہ عمل میں نہیں آرہے تھے اور ان کا عملی چلن دنیا میں نہیں رہا اس لئے لوگوں کے دلوں میں ان کی اہمیت گھٹ گئی اور ان پر بحث و مباحثہ اور ان کے اندر تحقیق واستنباط کا میدان بھی بہت محدود ہو کر رہ گیا۔

فطری نظام ایسا ہے کہ جیسی جیسی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ اس کے حساب سے اسباب پیدا فرماتے رہتے ہیں۔ معاملات کا شعبہ بھی ایسا ہی ہے کہ جب اس پر عمل ہو رہا ہو تو نئے نئے معاملات سامنے آتے ہیں، نئی نئی صورتحال کا سامنا ہوتا ہے، اس میں حلال وحرام کی فکر ہوتی ہے، فقہاء کرام ان پر غور کرتے ہیں، ان کے بارے میں استنباط کرتے ہیں اور نئی نئی صورتحال کے حل بتاتے ہیں، ان کے بارے میں شریعت کے احکام سے لوگوں کو باخبر کرتے ہیں۔

لیکن جب ایک چیز کا دنیا میں چلن ہی نہیں رہا تو اس کے بارے میں فقہاء سے پوچھنے والے بھی کم ہو گئے۔ اس کے نتیجے میں فقہاء کرام کی طرف سے استنباط کا جو سلسلہ چل رہا تھا وہ بھی دھیما پڑ گیا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ رک گیا بلکہ دھیما پڑ گیا۔ اس واسطے کہ اللہ کے کچھ بندے ہر دور میں ایسے رہے ہیں کہ جو اپنی تجارت اور معیشت میں حلال وحرام کی فکر رکھتے تھے۔ وہ کبھی کبھی علماء کی طرف رجوع کرتے اور علماء ان کے بارے میں کچھ جوابات دیتے جو ہمارے ہاں فتاویٰ کی کتابوں میں موجود ہیں، لیکن چونکہ پورا نظام غیر اسلامی تھا اس واسطے غور و تحقیق اور استنباط کے اندر وسعت نہ رہی اور اس کا دائرہ محدود ہو گیا اور اس کی وجہ سے معاملات کے سلسلے میں فقہ کا جو ایک طبعی ارتقاء تھا وہ سست پڑ گیا اور اس کا نتیجہ یہ بھی ہے کہ جب ہم دینی مدارس میں فقہ اور حدیث وغیرہ پڑھتے پڑھاتے ہیں تو سارا زور عبادات پر صرف کر لیتے ہیں اور جب معاملات کا باب آتا ہے تو چونکہ ذہن میں اس کی اہمیت کم ہو گئی ہے اور بازار میں اس کا چلن کم ہو گیا ہے، اس لئے اس پر کچھ زیادہ توجہ اور اہمیت کے ساتھ بحث و مباحثہ کی ضرورت بھی نہیں سمجھی جاتی۔ عام طور سے معاملات کے ابواب بھاگتے دوڑتے گزر جاتے ہیں۔ اس وجہ سے معاملات کی فقہ کو جاننے والے کم ہو گئے ہیں اور جب وہ کم ہو گئے ہیں تو ایک طرف بازار میں نئے نئے معاملات پیدا ہو رہے ہیں اور نئی نئی صورتیں وجود میں آرہی ہیں، دوسری طرف ان صورتوں کو سمجھنے اور ان کے حکم کا استنباط کرنے والوں کی کمی ہو گئی ہے۔

اب اگر ایک تاجر تجارت کر رہا ہے اور اس کو اس کے اندر روزمرہ نئے نئے حالات پیش آتے ہیں، وہ کسی عالم کے پاس جاتا ہے کہ بھائی میری یہ صورتِ حال ہے اس کا حکم بتائیں۔ اب صورتِ حال یہ ہو گئی ہے کہ تاجر عالم کی بات نہیں سمجھتا اور عالم تاجر کی بات نہیں سمجھتا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک ایسا فاصلہ قائم ہو گیا ہے کہ ان کی بہت سی اصطلاحات اور بہت سے معاملات میں ان کے عرف

اور ان کے طریقِ کار سے عالم ناواقف ہے۔ تاجر اگر مسئلہ پوچھے گا تو وہ اپنی زبان میں پوچھے گا اور عالم نے وہ زبان نہ سنی، نہ پڑھی، لہٰذا وہ اس کا مطلب نہیں سمجھ پاتا۔ عالم جواب دے گا تو اپنی زبان میں جواب دے گا جس سے تاجر محروم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب اُنہوں نے یہ محسوس کیا کہ علماء کے پاس جا کر ہمیں اپنے سوالات کا پورا جواب نہیں ملتا تو اُنہوں نے علماء کی طرف رُجوع کرنا ہی چھوڑ دیا۔

اس کی وجہ سے علماء اور کاروبار کرنے والوں کے درمیان اور معاملات کے اندر بہت بڑا فاصلہ پیدا ہو گیا اور اس کے نتیجے میں خرابی درخرابی پیدا ہوتی چلی گئی۔

اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اس ''فقہ المعاملات'' کو سمجھا جائے اور پڑھا جائے۔

معاملات کی اصلاح کا آغاز

اس وقت اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے سارے عالم میں ایک شعور پیدا ہو رہا ہے اور وہ شعور یہ ہے کہ جس طرح ہم اپنی عبادتیں شریعت کے مطابق انجام دینا چاہتے ہیں اسی طرح اپنے معاملات کو بھی شریعت کے سانچے میں ڈھالیں۔ یہ قدرت کی طرف سے ایک شعور ہے جو ساری دنیا کے مسلمانوں میں رفتہ رفتہ پیدا ہونا شروع ہوا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض ایسے لوگ جن کی ظاہری شکل وصورت اور ظاہری وضع قطع کو دیکھ کر دور دور تک یہ گمان بھی نہیں ہوتا تھا کہ یہ متدین ہوں گے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں حرام مال کی نفرت اور حلال مال کی طرف رغبت پیدا فرما دی۔

اب وہ اس فکر میں ہیں کہ کسی طرح ہمارے معاملات شریعت کے مطابق ہو جائیں۔ وہ اس تلاش میں ہیں کہ کوئی ہماری رہنمائی کرے۔ لیکن اس میدان میں رہنمائی کرنے والے کم ہو گئے۔ ان کے مزاج و مزاق کو سمجھ کر، ان کے معاملات اور اصطلاحات کو سمجھ کر جواب دینے والے بہت کم ہو گئے۔ اس وقت ضرورت تو بہت بڑی ہے لیکن اس ضرورت کو پورا کرنے والے افراد بہت کم ہیں۔

ایک اہم کوشش

اس لئے میں عرصہ دراز سے اس فکر میں ہوں کہ دینی مدارس کے تعلیمی نصاب میں ''فقہ المعاملات'' کو خصوصی اہمیت دی جائے اور اس غرض کے لئے بہت سے اقدامات بھی کیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان میں کامیابی عطا فرمائے۔ آمین۔ (۱)

(۱) انعام الباری، ج ۶، ص ۴۱ تا ۴۴۔

معاملاتِ جدیدہ
اور
علماء کی ذمہ داریاں

زیرِ نظر خطاب حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب کا ہے جو کہ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ بمطابق اکتوبر ۱۹۹۳ء میں دارالعلوم کراچی میں "الدورة التعليمية حول الاقتصاد المعاصر في ضوء الشريعة الاسلاميه" کے عنوان سے منعقدہ پندرہ روزہ تعلیمی کورس کا افتتاحی خطاب ہے، جو کہ اصلاحی خطبات کی جلد نمبر ے کا حصہ ہے۔ قارئین کے افادے کی غرض سے معمولی تبدیلی کے بعد یہاں نقل کیا جارہا ہے۔ ۱۲

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

معاملاتِ جدیدہ اور علماء کی ذمہ داریاں

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ونشهد ان سيدنا وسندنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله صلى الله تعالى عليه وعلى اله واصحابه وبارك وسلم تسليما كثيرا۔ اما بعد!

یہ بات ہر مسلمان کو محسوس ہو رہی ہے اور خاص طور سے اہلِ علم کو اس کا احساس ہے کہ جب سے مغربی استعمار کا دنیا پر غلبہ ہوا، اس وقت سے دین کو ایک منظم سازش کے تحت صرف عبادت گاہوں، تعلیم گاہوں اور ذاتی گھروں تک محدود کر دیا گیا ہے۔ سیاسی اور معاشی سطح پر دین کی گرفت نہ صرف یہ کہ ڈھیلی پڑ گئی بلکہ رفتہ رفتہ ختم ہو چکی ہے۔ یہ اصلاً تو دشمنانِ اسلام کی بہت بڑی سازش تھی جس کے تحت مذہب کا وہ تصور اجاگر کیا گیا جو مغرب میں ہے۔ مغرب میں مذہب کا تصور یہ ہے کہ یہ انسان کا ایک ذاتی اور پرائیویٹ معاملہ ہے کہ وہ اپنی زندگی میں کسی مذہب پر کاربند ہو یا نہ ہو، ایک مذہب اختیار کرے یا دوسرا مذہب اختیار کرے، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بلکہ اس وقت تو مغرب میں مذہب کے بارے میں یہ تصور ہے کہ مذہب کا حق و باطل سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تو درحقیقت انسان کی روحانی تسکین کا ایک ذریعہ ہے۔ روحانی تسکین کے لئے انسان جس مذہب کو بہتر سمجھے، اس کو اختیار کر لے۔ کسی کو بت پرستی میں زیادہ مزہ آتا ہے اور اسی میں اس کو زیادہ سکون ملتا ہے وہ اس کو اختیار کر لے، اور اگر کسی کو توحید میں زیادہ سکون ملتا ہے تو وہ اس کو اختیار کر لے۔ سوال حق و باطل کا نہیں کہ کون سا مذہب حق ہے اور کون سا باطل ہے، بلکہ سوال یہ ہے کہ کس مذہب میں اس شخص کو زیادہ روحانی سکون محسوس ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جو شخص بھی جو مذہب اختیار کر لیتا ہے وہ قابلِ احترام ہے، اور اس میں کسی دوسرے کو دخل اندازی کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور یہ چونکہ ذاتی اور پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، لہٰذا زندگی کے دوسرے شعبوں میں اس کے عمل دخل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

لادینی جمہوریت کا نظریہ

یہیں سے یہ نظریہ وجود میں آیا جس کو آج کی اصطلاح میں سیکولرازم کہتے ہیں۔ اس نظریۂ زندگی کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک زندگی کے اجتماعی کام ہیں، مثلاً معیشت اور سیاست وغیرہ یہ ہر مذہب سے آزاد ہیں، اور انسان اپنی عقل، تجربہ، مشاہدہ کے ذریعہ جس طریقے کو پسند کرلیں وہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے، مذہب کی ان کے اوپر کوئی بالادستی نہیں ہونی چاہئے، اور جہاں تک ذاتی زندگی کا سوال ہے تو جو شخص جس مذہب میں سکون پائے، وہ مذہب اختیار کرلے، کسی دوسرے کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ تمہارا یہ مذہب باطل ہے۔ ہر شخص اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ حق ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں اس کو راحت وسکون میسر آتا ہے ــــ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا تصور آج مغربی نظریات کے تحت یہ ہے کہ "مذہب کی کوئی حقیقت نہیں، بلکہ لطف وسکون کے حصول کا ایک ذریعہ ہے" ــــ لہٰذا ایک شخص کو اگر اپنے دنیاوی مشاغل سے فرصت کے وقت بندروں کے تماشے کو دیکھ کر ذہنی سکون ملتا ہے تو اس کے لئے بندروں کا تماشہ اچھی چیز ہے، اور جس طرح بندروں کے تماشے کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں، اسی طرح اگر کسی کو مسجد میں جاکر نماز پڑھنے میں لطف آتا ہے اور سکون ملتا ہے تو اس کے لئے یہی طریقہ مناسب ہے، لیکن اس کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ یعنی اس سے بحث نہیں کہ مسجد میں جاکر نماز پڑھنا فی نفسہٖ حق ہے یا باطل؟ (العیاذ باللہ) یہ وہ تصور ہے جو اس وقت پوری مغربی دنیا کے اوپر چھایا ہوا ہے، اور اس کا دوسرا نام "سیکولر ڈیموکریسی" یعنی لادینی جمہوریت ہے۔

آخری نظریہ

اور اب تو یہ کہا جارہا ہے کہ دنیا کے اندر ہر نظام فیل ہوگیا، ہر نظریہ ناکام ہوگیا ہے، اب صرف آخری نظریہ جو کبھی فیل ہونے والا نہیں ہے وہ یہی سیکولر ڈیموکریسی ہے ــــ جب سوویت یونین کا زوال ہوا تو اس وقت مغرب میں بہت خوشی کے شادیانے بجائے گئے اور باقاعدہ ایک کتاب شائع کی گئی جو ساری دنیا کے اندر بڑی دلچسپی کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، لاکھوں کی تعداد میں اس کے نسخے فروخت ہوچکے ہیں، اور اس کو اس دور کی عظیم ترین کتاب کی حیثیت سے متعارف کرایا جارہا ہے۔ یہ کتاب امریکی وزارتِ خارجہ کے ایک ترجمان نے ایک تحقیقی مقالے کی شکل میں لکھی ہے جس کا نام ہے "The End of the History and the Last Man" یعنی تاریخ کا خاتمہ اور

آخری آدمی ـــــ اس کتاب کا خلاصہ یہ ہے کہ سوویت یونین کے خاتمہ پر تاریخ کا خاتمہ ہو گیا ہے اور آخری انسان جو ہر لحاظ سے مکمل ہے وہ وجود میں آگیا ہے یعنی سیکولر ڈیموکریسی کا نظریہ ثابت ہو گیا ہے اور اب رہتی دنیا تک اس سے بہتر کوئی نظام یا نظریہ وجود میں نہیں آئے گا۔

توپ سے کیا پھیلا؟

جب مغربی استعمار نے اسلامی ملکوں پر اپنا تسلط جمایا تو اس نے اس لادینی جمہوریت کا تصور بھی پھیلایا، اور بزورِ شمشیر پھیلایا ـــــ مسلمانوں پر یہ الزام تھا کہ اُنہوں نے اسلام تلوار کے زور پر پھیلایا، حالانکہ خود مغرب نے اپنا ڈیموکریسی کا نظام زبردستی اور بزورِ شمشیر پھیلایا ہے۔ اسی کی طرف اکبر مرحوم نہیں اپنے مشہور قطعے میں اشارہ کیا تھا کہ ؎

اپنے عیبوں کی کہاں آپ کو کچھ پروا ہے
غلط الزام بھی اوروں پہ لگا رکھا ہے
یہی فرماتے رہے تیغ سے پھیلا اسلام
یہ نہ ارشاد ہوا توپ سے کیا پھیلا ہے

توپ وتفنگ کے بل بوتے پر اُنہوں نے پہلے سیاسی تسلط قائم کیا، اس کے بعد رفتہ رفتہ سیاسی اور معاشی اداروں سے دین کا رابطہ توڑا، اور اس رابطے کو توڑنے کے لئے ایسا تعلیمی نظام وجود میں لائے جو ہندوستان میں لارڈ میکالے نے متعارف کرایا، اور کھلم کھلا یہ کہہ کر متعارف کرایا کہ ہم ایک ایسا نظامِ تعلیم بروئے کار لانا چاہتے ہیں جس سے ایسی نسل پیدا ہو جو رنگ و زبان کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو، لیکن فکر اور مزاج کے اعتبار سے خالص انگریز ہو ـــــ بالآخر وہ اس تعلیمی نظام کو رائج کرنے میں کامیاب ہو گئے جس نے دین کا رشتہ، سیاست، معیشت، اقتصاد اور زندگی کے دوسرے شعبوں سے کاٹ دیا، اور مذہب کو محدود کر دیا۔

کچھ دشمن کی سازش اور کچھ اپنی کوتاہی

ایک طرف دشمنانِ اسلام کی یہ سازش تھی، دوسری طرف اس سازش کے کامیاب ہونے میں کچھ حصہ ہمارے اپنے طرزِ عمل کا بھی ہے کہ ہم نے اپنی زندگی میں جتنا زور اور جتنی توجہ عبادات کے اوپر صرف کی، اتنی توجہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرف نہیں دی، حالانکہ اسلام پانچ شعبوں کا نام ہے، عقائد، عبادات، معاملات، معاشرت اور اخلاق۔ عقائد و عبادات کی اہمیت ہماری نظر میں برقرار

رہی، لیکن دوسرے شعبوں کو ہم نے اتنی اہمیت نہیں دی جتنی اہمیت دینی چاہئے تھی، اور اہمیت نہ دینے کی دو وجہ ہیں:

۱۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ خود ہمارے اپنے عمل کے اندر جتنا اہتمام عقائد و عبادات کی درستگی کا تھا اتنا اہتمام معاملات، معاشرت اور اخلاق کی درستگی کا نہیں تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگر ایک شخص (معاذ اللہ) نماز چھوڑ دیتا ہے تو دین داروں کے ماحول و معاشرے میں وہ بڑا زبردست نکو سمجھا جاتا ہے، اور نکو سمجھا جانا بھی چاہئے، کیونکہ اس نے اللہ کے فریضے کو ادا کرنا چھوڑ دیا، اور دین کے ستون کو گرا دیا۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے معاملات میں حرام و حلال کی پرواہ نہیں کرتا، یا جن اخلاقِ رذیلہ سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے ان سے اجتناب نہیں کرتا تو معاشرے میں اس کو اتنا مطعون اور بُرا نہیں سمجھا جاتا۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم نے دینی مدارس کی تعلیم میں جتنی اہمیت عبادات کے ابواب کو دی ہے معاملات اور معاشرت اور اخلاق والے حصے کو اتنی اہمیت نہیں دی۔ فقہ ہو یا حدیث ہو، تحقیق و جستجو کا سارا زور آ کر کتاب الحج پر ختم ہو جاتا ہے، بہت چلا تو نکاح اور طلاق تک چل گیا، اس سے آگے بیوع معاملات اور ان کے متعلقہ مباحث کا ترجمہ بھی نہیں ہوتا، یا اگر ترجمہ بھی ہو گیا تو متعلقہ مباحث کو اس اہتمام سے بیان نہیں کیا جاتا جس اہتمام سے عبادات کے جزوی فروعی مسائل کو بیان کیا جاتا ہے۔ مثل رفع یدین کا مسئلہ اولیٰ وخلافِ اولیٰ ہی کا تو ہے، لیکن اس کے اندر تو تین دن تک لگ جاتے ہیں، مگر معاملات و اخلاق کے متعلق جو حصے ہیں، ان سے متعلق مباحث کو کما حقہ بیان نہیں کیا جاتا۔

طرزِ تعلیم کا طالب پر اثر

ہمارے اس طرزِ تعلیم نے یہ بتا دیا کہ یہ اتنی اہم چیز نہیں ہے، چنانچہ ان مدارس سے جو طالب علم فارغ ہو کر گیا، اس نے جب یہ دیکھا کہ تعلیم کے دس ماہ میں سے آٹھ ماہ تو عقائد و عبادات پر بحث ہوتی رہی، اور باقی سارا دین صرف دو مہینے میں گزار دیا گیا تو اس نے یہ تأثر قائم کیا کہ عقائد و عبادات کے علاوہ باقی سارا دین ثانوی نوعیت رکھتا ہے، اس کی اتنی اہمیت نہیں ہے۔

اس میں ایک مجبوری بھی تھی اور وہ یہ کہ دشمنانِ اسلام کی سازش کے نتیجے میں عملی طور پر بازار میں، سیاست میں، دین کی گرفت نہیں رہی تھی، اس پر چونکہ عمل نہیں ہو رہا تھا، اس لئے وہ مسائل جن کا تعلق تجارت، سیاست اور دیگر اجتماعی معاملات سے تھا، وہ نظریاتی حیثیت اختیار کر گئے اور نظریاتی چیز کی طرف طبعی طور پر اتنی توجہ نہیں ہوتی جتنی کہ اس چیز کی طرف ہوتی ہے جو عملی زندگی میں پائی جا رہی ہو۔

یہ عذر اپنی جگہ تھا، لیکن واقعہ یہی ہے کہ ہمارے درس و تدریس کے نظام میں بھی معاملات، اخلاق اور معاشرے کے ابواب بہت پیچھے چلے گئے، یہاں تک کہ اس کے مبادی بھی لوگوں کو معلوم نہیں، اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ، اچھا علم رکھنے والے بھی بعض اوقات مبادی تک سے ناواقف ہوتے ہیں۔ یہ تو ہمارا حال ہے، اور جہاں تک حکومت کا معاملہ ہے تو حکومت چاہے انگریز کی ہو یا انگریز کے پروردگان کی ہو، نتائج کے اعتبار سے ابھی تک دونوں میں کوئی فرق واضح نہیں ہوا۔ جو ذہنیت وہاں تھی، وہی ذہنیت یہاں بھی ہے۔

عام مسلمانوں میں دو طبقے ہیں۔ ایک طبقہ وہ ہے جو انگریز کے نظامِ تعلیم اور اس کی سازشوں کے نتیجے میں اسی کے طرزِ فکر میں بہہ گیا، اور عملاً دین سے اس نے رشتہ توڑ دیا، چاہے اس نے نام مسلمانوں جیسا رکھا ہے، لیکن عملاً اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ اس نے یہ سوچا کہ مردم شماری کے رجسٹر میں میرا نام مسلمان رہتا ہے تو رہے، میرا کوئی نقصان نہیں، مگر کرنا مجھے وہ ہے جو دنیا کر رہی ہے ـــــ یہاں تک کہ اس کو فکر ہی نہیں کہ اس کے عقائد، عبادات اور معاملات درست ہیں یا نہیں۔ گویا عملاً اس نے ذہب کو ایک ڈھکوسلہ سمجھا۔ (العیاذ باللہ)

دوسرا طبقہ عوام کا وہ ہے جو مسلمان رہنا چاہتا ہے، اسلام سے اس کو محبت ہے، دین سے اس کو تعلق ہے، اور وہ اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ دین سے اپنا رشتہ توڑے ـــــ ایسا طبقہ اہلِ علم کے بھی کسی نہ کسی درجے میں جڑا رہا، لیکن وہ جوڑ زیادہ تر عبادات اور عقائد کی حد تک ہی محدود رہا، اگر اور آگے بڑھا تو نکاح طلاق تک پہنچ گیا، اس سے آگے نہیں بڑھ سکا، چنانچہ اگر تمام دارالافتاؤں میں آنے والے استفتاؤں کے اعداد و شمار جمع کیے جائیں تو معلوم ہوگا کہ وہاں زیادہ تر آنے والے سوالات عبادات، عقائد، نکاح اور طلاق سے متعلق ہوتے ہیں۔ بیوع و دیگر معاملات کے متعلق سوالات نہیں آتے، یا بہت کم آتے ہیں۔

اس کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ یہ وہ لوگ ہیں جو ہم سے عبادات کے متعلق سوال کرتے ہیں، نکاح و طلاق کے متعلق پوچھتے ہیں، یہ لوگ تجارت، معاملات اور اپنے ذاتی لین دین کے بارے میں کیوں نہیں دریافت کرتے؟

سیکولر نظام کا پروپیگنڈہ

اس کی ایک وجہ سیکولرازم کا پروپیگنڈہ ہے کہ دین تو عبادات وغیرہ سے عبارت ہے، اس سے آگے دین کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، اس پروپیگنڈے کا یہ اثر ہے کہ بہت سے لوگوں کو خیال ہی نہیں

ہوتا کہ ہم جو کام کر رہے ہیں، آیا جائز کر رہے ہیں یا نا جائز کر رہے ہیں۔

میں آپ سے ایک بالکل سچا واقعہ عرض کرتا ہوں۔ ایک صاحب میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی خدمت میں آیا کرتے تھے۔ بڑے تاجر تھے، ہر وقت ان کے ہاتھ میں تسبیح رہتی تھی، والد صاحب سے وظائف وغیرہ پوچھتے رہتے تھے، اور یہ بھی معلوم تھا کہ تہجد گزار ہیں ___ ایک عرصہ دراز کے بعد جا کر یہ بات کھلی کہ ان کا سارا کاروبار سٹے کا ہے۔ سٹے کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک چھپا ہوا جوا ہوتا ہے، اور دوسرا کھلا ہوا جوا ہوتا ہے۔ ان کا یہ کاروبار تھا۔ وظائف وغیرہ جو کچھ پڑھتے تھے وہ اس کے نتیجے میں یہ جاننے کی کوشش کرتے تھے کہ کس سٹے میں کون سا نمبر آئے گا۔

اس سیکولر پروپیگنڈے کا اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ جو اگرچہ یہ سمجھتے ہیں کہ معاملات کا بھی حرام و حلال سے تعلق ہے، لیکن اس پورے عرصے میں علماء اور ان کے درمیان اتنی بڑی خلیج حائل ہوگئی ہے کہ ایک طبقہ دوسرے کی بات نہیں سمجھتا۔ ان کا اندازِ فکر اور، ان کا ندازِ فکر اور، ان کی زبان اور، ان کی زبان اور، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج ایک طبقہ دوسرے طبقے کو بات سمجھانے پر قادر نہیں۔

ہمارے نظامِ تعلیم میں معاملات کو پسِ پشت ڈالنے کی وجہ سے علماء کرام میں بھی ایک بڑی تعداد ایسے حضرات کی ہے، جن کو نماز، روزہ، نکاح اور طلاق کے مسائل تو یاد ہوتے ہیں، لیکن معاملات کے مسائل مستحضر نہیں ہوتے، خاص طور پر جو نئے سے نئے معاملات پیدا ہو رہے ہیں، ان کے احکام کے استنباط کا سلیقہ نہیں ہے۔ لہٰذا ایک طرف تو تاجر لوگ ایک عالمِ دین کو اپنی بات نہیں سمجھا سکتے اور اگر سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے تو کئی گھنٹے صرف ہوتے ہیں، دوسری طرف عالم نے بھی اس سے پہلے اس مسئلے پر غور نہیں کیا، اور نہ ہی اس مسئلے سے کبھی سابقہ پڑا اور جن فقہی اصولوں کی بنیاد پر اس مسئلے کا حل نکالا جا سکتا ہے وہ مستحضر نہیں، جس کی وجہ سے ایک عالم تاجر کو مطمئن نہیں کر پاتا، اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوا کہ ان تاجروں نے اپنے ذہنوں میں یہ بات بٹھا دی کہ ان مسائل کے بارے میں علماء کے پاس کوئی حل نہیں ہے، اور اس سلسلے میں ان کے پاس جانا فضول ہے، لہٰذا جو سمجھ میں آتا ہے کرو۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج ہماری تجارت، معیشت اور سیاست سب سیکولر ڈیموکریسی کے اصولوں پر چل رہی ہیں، اور ان میں اسلام کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

عوام اور علماء کے درمیان وسیع خلیج حائل ہو چکی ہے

اور اب تو یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو چکی ہے کہ ان مسائل میں عوام کے اوپر سے علماء کی گرفت ختم ہو چکی ہے۔ جو عوام صبح و شام ہمارے اور آپ کے ہاتھ چومتے ہیں، اپنی دکانوں کا

افتتاح، بیٹوں کے نکاح اور اپنے مقاصد کے لئے ہم سے دعا کرواتے ہیں، انہی عوام سے اگر علماء یہ کہہ دیں کہ تجارت اس طرح نہیں کرو، بلکہ اس طرح کرو، یا یوں کہا جائے کہ ووٹ مولوی کو دو، تو یہ عوام علماء کی بات ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتے، کیونکہ دماغ میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دنیا میں زندہ رہنے کے لئے ان علماء سے کما حقہ راہنمائی نہیں ملے گی ــــ یہ بہت بڑی خلیج ہے جو حائل ہو گئی ہے اور اس خلیج کو جب تک پاٹا اور بھرا نہیں جائے گا اس وقت تک معاشرے کا فساد دور نہیں ہو سکتا۔ اس خلیج کو پاٹنے کے لئے بہت سی جہتوں سے کام کرنے کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت یہ میرا موضوع نہیں ہے۔

یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ خلیج پاٹنے کا اظہار بہت سے حلقوں کی طرف سے کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ نو تعلیم یافتہ حلقوں کی طرف سے بھی کیا جاتا ہے، لیکن بقول مولانا احتشام الحق تھانوی کہ ''یہ نو تعلیم یافتہ اور تجدد پسند حلقے جو کہتے ہیں کہ اس خلیج کو پاٹو، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس خلیج میں مولوی کو دفن کر دو تو خلیج پٹ جائے گی۔

جو اہلِ زمانہ سے واقف نہیں وہ جاہل ہے

ہمیں ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم حالاتِ حاضرہ کو سمجھیں کہ ہو کیا رہا ہے؟ حضرات فقہائے کرام رحمہم اللہ کے مدارک بڑے عظیم ہیں۔ اُنہوں نے اسی لئے فرمایا ہے:

"من لم يعرف اهل زمانه فهو جاهل."

کہ جو اپنے اہلِ زمانہ سے واقف نہ ہو، وہ عالم نہیں، بلکہ وہ جاہل ہے، اس لئے کہ کسی بھی مسئلے کا اہم ترین حصہ اس کی صورتِ واقعیہ (صورتِ مسئلہ) ہے، اسی لئے لوگوں نے کہا:

"ان تصوير المسئلة نصف العلم."

جب تک صورتِ مسئلہ واضح نہیں ہو جاتی، اس وقت تک جواب صحیح نہیں ہو سکتا، اور صورتِ مسئلہ صحیح سمجھنے کے لئے حالاتِ حاضرہ اور معاملاتِ جدیدہ سے واقفیت ضروری ہے۔ غالباً میں نے امام سرخسیؒ کی کتاب مبسوط میں پڑھا کہ امام محمدؒ کا معمول تھا کہ وہ تاجروں کے پاس بازاروں میں جاتے اور یہ دیکھتے کہ تاجر آپس میں کس طرح معاملات کرتے ہیں۔ کسی نے ان کو بازار میں دیکھا تو پوچھا کہ آپ کتاب کے پڑھنے پڑھانے والے آدمی ہیں، یہاں کیسے؟ فرمایا کہ میں یہاں اس لئے آیا ہوں تا کہ معلوم کر سکوں کہ تاجروں کا عرف کیا ہے، ورنہ میں صحیح مسئلہ نہیں بتا سکتا۔

امام محمدؒ کی تین عجیب باتیں

تین باتیں امام محمدؒ کی امام سرخسیؒ نے تھوڑے بہت وقفے سے آگے پیچھے ذکر کی ہیں، تینوں بہت عجیب وغریب ہیں۔ ایک تو یہی جس کا اوپر ذکر ہوا، دوسری یہ کہ کسی نے امام محمدؒ سے پوچھا: آپ نے اتنی کتابیں لکھ دیں:

"لم لم تحرر فی الزهد شيئا"

لیکن زہد وتصوف میں کوئی کتاب کیوں نہیں لکھی؟ جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں نے "کتاب البیوع" جو لکھی ہے وہ کتاب الزہد ہے۔ تیسری بات یہ کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ ہم اکثر و بیشتر آپ کو دیکھتے ہیں کہ ہنسی آپ کے چہرے پر نہیں آتی۔ ہر وقت غمگین رہتے ہیں ـــ جیسے آپ کو کوئی تشویش ہو۔ جواب میں فرمایا:

"ما بالك فی رجل جعل الناس قنطرة يمرون عليها"

"اس شخص کا کیا حال پوچھتے ہو جس کی گردن کو لوگوں نے پل بنایا ہو، اور وہ اس پر سے گزرتے ہوں۔"

یاد رہے کہ امام محمدؒ جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں یہ وہ بزرگ ہیں جنہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے سارے فقہی احکام اپنی تصانیف کے ذریعہ ہم تک پہنچائے۔ ان کا احسان ہمارے سروں پر اتنا ہے کہ ساری عمر تک ہم ان کے احسان کا صلہ نہیں دے سکتے۔ اور ان کی لکھی ہوئی کتابیں کئی اُونٹوں کے بوجھ کے برابر تھیں۔

ہم نے سازش کو قبول کرلیا

بہرحال، یہ حضرات اہلِ زمانہ کا عرف اور ان کے معاملات معلوم کرنے کا خوب اہتمام فرمایا کرتے تھے تاکہ تصویرِ مسئلہ معلوم ہو۔ جب ایک سازش کے تحت دین کو بازاروں اور ایوانوں سے الگ کردیا گیا تو بجائے اس کے کہ ہم اس سازش کو ناکام بنانے کی فکر کرتے، ہم نے خود اسی صورتِ حال کو قبول کرلیا، وہ اس طرح کہ ہم نے اپنی معلومات، اپنی سوچ اور فکر کے دائرے کو محدود کردیا، جس نے ہم کو سمیٹ لیا، پھر اس سے باہر نکلنے کی ہم نے فکر نہیں کی۔ اس صورتِ حال کو ختم کیے بغیر ہم اپنے دین کو زندگی کے شعبوں میں برپا کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکتے، یعنی جب تک ہم ایک طرف یہ کوشش نہ کرلیں کہ ان معاملات کا صحیح ادراک ہوجائے، اور ان کا صحیح حکم معلوم ہوجائے، پھر تمام شعبہ

ہائے زندگی میں عملی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی جائے، اس وقت تک ہم انقلاب برپا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتے۔

تحقیق کے میدان میں اہلِ علم کی ذمہ داری

شاید یہ کہنے میں مبالغہ نہ ہو کہ ہمارا کام اس سلسلے میں اتنا ادھورا اور ناقص ہے کہ آج اگر بالفرض یہ کہہ دیا جائے کہ ساری حکومت تمہارے حوالے، تم حکومت چلاؤ، یعنی وزیر اعظم سے لے کر ادنیٰ وزیر تک اور تمام محکموں کے اعلیٰ افسر سے لے کر چپڑاسی تک تم آدمی مقرر کرو تو ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ ایک دو روز میں نہیں، ایک دو ہفتوں میں نہیں، ایک دو مہینوں میں یا ایک سال میں صورتِ حال بدل دیں ــــــ ہمیں مسائل کا علم اور ان کی تحقیق نہیں، اور جب تک مسائل کی تحقیق نہ ہو اس وقت تک ان کو نافذ کیسے کیا جائے گا۔ اس لئے ضروری ہے کہ اہلِ علم اس طرف متوجہ ہوں، یہ ان کی ذمہ داری اور وقت کی اہم ضرورت ہے، لیکن (معاذ اللہ) اس توجہ کے یہ معنی نہیں کہ کوئی تحریف کا کام شروع کر دیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ صحیح صورتِ حال معلوم کریں اور اس کے اوپر صحیح فقہی اصولوں کو منطبق کر کے اس کا حکم معلوم کر کے لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔

فقیہہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ متبادل راستہ نکالے

ایک فقیہہ کی صرف اتنی ہی ذمہ داری نہیں ہے کہ یہ کہہ دے کہ فلاں چیز حرام ہے، بلکہ ہمارے فقہاء کے کلام میں یہ نظر آتا ہے کہ جہاں کہہ دیا "حرام ہے" پھر یہ کہتے ہیں کہ اس کا متبادل راستہ یہ ہے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ قرآن نے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے کو بیان کیا ہے، ان سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی تھی۔

"اِنِّیْٓ اَرٰی سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ یَّاْکُلُھُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ"(۱)

تو حضرت یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتلائی، اور تعبیر میں جس نقصان کی اطلاع دی گئی تھی، اس سے بچنے کا طریقہ پہلے بتایا۔ چنانچہ فرمایا:

"قَالَ تَزْرَعُوْنَ سَبْعَ سِنِیْنَ دَاَبًا ۚ فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوْهُ فِیْ سُنْۢبُلِهٖ"(۲)

---

(۱) یوسف:۴۳۔
(۲) یوسف:۴۷۔

فقیہہ داعی بھی ہوتا ہے

فقیہہ محض فقیہہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ داعی بھی ہوتا ہے، اور داعی کا کام محض خشک قانونی کام نہیں ہوتا کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حلال اور یہ حرام ہے، بلکہ داعی کا کام یہ بھی ہے کہ وہ یہ بتائے کہ یہ حرام ہے، اور تمہارے لئے حلال راستہ یہ ہے۔

ہماری چھوٹی سی کوشش کا مقصد

حلال وحرام کا فیصلہ کر کے حرام کے مقابلے میں لوگوں کو جائز اور حلال راستہ بتانا، بحیثیت داعی فقیہہ کے فرائض میں داخل ہے، اور جب تک حالاتِ حاضرہ اور معاملاتِ جدیدہ کا علم نہ ہو، اس وقت تک یہ فریضہ ادا نہیں ہوسکتا، اس لئے میں نے یہ ایک چھوٹی سی کوشش کی ہے کہ اپنے علماء کرام کی خدمت میں معاملاتِ جدیدہ کی حقیقت اور صورت بیان کی جائے، اس دور میں کیا کیا معاملات کس طرح انجام دیئے جارہے ہیں، یہ بیان کیا جائے۔ اس کا مقصد اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ یہ فکر عام ہو جائے، اور ہمارے حلقے میں اس کے بارے میں گفتگو شروع ہو جائے، اور ان اہم مسائل کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔

میں نے اس کوچے میں بہت گرد چھانی ہے

میں نے اس کوچے میں بہت گرد کھائی ہے۔ اس لئے کہ میں اس کوچے میں اس وقت داخل ہو گیا تھا جبکہ کوئی اور عالم اس کوچے میں داخل نہیں ہوا تھا، اور میں اسی پریشانی کا شکار رہا جس کا شکار ہونا چاہئے تھا، اس لئے اصطلاحات اجنبی، اسلوب مختلف اور گفتگو کا انداز نیا، کتابیں اگر پڑھیں تو ان کے اندر کسی بات کا سر پیر سمجھ میں نہیں آتا، لیکن اس سب کے باوجود دماغ میں شروع سے ایک دھن تھی، اسی دھن کی وجہ سے بہت کتابیں پڑھیں، بہت لوگوں سے رجوع کرنا پڑا، سالہا سال کے بعد جا کر مربوط انداز میں کچھ باتیں سمجھ میں آئیں، اور ایک خلاصہ ذہن میں حاصل ہوا، وہ خلاصہ طالب علموں کے کام کی چیز ہے۔

اس کورس کی اہمیت کی تازہ مثال

ایک تازہ مثال میں آپ کو بتاتا ہوں جس سے آپ کو اس کام کی اہمیت، فائدہ اور ضرورت کا

اندازہ ہوگا۔ جس طرح ہم نے یہ چھوٹا سا کورس ترتیب دیا ہے اسی طرح ہم نے ایک چھوٹا سا مرکز ''مرکز الاقتصاد الاسلامی'' کے نام سے قائم کیا ہے۔ اس کے تحت تاجروں کے لئے ایک کورس حال ہی میں مسجد بیت المکرّم (گلشن اقبال) میں ہم نے منعقد کیا۔ مقصد یہ تھا کہ حلال وحرام سے متعلق جتنی لازمی معلومات ہیں وہ تاجروں کو بتائی جائیں اور موجودہ دور کے جو معاملات چل رہے ہیں، ان میں اُن کو شرعی احکام کے اندر رہ کر کیا کرنا چاہئے اس کی نشاندہی کی جائے۔ جب پہلی بار ہم یہ کورس کر رہے تھے تو لوگوں نے کہا کہ آپ کیا کرنے جارہے ہو؟ اپنی دکان اور کاروبار چھوڑ کر آپ کے پاس کون آئے گا؟ ہم نے کہا کہ جتنے بھی آجائیں۔ چونکہ لوگوں کے لئے مناسب انتظامات اور کھانے پینے کا بندوبست بھی کرنا تھا اس لئے چارسو روپے فی نفر فیس بھی مقرر کی۔

لوگوں کا جذبہ

ہمارے پاس صرف سو آدمیوں کی گنجائش تھی، اور اطلاع کے لئے ہم نے کوئی اشتہار یا اخبار میں خبر نہیں دی، زبانی لوگوں کو بتایا کہ ایسا کورس منعقد ہورہا ہے، اس کے باوجود پہلی مرتبہ ایک سوسات افراد نے پیسے جمع کرا کر اس میں داخلہ لیا۔ اور سب نے باقاعدہ سفارشیں کروائیں کہ ہمیں بھی داخلہ دے دیا جائے۔ یہاں تک کہ بعض لوگ جو امریکہ جارہے تھے اور ٹکٹ کرواچکے تھے اُنہوں نے اپنی سیٹیں منسوخ کروائیں اور اس کورس میں شریک ہوئے۔

مسلمان کے دل میں ابھی چنگاری باقی ہے

میں دنیا کے بہت سیمیناروں، مذاکروں اور اجلاسوں میں شرکت کرتا رہتا ہوں۔ مجھے علم ہے کہ لوگ سیمیناروں میں کتنے ذوق، شوق اور دلچسپی کا مظاہرہ کرتے ہیں ــــ عام طور پر یوں ہوتا ہے کہ پہلے گھنٹے میں مثلاً ۱۰۰٪ (سو فیصد) حاضری رہے گی، دوسرے گھنٹے میں ۹۰٪ (نوے فیصد) ہو جائے گی اور تیسرے گھنٹے میں ۷۰٪ (ستر فیصد) ہو جائے گی اور آخر لوگ اس طرح نظر آتے ہیں جیسے بھٹے میں کہیں کہیں کوئی دانہ نظر آتا ہے ــــ لیکن ہم نے جو سیمینار منعقد کیا وہاں لوگوں کی دلچسپی کا یہ عالم تھا کہ صبح نو بجے سے لے کر پہلے دن عصر تک اور دوسرے دن مغرب تک مسلسل بیٹھے رہے ــــ سوائے نماز اور کھانے کے وقفے کے ہمہ تن شوق اور پوری دلچسپی سے حصہ لیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان کے دل میں ابھی چنگاری ختم نہیں ہوئی، اس کو تھوڑی سی مہمیز کی ضرورت ہے، اگر اس کو صحیح راہنمائی صحیح طریقے سے میسر آجائے اور اس کو یہ پتہ چل جائے کہ مجھے یہاں سے صحیح راہنمائی مل

جائے گی تو آج بھی وہ آنے کو تیار ہے ___ کسی شاعر نے بڑی اچھی بات کہی ہے ؎

میرے طائرِ قفس کو نہیں باغباں سے رنجش
ملے گھر میں آب و دانہ تو یہ دام تک نہ پہنچے

اللہ تعالیٰ کے سامنے جواب دہی کا خوف

ڈر لگتا ہے کہ کہیں اللہ تبارکَ وتعالیٰ کے سامنے ہماری پوچھ نہ ہو جائے کہ یہ قوم شکاریوں کے جال میں جارہی تھی، تم نے ان کی فکر کیوں نہیں کی؟ مجھے اللہ تبارک وتعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ انشاء اللہ یہ صورتِ حال بدلے گی۔ یہ سازش کی پیداوار اور مصنوعی صورتحال ہے، حقیقی صورتحال نہیں ہے۔ ہماری تاریخ کی چودہ صدیاں اس صورت کی نفی کرتی ہیں۔ اس واسطے کہ اس پورے عرصے میں زندگی کے ہر گوشے میں علماء کا کردار راہنمائی کا کردار ادا کر رہا ہے ___ ہوسکتا ہے کہ ہم اپنی زندگی میں یہ تبدیلی نہ دیکھ سکیں، ہماری اولادیں، اولاد کی اولادیں دیکھیں، لیکن مبارک ہیں وہ جانیں جو اس کوشش میں صرف ہوں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی رحمت سے ہماری جانوں کو اس کام کے لئے قبول فرمائے، آمین۔

انقلاب کی راہ ہموار کرنے میں ہم حصہ دار بن جائیں

انقلاب آئے گا اس میں کوئی شک نہیں۔ نبی کریم سرورِ دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے:

"مثل امتی مثل المطر لا یدری آخرہ خیر ام اولہ."

''میری اُمت کی مثال بارش کی سی ہے، نہیں معلوم کہ اس کا پہلا حصہ زیادہ بہتر ہے یا آخری حصہ زیادہ بہتر ہے۔''

لیکن اس میں ہم حصہ دار بن جائیں، ہمارے ذریعے سے بھی اللہ تعالیٰ کوئی اینٹ رکھوا دے تو ہماری سعادت ہے۔ اگر ہم پیچھے ہٹ جائیں گے تو اللہ تعالیٰ کسی اور کو کھڑا کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمارا محتاج نہیں ہے۔

"وَاِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ."(۱)

''اگر تم پیچھے ہٹ گئے تو اللہ تعالیٰ تمہاری جگہ دوسری قوم لے آئیں گے، جو تمہاری طرح نہیں ہوگی۔''

---

(۱) محمد:۳۸۔

اور ایک وقت آئے گا کہ یہ مذاق اُڑانے والے اور نعرے لگانے والے، ان کی آوازیں بیٹھ جائیں گی، حلق خشک ہو جائیں گے اور انشاء اللہ دین کا کلمہ سر بلند ہو گا۔

جدید مقالات سے واقفیت ضروری ہے

اس درس میں ہماری تمام گفتگو فقہ المعاملات پر ہو گی۔ ہمارے ہاں ہند و پاکستان میں فقہ المعاملات پر فتاویٰ تو ہیں، لیکن کتابیں نہیں ہیں۔ عرب ممالک میں علماء نے اس موضوع پر بہت کام کیا ہے، ان میں ہر طرح کے لوگ ہیں۔ تجدد پسند بھی ہیں، اور آزاد بھی ہیں اور بعض صحیح الفکر اور متصلب بھی ہیں۔ میں نے ان حضرات کی کتابیں دار العلوم کے کتب خانے میں لا کر رکھنے کی کوشش کی ہے اور الحمد للہ، اب خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ میری گزارش یہی ہے کہ اہلِ علم کو اس کام سے واقفیت ہونی چاہئے، ان کی کتابوں کو دیکھا جائے اور ان کا مطالعہ کیا جائے۔

عربوں کے کام کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک موضوع کو لے کر اس پر پوری کتاب لکھ دیتے ہیں۔ مثلاً ''الخیار'' کے نام سے ایک کتاب لکھی، اس میں خیار عیب، خیار شرط، خیار رویت اور خیار تعیین وغیرہ تمام خیارات سے متعلق مباحث ذکر کر دیئے، اور اس کے تحت جتنے جدید مسائل آتے ہیں، ان پر بھی کلام کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی نے ''الغبن'' کے اُوپر کتاب لکھی کہ وہ کیا چیز ہوتی ہے؟ اس کی کیا حقیقت ہے، اور کسی نے ''التامین'' کے اُوپر کتاب لکھ دی وغیرہ وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ ہمارے لئے اس کام کو دنیا و آخرت کی سعادتوں کا ذریعہ بنائے اور ہماری اس کوشش کو قبول فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین

تجارت کی فضیلت

فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ ...... الى آخر السورة.(۱)

ترجمہ: پھر جب تمام ہو چکے نماز تو پھیل پڑو زمین میں اور ڈھونڈو فضل اللہ کا۔

(۱) سورۃ الجمعۃ ۱۰/۱۱۔

تجارت کی فضیلت

قرآن کریم میں بکثرت یہ تعبیر آئی ہے کہ اللہ کا فضل تلاش کرو، اس تعبیر کی تفسیر اکثر حضرات مفسرین نے یہ کی ہے کہ اس سے مراد تجارت ہے گویا تجارت کو ابتغاء فضل اللّٰہ سے تعبیر کیا ہے۔ اللہ کا فضل تلاش کرو اس سے تجارت کی فضیلت کی طرف اشارہ ہے، تجارت کو محض دنیاوی کام نہ سمجھو بلکہ یہ اللہ کے فضل کو تلاش کرنے کے مترادف ہے۔

قرآن میں مال و دولت کے لئے کلمۂ خیر اور قباحت کا استعمال

دوسری بات یہ ہے کہ قرآن کریم میں دنیا اور مال و دولت کے لئے بعض جگہ پر ایسے کلمات استعمال کیے گئے ہیں جو ان کی قباحت اور شناعت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً "اِنَّمَآ اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَۃٌ، وَمَا الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ" اور ان کے لئے تعریفی کلمات بھی ہیں۔ جیسے "وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ" (اور ڈھونڈو فضل اللہ کا) یعنی تجارتی نفع، اس کو فضل اللہ سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ اور بعض جگہ مال کے لئے خیر کا لفظ استعمال کیا گیا۔ جیسے "وَاِنَّہٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ" (اور آدمی محبت پر مال کی بہت پکا ہے) الخیر یہاں مال کے معنی میں ہے تو ایک ظاہر بین انسان کو بعض اوقات ان دونوں قسم کی تعبیرات میں تعارض و تضاد محسوس ہوتا ہے کہ ابھی تو کہہ رہے تھے کہ متاع الغرور یعنی دھوکہ کا سامان ہے اور ابھی کہہ رہے ہیں کہ فضل اللہ اور خیر ہے۔

حقیقت میں یہ تعارض نہیں بلکہ یہ بتانا منظور ہے کہ دنیاوی مال و اسباب جتنے بھی ہیں یہ انسان کی حقیقی منزل اور منزلِ مقصود نہیں، بلکہ منزلِ مقصود آخرت اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا ہے۔ اس دنیا میں زندہ رہنے کے لئے ان اسباب کی ضرورت ہے، ان کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا، لہٰذا انسان ان اسباب کو محض راستہ کا ایک مرحلہ سمجھ کر استعمال کرے، منزلِ مقصود قرار نہ دے تو اس وقت تک یہ خیر ہے، اور جب انسان ان کو منزلِ مقصود بنالیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس منزلِ مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ہر جائز و ناجائز طریقہ اختیار کرنا شروع کردیں تو یہ فتنہ اور متاع الغرور ہے۔ لہٰذا جب تک دنیا اور اس کے مال و اسباب محض وسائل کے طور پر استعمال ہوں اور جائز حدود میں استعمال کیا جائے تو اس وقت تک اللہ کا فضل اور خیر ہے۔ اور جب اس کی محبت دل میں گھر کر

جائے اور انسان اس کو منزلِ مقصود بنا لے اور اس کو حاصل کرنے کے لئے ہر جائز اور ناجائز طریقہ اختیار کرنا شروع کر دے تو وہ فتنہ اور متاع الغرور یعنی دھوکہ کا سامان ہے۔ (۱)

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"وَابْتَغِ فِيْ مَآ اٰتٰكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْاَرْضِ." (۲)

قارون اور اس کی دولت

یہ آیت کریمہ سورۃ قصص کی آیت ہے، اس آیت میں قارون کو خطاب کیا گیا ہے، یہ قارون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں بہت دولت مند شخص تھا، چنانچہ قارون کا خزانہ بہت مشہور ہے، یہ اتنا بڑا دولت مند تھا کہ اس کی دولت کی کثرت کو بیان کرتے ہوئے قرآن کریم نے فرمایا:

"اِنَّ مَفَاتِحَهٗ لَتَنُوْٓاُ بِالْعُصْبَةِ اُولِي الْقُوَّةِ" (۳)

یعنی اس کے خزانوں کی چابیاں بھی اتنی زیادہ تھیں کہ ایک بڑی جماعت مل کر ان چابیوں کو اُٹھا پاتی تھی۔ اس زمانے میں چابیاں بھی بڑی وزنی ہوا کرتی تھیں۔ پھر اس کے خزانے بہت پھیلے ہوئے تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واسطے سے اللہ تعالیٰ نے اس کو جو ہدایات دیں وہ اس آیتِ کریمہ میں بیان کی گئی ہیں جو میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی ہے۔ اگرچہ اس آیت میں براہِ راست خطاب تو قارون کو ہے، لیکن اس کے واسطے سے ہر اس شخص کو خطاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دولت سے نوازا ہو۔

قارون کو چار ہدایات

چنانچہ ارشاد فرمایا:

"وَابْتَغِ فِيْ مَآ اٰتٰكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْاَرْضِ."

یہ چار جملے ہیں۔ پہلے جملے میں فرمایا کہ جو کچھ اللہ تبارک وتعالیٰ نے تم کو (دولت) عطا فرمائی ہے اس کے ذریعہ آخرت کی فلاح و بہبود کو طلب کرو۔ دوسرے جملے میں فرمایا کہ (یہ نہ ہو کہ آخرت کی فلاح طلب کرنے کے لئے ساری دولت لٹا دو اور دنیا میں اپنے پاس دولت بالکل نہ رکھو بلکہ) دنیا کا

(۱) انعام الباری، ج۶،ص۱۷۔ (۲) سورۃ القصص:۷۷۔ (۳) سورۃ القصص:۷۶۔

جو حصہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے مقرر فرمایا ہے اس کو مت بھولو) اس کو اپنے پاس رکھو، اس کا حق ادا کرو) تیسرے جملے میں ارشاد فرمایا کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے تم پر (یہ دولت عطا کر کے) احسان کیا ہے، اسی طرح تم بھی دوسروں کے ساتھ احسان اور اچھائی کا معاملہ کرو۔ چوتھے جملے میں ارشاد فرمایا کہ اپنی اس دولت کے بل بوتے پر زمین میں فساد مت مچاؤ۔ (اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش مت کرو) اس آیت میں یہ چار ہدایات قارون کو دیں۔ لیکن ذرا غور سے دیکھا جائے تو یہ چار ہدایات ایک تاجر کے لئے، ایک صنعت کار کے لئے اور ایک ایسے مسلمان کے لئے جس کو اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کے اندر کچھ بھی عطا فرمایا ہو، ایک پورا نظامِ عمل پیش کر رہی ہیں۔

پہلی ہدایت

سب سے پہلی ہدایت یہ دی گئی کہ تم میں اور ایک غیر مسلم میں فرق یہ ہے کہ غیر مسلم جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، اس کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ دولت مجھے حاصل ہے، یہ سب میری قوتِ بازو کا کرشمہ ہے، میں نے اپنی محنت سے، اپنی صلاحیت سے اور اپنی جدوجہد سے اس کو کمایا اور حاصل کیا ہے، لہٰذا میں اس دولت کا بلاشرکتِ غیر مالک ہوں، اور کسی شخص کو میری دولت میں مداخلت کرنے کا حق حاصل نہیں۔ یہ دولت میری ہے، یہ مال میرا ہے، میں نے اپنی قوتِ بازو کے بل پر اسے کمایا ہے، اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر اس کو کمایا ہے، لہٰذا میں اس دولت کو کمانے کے طریقے میں بھی آزاد ہوں، اور اس کو خرچ کرنے کے طریقے میں بھی آزاد ہوں۔ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ میرے معاملات میں دخل اندازی کرے۔

قوم شعیبؑ اور سرمایہ دارانہ ذہنیت

حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیب علیہ السلام سے یہ کہا تھا کہ:

"اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا"(۱)

(یعنی یہ جو آپ ہمیں منع کر رہے ہیں کہ کم مت ناپو، کم مت تولو، انصاف سے کام لو، حلال و حرام کی فکر کرو، تو یہ آپ نے ہمارے معاشی مسائل میں کہاں سے دخل اندازی شروع کر دی۔ تم اگر نماز پڑھنا چاہو تو اپنے گھر جا کر نماز پڑھو) کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ ہم ان معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی ہمارے آباء و اجداد عبادت کیا کرتے تھے، یا ہمارا جو مال ہے اس میں ہم

---

(۱) سورۃ ہود: ۸۷۔

جو چاہیں کریں ـــــ حقیقت میں یہ سرمایہ دارانہ ذہنیت ہے کہ یہ مال ہمارا ہے، یہ دولت ہماری ہے، اس پر ہمارا سکہ چلے گا، تصرف ہمارا ہے، ہم جس طرح چاہیں گے کریں گے، جس طرح چاہیں گے کمائیں گے، اور جس طرح چاہیں گے خرچ کریں گے۔ حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی بھی یہی ذہنیت تھی۔ اس کی تردید میں یہ بات کہی گئی کہ جو دولت تمہارے پاس ہے یہ کلّی طور پر تمہاری نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ "(1)

آسمان و زمین میں جو کچھ ہے وہ اللہ کی ملکیت ہے، البتہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں عطا فرما دی ہے، اس لئے فرمایا: "مَا اٰتَاكَ اللّٰهُ" یعنی جو مال اللہ نے تمہیں دیا ہے اس کے ذریعہ آخرت طلب کرو، یہ نہیں فرمایا کہ "وابتغ فی مالك" اپنے مال کے ذریعہ آخرت طلب کرو۔

مال و دولت اللہ کی عطا ہے

لہٰذا پہلی بات یہ سمجھ لو کہ جو کچھ تمہارے پاس ہے، چاہے وہ نقد روپیہ ہو، چاہے وہ بینک بیلنس ہو، چاہے وہ صنعت ہو یا تجارت ہو، یہ سب اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔ بیشک اس کو حاصل کرنے میں تمہاری جدوجہد اور کوشش کو بھی دخل ہے، لیکن تمہاری یہ کوشش دولت حاصل کرنے کے لئے علتِ حقیقی کا درجہ نہیں رکھتی، اس لئے کہ کتنے لوگ ایسے ہیں جو محنت اور کوشش کرتے ہیں، مگر مال و دولت حاصل نہیں کر پاتے۔ کتنے لوگ ایسے ہیں جن کے پاس دولت ہے، لیکن محنت کے ذریعہ مزید دولت حاصل نہیں کر پاتے۔ یہ دولت اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔ لہٰذا یہ تصور ذہن سے نکال دو کہ یہ دولت تمہاری ہے، بلکہ یہ دولت اللہ کی ہے، اور اللہ نے اپنے فضل و کرم سے تمہیں عطا فرمائی ہے۔ اس آیت سے ایک ہدایت تو یہ دے دی۔

مسلم اور غیر مسلم میں تین فرق ہیں

مسلم اور غیر مسلم میں تین فرق ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ مسلمان اپنی دولت کو اللہ تعالیٰ کی عطا سمجھتا ہے، جبکہ غیر مسلم اس دولت کو اللہ تعالیٰ کی عطا نہیں سمجھتا، بلکہ اس دولت کو اپنی قوتِ بازو کا کرشمہ سمجھتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ وہ اس دولت کو آخرت کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائے، اور دولت کو حاصل کرنے اور اس کو خرچ کرنے میں ایسا طرزِ عمل اختیار کرے کہ کوئی کام

(1) سورۃ النساء: ۱۳۱۔

اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اس کے حکم کے خلاف نہ ہو، تاکہ یہ دنیا اس کے لئے دین کا ذریعہ بن جائے اور آخرت کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بن جائے۔ یہی دنیا ہے کہ اگر اس کے حصول میں انسان کی نیت درست ہو اور اللہ تعالیٰ کے عائد کیے ہوئے حلال وحرام کے احکام کی پابندی ہو تو یہی دنیا دین بن جاتی ہے، اور یہی دنیا آخرت کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ ایک مسلمان بھی کھاتا ہے اور کماتا ہے، اور ایک غیر مسلم بھی کھاتا ہے اور کماتا ہے، لیکن غیر مسلم کے دل میں نہ تو اللہ تعالیٰ کا تصور ہوتا ہے اور نہ اس کے احکام کی پابندی کا خیال ہوتا ہے، اور مسلمان کے دل میں یہ چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے یہ دنیا دین بنادی۔ اگر ایک تاجر اس نیت کے ساتھ تجارت کرے کہ میں دو وجہ سے تجارت کر رہا ہوں۔ ایک تو اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے میرے ذمے کچھ حقوق عائد کیے ہوئے ہیں۔ میرے نفس کے بھی کچھ حقوق ہیں، میرے بچوں کے میرے ذمہ کچھ حقوق ہیں، میری بیوی کے میرے ذمہ کچھ حقوق ہیں، ان حقوق کی ادائیگی کے لئے یہ تجارت کر رہا ہوں۔ دوسرے اس لئے میں تجارت کر رہا ہوں کہ اس تجارت کے ذریعہ میں معاشرے میں ایک چیز فراہم کرنے کا ذریعہ بن جاؤں، اور مناسب طریقے سے ان کی اشیاء ضرورت ان تک پہنچاؤں۔ اگر تجارت کرتے وقت دل میں یہ دو نیتیں موجود ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ حلال طریقے کو اختیار کرے اور حرام طریقے سے بچے تو پھر یہ ساری تجارت عبادت ہے۔

دوسری ہدایت

اب دل میں یہ خیال پیدا ہو سکتا تھا کہ اسلام نے ہماری تجارت کا راستہ بھی بند کر دیا اور یہ فرما دیا کہ بس آخرت ہی کو دیکھو، دنیا کو مت دیکھو، اور دنیا کے اندر اپنی ضروریات کا خیال نہ کرو۔ اس خیال کی تردید کے لئے قرآن کریم نے فوراً دوسرے جملے میں دوسری ہدایت یہ فرمائی کہ:

"وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا"

یعنی ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ تم دنیا کو بالکل چھوڑ کر بیٹھ جاؤ، بلکہ تمہارا دنیا کا جو حصہ ہے اس کو مت بھولو، اس کے لئے جائز اور حلال طریقے اختیار کرنے کی کوشش کرو۔

یہ دنیا ہی سب کچھ نہیں

لیکن قرآن کریم کے اندازِ بیان نے ایک بات اور واضح کر دی کہ تمہارا بنیادی مسئلہ اس زندگی کے اندر "معاش کا مسئلہ" نہیں۔ بیشک قرآن وحدیث میں اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ نے معاش کے

مسئلے کو تسلیم کیا ہے، لیکن یہ معاش کا مسئلہ تمہاری زندگی کا بنیادی مسئلہ نہیں ہے۔ ایک کافر اور مؤمن میں یہی فرق ہے کہ کافر اپنی ساری زندگی کا بنیادی مسئلہ اس کو سمجھتا ہے کہ میری پیدائش سے لے کر مرتے دم تک میرے کھانے کمانے کا کیا انتظام ہے، اس سے آگے اس کی سوچ اور فکر نہیں جاتی۔ لیکن ایک مسلمان کو قرآن وحدیث یہ تعلیم دیتے ہیں کہ بیشک معاشی سرگرمیوں کی تمہیں اجازت ہے، لیکن یہ تمہاری زندگی کا بنیادی مقصد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ زندگی تو خدا جانے کتنے دنوں کی ہے، آج بھی ختم ہوسکتی ہے، کل بھی ختم ہوسکتی ہے۔ ہر لمحے اس زندگی کے ختم ہونے کا امکان موجود ہے۔ آج تک کوئی انسان ایسا پیدا نہیں ہوا جس نے موت سے انکار کیا ہو۔ خدا کا انکار کرنے والے دنیا میں موجود ہیں لیکن موت سے انکار کرنے والا کوئی نہیں۔ اس دنیا سے ضرور جانا ہے۔ اور اگر تم مسلمان ہو تو یقیناً تمہارا یہ اعتقاد ہوگا کہ مرنے کے بعد ایک دوسری زندگی آنے والی ہے۔ وہ زندگی کبھی ختم ہونے والی نہیں، وہ ہمیشہ ہمیشہ کی زندگی ہوگی۔

کیا انسان ایک معاشی جانور ہے؟

ذرا سی عقل رکھنے والے انسان کو بھی یہ بات سوچنی چاہئے کہ اس کو اپنی جدوجہد اور اپنی زندگی کا بنیادی مقصد اس چند روزہ زندگی کو بنانا چاہئے یا اس آنے والی دائمی زندگی کو اپنا مقصد بنانا چاہئے؟ ایک مسلمان جو اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ کے احکام پر ایمان رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی زندگی کا بنیادی مقصد صرف کھا پی کر پورا نہیں ہو جاتا، صرف زیادہ سے زیادہ روپیہ پیسہ جمع کر کے پورا نہیں ہو جاتا، کیونکہ اگر ایسا ہو جائے تو پھر انسان اور جانور میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ انسان کی تعریف میں یہ جو کہا گیا ہے کہ انسان ایک معاشی جانور (Economic Animal) ہے، یہ تعریف درست نہیں، اس لئے کہ اگر انسان صرف "Economic Animal" ہوتا تو پھر انسان میں اور بیل، گدھے، کتے میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ اس لئے کہ یہ جانور کھانے پینے کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر انسان بھی صرف کھانے پینے کے لئے پیدا کیا گیا ہے تو انسان میں اور جانور میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ اللہ تعالیٰ نے سارے جانوروں کے لئے رزق کے دروازے کھولے ہیں، وہ بھی کھاتے پیتے ہیں، لیکن انسان کو جانوروں سے جو امتیاز عطا فرمایا ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل دی ہے، اور اس عقل کے ذریعہ وہ یہ سوچے کہ آئندہ آنے والی زندگی ایک دائمی زندگی ہے، اور وہ زندگی اس موجودہ زندگی پر فوقیت رکھتی ہے۔

بہر حال، اس دوسرے جملے میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ دنیا سے اپنا حصہ مت بھولو، لیکن یہ

یاد رکھو کہ زندگی کا اصل مقصود دارِ آخرت ہے۔ اور یہ جتنی معاشی سرگرمیاں ہیں، یہ راستے کی منزل ہیں، یہ خود منزلِ مقصود نہیں۔

تیسری ہدایت

پھر تیسرے جملے میں یہ ہدایت دی کہ:

"وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ"

یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے تمہیں یہ دولت عطا کر کے تم پر احسان کیا ہے، تم بھی دوسروں پر احسان کرو۔ اس آیت میں ایک طرف تو یہ بتا دیا کہ حلال و حرام میں فرق کرو، اور حرام کے ذریعہ مال حاصل نہ کرو، اور دوسری طرف یہ بھی بتا دیا کہ جو چیز حلال طریقے سے حاصل کی ہے، اس کے بارے میں بھی یہ مت سمجھو کہ میں اس کا بلا شرکتِ غیر مالک ہوں۔ بلکہ اس کے ذریعہ تم دوسروں پر احسان کا معاملہ کرو۔ اور احسان کرنے کے لئے زکوۃ اور صدقات و خیرات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔

چوتھی ہدایت

چوتھے جملے میں یہ ہدایت دی کہ:

"وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِى الْاَرْضِ"

زمین میں فساد مت پھیلاؤ، یعنی دولت کے بل بوتے پر دوسروں کے حقوق پر ڈاکہ مت ڈالو، دوسروں کے حقوق غصب مت کرو۔ اگر تم نے ان چار ہدایات پر عمل کر لیا تو تمہاری یہ دولت، تمہارا یہ سرمایہ اور تمہاری یہ معاشی سرگرمیاں تمہارے لئے مبارک ہیں۔ اور تم انبیاء، صدیقین اور شہداء کی فہرست میں شامل ہو۔ اور اگر تم نے ان ہدایات پر عمل نہ کیا تو پھر تمہاری ساری معاشی سرگرمیاں بیکار ہیں، اور آخرت میں اس کا نتیجہ سزا اور عذاب کی صورت میں سامنے آ جائے گا۔

تجارت دین بھی، دنیا بھی

یہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی کا خطاب ہے جو جناب یوسف غنی صاحب کے مکان واقع کلفٹن کراچی میں ہوا۔ اور جسے مولانا محمد عبداللہ میمن نے ضبط و ترتیب کے مراحل سے گزارا۔ اس خطاب کو معمولی اضافے کے بعد یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔ ۱۲ از مرتب عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تجارت دین بھی، دنیا بھی

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدًا عبده ورسوله.

اما بعد! فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ.
يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ. (۱)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: التاجر الصدوق الامين مع النبيين والصديقين والشهداء. (۲)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم التجار يحشرون يوم القيامة فجارًا الامن ما اتقى وبر وصدق آمنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبى الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين والحمد لله رب العالمين.

مسلمان کی زندگی کا بنیادی پتھر

بزرگانِ محترم و برادرانِ عزیز! پہلے بھی ایک مرتبہ بھائی امان اللہ صاحب کی دعوت پر میری یہاں حاضری ہو چکی ہے، اور یہ ان کی اور دوستوں کی محبت کی بات ہے کہ دوبارہ ایک ایسا اجتماع انہوں نے منعقد فرمایا۔ میرے ذہن میں یہ تھا کہ پچھلی مرتبہ جس طرح کچھ سوالات کیے گئے تھے، جن کا میری اپنی ناقص معلومات کی حد تک جو جواب بن پڑا، وہ دیا تھا۔ خیال یہ تھا کہ آج بھی اسی قسم کی مجلس ہوگی، کوئی تقریر یا بیان پیشِ نظر نہیں تھا۔ لیکن بھائی صاحب فرما رہے ہیں کہ ابتداء میں دین کی

(۱) سورۃ التوبہ: ۱۱۹۔ (۲) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی التجارۃ، حدیث نمبر ۱۲۰۹۔

اور ایمان ویقین کی باتیں ہو جائیں۔ تو دین کی بات بیان کرنے سے تو کبھی انکار نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ دین ایک مسلمان کی زندگی کا بنیادی پتھر ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اسی پتھر کو مضبوطی سے تھامنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

تاجروں کا حشر انبیاءؑ کے ساتھ

اس مجمع میں جو دوست واحباب موجود ہیں، ان میں سے اکثر کا تعلق چونکہ تجارت سے ہے، اس لئے اس وقت حضور اقدس ﷺ کی دو حدیثیں میرے ذہن میں آئیں۔ اور پھر قرآن کریم کی ایک آیت بھی میں نے تلاوت کی، جس سے ان دونوں حدیثوں کے مضمون کی وضاحت ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں حدیثیں بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن حقیقت میں متضاد نہیں ہیں۔ ایک حدیث میں نبی کریم سرورِ دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"التاجر الصدوق الامین مع النبیین والصدیقین والشھداء"

جو تاجر تجارت کے اندر سچائی اور امانت کو اختیار کرے تو وہ قیامت کے دن انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔ یہ تجارت جس کو ہم اور آپ دنیا کا ایک کام سمجھتے ہیں اور دل میں یہ خیال رہتا ہے کہ یہ تجارت ہم اپنے پیٹ کی خاطر کر رہے ہیں، اور اس کا بظاہر دین سے کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن نبی کریم ﷺ ارشاد فرما رہے ہیں کہ اگر تاجر میں دو باتیں پائی جائیں، ایک یہ کہ وہ صدوق ہو، اور امین ہو، صدوق کے لفظی معنی ہیں "سچا" اور امین کے معنی ہیں "امانت دار" اگر یہ دو صفتیں اس میں پائی جائیں تو قیامت کے دن وہ انبیاء کے ساتھ اُٹھایا جائے گا۔ ایک سچائی، اور ایک امانت۔

تاجروں کا حشر فاجروں کے ساتھ

اور دوسری حدیث جو بظاہر اس کے متضاد ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ عیدگاہ کی طرف نکلے، وہاں دیکھا کہ لوگ آپس میں خرید وفروخت کے اندر مشغول ہیں۔ آپ ﷺ نے ان کو مخاطب کر کے فرمایا: یا معشر التجار! آپ ﷺ کے الفاظ سن کر تمام تاجر آپ ﷺ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

"ان التجار یحشرون یوم القیامۃ فجارًا الا من اتقی وبر وصدق."

"تجار" قیامت کے دن فجار بنا کر اُٹھائے جائیں گے۔ "فجار" فاجر کی جمع ہے، یعنی فاسق و فاجر اور گناہ گار، جو اللہ تعالیٰ کی معصیتوں کا ارتکاب کرنے والا ہے، سوائے اس شخص کے جو تقوی اختیار

کرے، اور نیکی اختیار کرے، اور سچائی اختیار کرے۔

تاجروں کی دو قسمیں

یہ دونوں حدیثیں انجام کے لحاظ سے بظاہر متضاد نظر آتی ہیں کہ پہلی حدیث میں فرمایا کہ نبیوں کے ساتھ ہوں گے، صدیق اور شہداء کے ساتھ ہوں گے، اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ فساق اور فجار کے ساتھ ہوں گے، لیکن الفاظ کے ترجمہ ہی سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ حقیقت میں دونوں حدیثوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ بلکہ تاجروں کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو انبیاء اور صدیقین کے ساتھ ہوگی، اور ایک قسم وہ ہے جو فاجروں اور فاسقوں کے ساتھ ہوگی۔

اور دونوں قسموں میں فرق بیان کرنے کے لئے جو شرائط بیان فرمائیں وہ یہ ہیں کہ سچائی ہو، امانت ہو، تقوی ہو، نیکی ہو تو پھر وہ تاجر پہلی قسم میں داخل ہے اور اس کو انبیاء کے ساتھ اُٹھایا جائے گا۔ اور اگر یہ شرائط اس کے اندر نہ ہوں، بلکہ صرف پیسہ حاصل کرنا مقصود ہو، جس طرح بھی ممکن ہو، چاہے دوسرے کی جیب پر ڈاکہ ڈال کر ہو، دھوکہ دے کر ہو، فریب دے کر ہو، جھوٹ بول کر ہو، دغا دے کر ہو، کسی بھی طریقے سے ہو تو پھر وہ تاجر دوسری قسم میں داخل ہے کہ اس کو فاسقوں اور فاجروں کے ساتھ اُٹھایا جائے گا۔

تجارت جنت کا سبب یا جہنم کا سبب

اگر ان دونوں حدیثوں کو ہم ملا کر دیکھیں تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو تجارت ہم کر رہے ہیں؛ اگر ہم چاہیں تو اس تجارت کو جنت تک پہنچنے کا راستہ بنالیں، انبیاء علیہم السلام کے ساتھ حشر ہونے کا ذریعہ بنالیں، اور اگر چاہیں تو اسی تجارت کو جہنم کا راستہ بنالیں اور فساق فجار کے ساتھ حشر ہونے کا ذریعہ بنالیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اس دوسرے انجام سے ہمیں محفوظ رکھے۔ آمین

ہر کام میں دو زاویئے

اور یہ بات صرف تجارت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ دنیا کے جتنے کام ہیں، خواہ وہ ملازمت ہو، خواہ وہ تجارت ہو، خواہ وہ زراعت ہو، یا کوئی اور دنیا کا کام ہو، ان سب میں یہی بات ہے کہ اگر اس کو انسان ایک زاویئے سے اور ایک طریقے سے دیکھے تو وہ دنیا ہے، اور اگر دوسرے زاویئے سے دیکھے تو وہی دین بھی ہے۔

زاویۂ نگاہ بدل دیں

یہ دین درحقیقت صرف زاویۂ نگاہ کی تبدیلی کا نام ہے۔ اگر آپ وہی کام دوسرے زاویہ سے کریں، دوسری نیت سے کریں، دوسرے ارادے سے کریں، دوسرے نقطۂ نظر سے کریں تو وہی چیز جو بظاہر ٹھیٹ دنیاوی چیز نظر آ رہی تھی، دین بن جاتی ہے۔

کھانا کھانا عبادت ہے

اگر انسان کھانا کھا رہا ہے تو بظاہر انسان اپنی بھوک دور کرنے کے لئے کھانا کھا رہا ہے۔ لیکن اگر کھانا کھاتے وقت یہ نیت ہو کہ میرے نفس کا مجھ پر حق ہے، میری ذات کا، میرے وجود کا مجھ پر حق ہے، اور اس حق کی ادائیگی کے لئے میں یہ کھانا کھا رہا ہوں، اور اس لئے کھا رہا ہوں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی ایک نعمت ہے اور اس نعمت کا حق یہ ہے کہ میں اس کی طرف اشتیاق کا اظہار کروں، اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کر کے اس کو استعمال کروں، تو وہی کھانا جو بظاہر لذت حاصل کرنے کا ذریعہ تھا اور بظاہر بھوک دور کرنے کا ذریعہ تھا، پورا کھانا دین اور عبادت بن جائے گا۔

حضرت ایوب علیہ السلام اور سونے کی تتلیاں

لوگ سمجھتے ہیں کہ دین یہ ہے کہ دنیا چھوڑ کر کسی گوشے میں بیٹھ جاؤ اور اللہ اللہ کرو، بس یہی دین ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کا نام آپ نے سنا ہوگا۔ کون مسلمان ہے جو ان کے نام سے واقف نہیں ہے۔ بڑے زبردست پیغمبر اور بڑی ابتلا اور آزمائش سے گزرے ہیں۔ ان کا ایک واقعہ صحیح بخاری میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ وہ غسل کر رہے تھے، اور غسل کے دوران آسمان سے ان پر سونے کی تتلیوں کی بارش شروع ہوگئی، تو حضرت ایوب علیہ السلام غسل کو چھوڑ چھاڑ کر ان تتلیوں کو پکڑنے اور جمع کرنے میں لگ گئے۔ اس وقت اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام سے پوچھا کہ اے ایوب! کیا ہم نے تم کو پہلے ہی بے شمار نعمتیں نہیں دے رکھی ہیں؟ تمہاری ضروریات کا سارا انتظام کر رکھا ہے۔ ساری کفالت کر رکھی ہے۔ پھر بھی تمہیں حرص ہے، اور تتلیوں کو جمع کرنے کی طرف بھاگ رہے ہو؟ تو حضرت ایوب علیہ السلام نے کیا عجیب جواب دیا کہ اے پروردگار

"لاغنی بی عن برکتك"

جب آپ میرے اُوپر کوئی نعمت نازل فرمائیں تو یہ بات ادب کے خلاف ہے کہ میں اس سے بے نیازی کا اظہار کروں۔ جب آپ خود اپنے فضل سے یہ نعمت عطا فرمارہے ہیں تو اب اگر میں بیٹھا رہوں، اور یہ کہوں کہ مجھے یہ سونا چاندی نہیں چاہئے میں تو اس پر ٹھوکر مارتا ہوں تو یہ بے ادبی کی بات ہے۔ جب آپ دے رہے ہیں تو میرا یہ فرض ہے کہ میں اشتیاق کے ساتھ اس کو لوں، اس کی قدر پہچانوں اور اس کا شکر یہ ادا کروں۔ اس لئے میں آگے بڑھ کر ان کو جمع کر رہا ہوں۔ یہ ایک پیغمبر کی آزمائش تھی۔ ورنہ اگر کوئی عام قسم کا خشک دیندار ہوتا تو وہ یہ کہتا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں۔ میں تو اس دنیا کو ٹھوکر مارتا ہوں۔ لیکن وہ چونکہ حقیقت سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ یہی چیز اگر اس نقطۂ نظر سے حاصل کی جائے کہ میرے پروردگار کی دی ہوئی ہے، اور اس کی نعمت ہے، میں اس کی قدر پہچانوں، اس کا شکر ادا کروں، تو پھر یہ دنیا نہیں ہے، بلکہ یہ دین ہے۔ (۱)

نگاہ نعمت دینے والے کی طرف ہو

ہم لوگ پانچ بھائی تھے، اور سب برسرِ روزگار اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے تھے۔ کبھی کبھی عید وغیرہ کے موقع پر جب ہم اکٹھے ہوتے تو حضرت والد صاحب ہمیں بعض اوقات عیدی دیا کرتے تھے۔ وہ عیدی کبھی ۲۰ روپے، کبھی ۲۵ روپے اور کبھی ۳۰ روپے ہوتی۔ مجھے یاد ہے کہ جب والد صاحب ۲۵ روپے دیتے تو ہم کہتے کہ نہیں، ہم ۳۰ روپے لیں گے، اور جب وہ ۳۰ روپے دیتے تو ہم کہتے کہ نہیں، ہم ۳۵ روپے لیں گے، اور تقریباً یہ صورت ہر گھر میں ہوتی ہے کہ اولاد چاہے جوان ہو گئی ہو، برسرِ روزگار ہو گئی ہو، کمارہی ہو، لیکن اگر باپ دے رہا ہے تو اس سے مچل مچل کر مانگتے ہیں کہ اور دے دیں۔ اور اب وہ باپ کی طرف سے جو ۳۰ روپے دیئے گئے، اس کی کوئی حیثیت نہیں تھی، اس لئے کہ ہم میں سے ہر بھائی ہزاروں روپے کمانے والا تھا۔ لیکن پھر اس ۳۰ روپے کا شوق، رغبت، اشتیاق اور اس کو حاصل کرنے کے لئے بار بار مچلنا یہ سب کیوں تھا؟ بات دراصل یہ ہے کہ نگاہ اس روپے پر نہیں تھی کہ ۳۰ روپے مل رہے ہیں، بلکہ نگاہ اس دینے والے ہاتھ کی طرف تھی کہ وہ ۳۰ روپے کس دینے والے ہاتھ سے مل رہے ہیں۔ یہ ایک باپ کی طرف سے مل رہے ہیں، اور یہ ایک محبت کا اظہار ہے، یہ ایک شفقت کا اظہار ہے، یہ ایک نعمت کا اظہار ہے، لہٰذا اس کا ادب یہ ہے کہ اس کو اشتیاق کے ساتھ لیا جائے، اس کی قدر پہچانی جائے، چنانچہ اس کو خرچ نہیں کرتے تھے، بلکہ اُٹھا کر لفافے میں بند کر کے رکھ دیتے کہ یہ میرے باپ کے دیئے ہوئے ہیں۔ اگر وہی ۳۰ روپے کسی دوسرے آدمی کی طرف سے

(۱) رواہ البخاری، کتاب الغسل، باب من اغتسل عریانًا وحدہ فی الخلوۃ، حدیث نمبر ۲۷۹۔

ملیں اور انسان اس میں لالچ اور رغبت کا اظہار کرے اور اس سے کہے کہ مجھے ۳۰ روپے کے بجائے ۳۵ روپے دو، تو یہ شرافت اور مروّت کے خلاف ہے۔

اس کا نام تقویٰ ہے

دین درحقیقت زاویۂ نگاہ کی تبدیلی کا نام ہے۔ اور یہی زاویۂ نگاہ جب بدل جاتا ہے تو قرآن کی اصطلاح میں اسی کا نام تقویٰ ہے یعنی میں دنیا کے اندر جو کچھ کر رہا ہوں، چاہے کھا رہا ہوں، چاہے سو رہا ہوں، چاہے کما رہا ہوں، اللہ کے لئے کر رہا ہوں، اللہ کے احکام کے مطابق کر رہا ہوں، اللہ تعالیٰ کی مرضی پیشِ نظر رکھ کر کر رہا ہوں، یہی چیز اگر حاصل ہو جائے تو اسی کو تقویٰ کہتے ہیں۔ یہ تقویٰ اگر پیدا ہو جائے، اور پھر اس تقویٰ کے ساتھ تجارت کریں تو یہ تجارت دنیا نہیں، بلکہ یہ دین ہے، اور یہ جنت تک پہنچانے والی ہے، اور نبیوں کے ساتھ حشر کرانے والی ہے۔

صحبت سے تقویٰ حاصل ہوتا ہے

عموماً دل میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ تقویٰ کس طرح حاصل ہو؟ یہ زاویۂ نگاہ کس طرح بدلا جائے؟ تو اس کے جواب کے لئے میں نے شروع میں یہ آیت تلاوت کی تھی کہ:

"یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَکُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ"

اے ایمان والو! تقوی اختیار کرو اور قرآن کریم کا اصول یہ ہے کہ جب وہ کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس پر عمل کرنے کا راستہ بھی بتاتا ہے اور ایسا راستہ بتاتا ہے جو ہمارے اور آپ کے لئے آسان ہوتا ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے کہ وہ محض کسی کام کا حکم نہیں دیتے بلکہ ساتھ میں ہماری ضروریات، ہماری حاجتیں اور ہماری کمزوریوں کا احساس فرما کر ہمارے لئے آسان راستہ بھی بتاتے ہیں۔ تو تقویٰ حاصل کرنے کا آسان راستہ بتا دیا کہ "کونوا مع الصادقین" سچے لوگوں کی صحبت اختیار کرو، یہ صحبت جب تمہیں حاصل ہوگی تو اس کا بالآخر نتیجہ یہ ہوگا کہ تمہارے اندر خود تقویٰ پیدا ہو جائے گا۔ ویسے کتاب میں تقویٰ کی شرائط پڑھ کر تقویٰ اختیار کرنے کی کوشش کرو گے تو یہ راستہ بہت مشکل نظر آئے گا، لیکن قرآن نے اس کے حاصل کرنے کا آسان طریقہ یہ بتلا دیا کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کی دولت عطا فرمائی ہو دوسرے لفظوں میں جس کو صدق کی دولت حاصل ہو، اس کی صحبت اختیار کرلو۔ کیونکہ صحبت کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس شخص کی صحبت اختیار کی جاتی ہے، اس کا رنگ رفتہ رفتہ انسان پر چڑھ جاتا ہے۔

ہدایت کے لئے صرف کتاب کافی نہیں ہوتی

اور دین کو حاصل کرنے اور دین کو سمجھنے کا بھی یہی راستہ ہے۔ نبی کریم سرورِ دو عالم ﷺ اسی لئے تشریف لائے۔ ورنہ سیدھی بات تو یہ تھی کہ صرف قرآن کریم نازل کر دیا جاتا، اور مشرکینِ مکہ کا مطالبہ بھی یہی تھا کہ ہمارے اُوپر قرآن کریم کیوں نازل نہیں ہوتا؟ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مشکل نہیں تھا کہ وہ کتاب اس طرح نازل کر دیتے کہ جب لوگ صبح بیدار ہوتے تو ہر شخص بہت اچھا اور خوبصورت بائنڈنگ شدہ قرآن کریم اپنے سرہانے موجود پاتا، اور آسمان سے آواز آجاتی کہ یہ کتاب تمہارے لئے بھیج دی گئی ہے، اس پر عمل کرو تو یہ کام اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مشکل نہیں تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے کوئی کتاب رسول کے بغیر نہیں بھیجی، ہر کتاب کے ساتھ ایک رسول بھیجا ہے، رسول تو کتاب کے بغیر آئے ہیں، لیکن کتاب بغیر رسول کے نہیں آئی، کیوں؟ اس لئے کہ انسان کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے، اور اس کو کسی خاص رنگ پر ڈھالنے کے لئے صرف کتاب کبھی کافی نہیں ہوتی۔

صرف کتابیں پڑھ کر ڈاکٹر بننے کا نتیجہ

اگر کوئی شخص چاہے کہ میں میڈیکل سائنس کی کتاب پڑھ کر ڈاکٹر بن جاؤں، اور پھر اس نے وہ کتاب پڑھ لی، اور اس کو سمجھ بھی لیا، اور اس کے بعد اس نے ڈاکٹری اور علاج شروع کر دیا تو سوائے قبرستان آباد کرنے کے وہ کوئی خدمت انجام نہیں دے سکتا۔ جب تک وہ کسی ڈاکٹر کی صحبت اختیار نہ کرے، اور اس کے ساتھ کچھ مدت تک رہ کر کام نہ کرے، اس وقت تک وہ ڈاکٹر نہیں بن سکتا، اور میں تو آگے بڑھ کر کہتا ہوں کہ بازار میں کھانا پکانے کی کتابیں موجود ہیں، جس میں کھانا پکانے کی ترکیبیں لکھی ہوئی ہیں، پلاؤ اس طرح بنتا ہے، بریانی اس طرح بنتی ہے، قورمہ ایسے بنتا ہے۔ اب اگر ایک شخص صرف وہ کتاب اپنے سامنے رکھ کر بریانی بنانا چاہے گا تو خدا جانے وہ کیا ملغوبہ تیار کرے گا۔ جب تک کہ کسی ماہر کے ساتھ رہ کر اس کی ٹریننگ حاصل نہ کی ہو، اور اس کو سمجھا نہ ہو، اس وقت تک وہ بریانی تیار نہیں کر سکتا۔

متقی کی صحبت اختیار کرو

یہی معاملہ دین کا ہے کہ صرف کتاب انسان کو کسی دینی رنگ میں ڈھالنے کے لئے کافی نہیں ہوتی جب تک کہ کوئی معلم اور مربی اس کے ساتھ نہ ہو۔ اس واسطے انبیاء علیہم السلام کو بھیجا گیا اور انبیاء

علیہم السلام کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ مرتبہ حاصل ہوا۔ صحابہ کے کیا معنی ہیں؟ صحابہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اُٹھائی۔ اُنہوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے حاصل کیا، پھر اسی طرح تابعین نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی صحبت سے اور تبع تابعین نے تابعین کی صحبت سے حاصل کیا تو جو کچھ دین ہم تک پہنچا ہے وہ صحبت کے ذریعہ پہنچا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے بھی تقویٰ حاصل کرنے کا راستہ یہ بتا دیا کہ اگر تقویٰ حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کا آسان راستہ یہ ہے کہ کسی متقی کی صحبت اختیار کرو، اور پھر اس صحبت کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ تمہارے اندر بھی وہ تقویٰ پیدا فرما دیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اس کی حقیقت سمجھ کر اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

مسلمان تاجر کا خاصہ

فرمایا کہ:

"فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"(۱)

ترجمہ: پھر جب تمام ہو چکے نماز تو پھیل پڑو زمین میں اور ڈھونڈو فضل اللہ کا۔

یعنی اللہ کا فضل تلاش کرو، تجارت کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو۔ تجارت کر رہے ہو تو بھی ذکر اللہ جاری رہنا چاہئے۔ کیونکہ اگر تجارت میں اللہ کی یاد فراموش ہوگئی اللہ کا ذکر نہ رہا تو وہ تجارت تمہارے دل میں گھس کر تمہاری کشتی کو ڈبو دے گی۔ اس واسطے وابتغوا من فضل اللّٰہ کے ساتھ واذکروا اللّٰہ کثیرا لاحقہ لگا دیا کہ تجارت کے ساتھ بھی اللہ کی یاد ہونی چاہئے۔ یہ نہ ہو کہ "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَآ اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ"(۲)

یعنی مال و دولت اور اہل و عیال تمہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل نہ کر دیں۔

مسلمان تاجر کا خاصہ یہ ہے کہ وہ تجارت بھی کر رہا ہے لیکن ع

دست بکار و دل بیار

یعنی ہاتھ تو کام میں لگ رہا ہے لیکن دل اللہ کی یاد میں لگا ہوا ہے۔ اسی کی صوفیائے کرام مشق کراتے ہیں۔ اور تصوف اسی کا نام ہے کہ تجارت بھی کرو، اور زیادہ سے زیادہ ذکر اللہ بھی کرو۔ اب یہ کیسے کریں اور اس کی عادت کیسے ڈالیں؟ تو صوفیائے کرام اسی فن کو سکھاتے ہیں کہ تم تجارت بھی کر رہے ہو گے اور اللہ کا ذکر بھی جاری رکھو گے۔

میرے دادا حضرت مولانا محمد یاسین صاحبؒ دارالعلوم دیوبند کے ہم عمر تھے، یعنی جس سال

(۱) سورۃ الجمعۃ ۱۰:۱۱۔ (۲) سورۃ المنافقون: ۹۔

پتہ چل گیا کہ یہ بے روزگار ہے تو اس کا ایک الاؤنس جاری کر دیتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ جب تک وہ بے روزگار ہے تو بھوکا نہ مرے بلکہ اس کو ایک وظیفہ ملتا رہے اور اگر وہ معذور نہیں ہے تو روزگار کی تلاش میں لگا رہے، کوشش کرتا رہے اور جب روزگار مل جائے تو اپنا روزگار خود سنبھالے اور اگر معذور ہے تو وظیفہ ملتا رہتا ہے۔

اب ہمارے مسلمان بھائیوں کی ایک بڑی تعداد وہاں پر ہے، اس نے اپنے آپ کو بے روزگار ظاہر کر کے وہ ایک الاؤنس جاری کروا رکھا ہے اور بہت سے ایسے ہیں کہتے ہیں جب آرام سے گھر پر مل رہا ہے تو کمانے کی کیا ضرورت ہے اور بعض ایسے ہیں کہ جن کو روزگار ملا ہوا ہے یعنی چوری چھپے روزگار بھی کر رہے ہیں اور وہ الاؤنس بھی لے رہے ہیں اور حد تو یہ ہے کہ ائمہ مساجد یہ کام کر رہے ہیں اور اس کی دلیل یہ بنالی ہے کہ یہ تو کافر لوگ ہیں، ان سے پیسے وصول کرنا ثواب ہے، لہٰذا ہم یہ پیسے وصول کریں گے۔ امامت کے پیسے بھی مل رہے ہیں اور ٹیوشن بھی چلا رہے ہیں اور ساتھ میں بے روزگاری الاؤنس بھی لے رہے ہیں۔ (۱)

آج کل کے تاجر

آج کے تاجروں میں اور پہلے کے تاجروں میں اتنا فرق تھا کہ اس وقت کے جو تاجر تھے اُنہوں نے تاویل اور توریہ سے کام لیا تھا کہ باڑوں کے نام رکھ دیئے خراسان اور بجستان، تو کم از کم اتنا خیال تھا کہ شرعی جھوٹ نہ ہو، اس وقت اتنا لحاظ تھا کہ شرعی جھوٹ بولنا بُری بات ہے، لہٰذا تھوڑا سا حیلہ اختیار کر لو، لیکن اب العیاذ باللہ یہ قصہ بھی ختم ہو گیا اور اس تکلف کی بھی حاجت نہیں رہی، لہٰذا پاکستان کے کپڑے پر جاپان کا لیبل لگا دیا، سامان پر چائنا اور امریکہ کا لیبل لگا دیا۔ (۲)

بیع و شراء کے وقت نرمی کی فضیلت

"عن ابی هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
ان الله يحب سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء." (۳)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو اور دَین ادا کرنے

(۱) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰۔
(۲) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۳۲، ۱۳۳۔
(۳) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۱۲۴۰۔

کو کھڑا ہوا چھوڑ دیتے ہیں، تو یہاں تجارت بھی ہے اور لہو بھی ہے۔ (۱)

لہو کی وضاحت

بعض حضرات نے فرمایا کہ ''لہو'' کا لفظ تجارت کے لئے ہی استعمال کیا گیا ہے کیونکہ تجارت انسان کو ذکر اللہ سے غافل کر دیتی ہے اس لئے وہ لہو بن جاتی ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ لہو سے مراد یہ ہے کہ جو لوگ سامانِ تجارت لے کر آئے تھے ان کے ساتھ ڈھول ڈھما کا بھی تھا تو وہ تجارت بھی تھی اور ساتھ لہو بھی تھا، اس لئے دونوں کا ذکر فرمایا۔ (۲)

الیھا کی ضمیر مفرد ہونے کی وجہ

الیھا میں ضمیر صرف تجارت کی طرف لوٹائی ہے ورنہ الیھما کہتے لیکن ضمیر مفرد کی لائے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان کا مقصودِ اصلی تجارت کے لئے جانا تھا نہ کہ لہو کے واسطے تھا بلکہ لہو ضمنی طور پر تھا۔

''وَتَرَكُوْكَ قَآئِمًا ؕ قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ''

ابھی تو کہہ رہے تھے ''من فضل اللہ'' اور اب فرما رہے ہیں ''مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ'' وہی بات آگئی کہ جب تک وہ تجارت تمہیں اللہ کے ذکر اور اس کے حکم سے غافل نہیں کر رہی تھی تو وہ فضل اللہ تھا لیکن جب اس نے غافل کر دیا تو ''مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ'' بن گیا۔ اگر یہ اندیشہ ہو کہ اگر اللہ کے حکم پر عمل کریں گے تو العیاذ باللہ اس سے ہمارا نقصان ہو جائے گا تو یہ وہم شیطان کی طرف سے ہے، یہ دل سے نکال دو کیونکہ واللہ خیر الرازقین، اللہ تعالیٰ سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔ (۳)

دنیا میں تاجروں کے ذریعے اشاعتِ اسلام

دنیا کے بہت سے حصوں میں تاجروں کے ذریعے اسلام پھیلا، کیونکہ اس کے لئے باقاعدہ کوئی جماعت نہیں گئی تھی کہ جو جا کے لوگوں کو دعوت دے، تاجر تھے، تجارت کرنے گئے تھے، لوگوں نے ان کے تجارتی معاملات کو دیکھا اور مشاہدہ کیا کہ یہ کیسے با اخلاق لوگ ہیں، ان کو دیکھ کر مسلمان ہوئے۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۱۲۲/۵، ۱۲۴۔ (۲) ایضاً۔

(۳) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۷۲ تا ۷۵۔

آج مسلمان چلا جائے تو لوگ ڈرتے ہیں کہ اس کے ساتھ معاملہ کیسے کریں، دھوکہ یہ دے گا، فریب یہ کرے گا، جھوٹ یہ بولے گا، بدعنوانیوں کا ارتکاب یہ کرے گا اور جو باتیں ہماری تھیں وہ غیر مسلموں نے اپنالیں۔

تو اس کے نتیجے میں اللہ نے دنیا میں ان کو کم از کم فروغ دے دیا۔ اب بھی امریکہ میں یہ صورتحال ہے کہ آپ ایک دکان سے کوئی سودا خریدنے کے لئے گئے، ہفتہ گزر گیا، ایک ہفتہ گزرنے کے بعد آپ دکاندار کے پاس جائیں اور اس سے کہیں کہ بھائی یہ جو سیٹ میں نے لیا تھا یہ میرے گھر والوں کو پسند نہیں آیا۔ اگر اس چیز میں کوئی نقص پیدا نہ ہوا ہو تو کہتے ہیں لاؤ کوئی بات نہیں واپس کرلیں گے۔

حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ "من اقال نادما بیعته اقال اللّٰه عثرته یوم القیامة."[1] ہمارے ہاں اگر واپس کرنے کے لئے لے جائے تو جھگڑا ہو جائے گا جبکہ وہ واپس کر لیتے ہیں۔

اصول پسند تاجر

امریکہ سے پاکستان ٹیلیفون کیا اور آپ نے ایک ڈیڑھ منٹ بات کی، اس کے بعد ایکسچینج کو فون کردیں کہ میں نے فلاں نمبر پر فون کرنا چاہا تھا، مجھے رانگ نمبر مل گیا، جس نمبر کو میں چاہ رہا تھا وہ نمبر نہیں ملا تو کہتے ہیں کوئی بات نہیں، ہم آپ کے بل سے یہ کال کاٹ دیں گے۔

اب ہمارے پاکستانی بھائی پہنچ گئے تو انہوں نے ٹائپ رائٹر خریدا، مہینے بھر اس کو استعمال کیا، اس سے اپنا کام نکالا، ایک مہینے کے بعد جا کر کہا کہ پسند نہیں آیا لہٰذا واپس لے لیں۔ شروع شروع میں اُنہوں نے واپس لے لیا، لیکن دیکھا کہ لوگوں نے یہ کاروبار ہی بنالیا تو اب یہ معاملہ ختم کردیا۔

ایک واقعہ

میرے ساتھ ایک واقعہ پیش آیا۔ میں لندن سے کراچی واپس آرہا تھا اور لندن کا جو ہیتھرو ائیرپورٹ ہے وہاں ائیرپورٹ پر بہت بڑا بازار ہے، مختلف اسٹال وغیرہ لگے رہتے ہیں، اس میں دنیا کی مشہور کتاب ''انسائیکلوپیڈیا آف بریٹانیکا'' کا اسٹال لگا ہوا تھا، میں وہاں کتابیں دیکھنے لگا تو مجھے ایک کتاب نظر آئی جس کی بہت عرصے سے میں تلاش میں تھا، اس کا نام ''گریٹ بکس'' ہے، انگریزی

(۱) باب جواز الاقالة وفضلها، اعلاء السنن، ج۱۴، ص۲۲۰۔

میں پینسٹھ ۶۵ جلدوں میں ہے، اس کتاب میں ''ارسطو'' سے لے کر ''برٹرینڈرسل'' تک جو بھی قریب میں فلسفی گزرا ہے یعنی تمام فلسفیوں اور تمام بڑے بڑے مفکرین کی اہم ترین کتابیں جمع کر دیں اور سب کے انگریزی ترجمے اس کتاب میں موجود ہیں۔ میں وہ کتاب اسٹال پر دیکھنے لگا۔ اسٹال پر جو آدمی (Shop Keeper) یعنی دکاندار کھڑا تھا، کہنے لگا کہ کیا آپ یہ کتاب لینا چاہتے ہیں اور کیا آپ کے پاس ''انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا'' پہلے سے موجود ہے؟ میں نے کہا: جی ہاں لینا چاہتا ہوں اور پہلے سے موجود بھی ہے۔ اگر آپ کے پاس پہلے سے ''انسائیکلوپیڈیا'' موجود ہے تو آپ کو ہم یہ پچاس فیصد رعایت میں دے دیں گے یعنی جو اصل قیمت ہے اس کی آدھی قیمت پر دے دیں گے۔ میں نے کہا کہ میرے پاس ہے تو سہی لیکن کوئی ثبوت نہیں ہے جس سے ثابت کروں کہ میرے پاس ہے۔

دکاندار نے کہا کہ ثبوت کو چھوڑیں! بس آپ نے کہہ دیا ہے کہ ''ہے'' تو بس آپ پچاس فیصد کے حقدار ہیں۔ اب میں نے حساب لگایا کہ پچاس فیصد رعایت کے ساتھ کتنے پیسے بنیں گے تو پچاس فیصد رعایت کے ساتھ وہ تقریباً پاکستانی چالیس ہزار روپے بن رہے تھے۔ مجھے اپنے دارالعلوم کے لئے خریدنی تھی، دارالعلوم ہی کے لئے ''بریٹانیکا'' پہلے بھی موجود تھی۔

میں نے کہا کہ میں تو اب جا رہا ہوں، یہ کتاب میرے پاس کیسے آئے گی؟ دکاندار نے کہا کہ آپ فارم بھر دیجئے، ہم یہ کتاب آپ کو جہاز سے بھیج دیں گے۔ جب میں نے وہ فارم بھر دیا تو دکاندار کہنے لگا کہ آپ اپنا کریڈٹ کارڈ کا نمبر دے کر دستخط کر دیجئے۔

تو میں ذرا ٹھٹکا کہ دستخط کروں یا نہ کروں اس لئے کہ دستخط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ادائیگی ہو گئی، وہ چاہے تو اسی وقت جا کر فوراً پیسے نکلوا سکتا ہے۔ مگر مجھے غیرت آئی کہ اس نے میری زبان پر اعتبار کیا اور میں یہ کہوں کہ نہیں میں نہیں کرتا، لہٰذا میں نے دستخط کر دیئے۔ میرے دل میں ایک خیال آیا اور میں نے کہا کہ دیکھو یہاں آپ مجھے پچاس فیصد رعایت پر دے رہے ہیں لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے بلکہ کئی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ میں نے یہاں سے کتابیں بہت رعایت سے خریدیں اور دستخط کرنے کے بعد پاکستان جا کر مجھے اس سے بھی سستی مل گئیں، لوگ پتہ نہیں کس کس طرح منگوا لیتے ہیں اور سستی بیچ دیتے ہیں تو مجھے اس بات کا احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کہ پاکستان میں مجھے اس سے سستی مل جائے!

دکاندار نے کہا کہ اچھا کوئی بات نہیں، آپ جا کے پاکستان میں معلوم کر لیجئے اگر آپ کو سستی مل رہی ہوں گی تو ہمارا یہ آرڈر کینسل کر دیجئے گا اور اگر نہ ملے تو ہم آپ کو بھیج دیں گے۔

میں نے کہا کہ آپ کو کیسے بتاؤں گا؟ تو دکاندار کہنے لگا کہ آپ کو تحقیق کرنے میں کتنے دن

لگیں گے، کیا آپ چار پانچ دن یعنی بدھ کے دن تک پتہ لگا سکیں گے؟

میں نے کہا: ہاں ان شاء اللہ۔

دکاندار نے کہا کہ میں بدھ کے دن بارہ بجے آپ کو فون کر کے پوچھوں گا کہ آپ کو سستی مل گئی کہ نہیں، اگر مل گئی ہو تو میں آرڈر کینسل کر دوں گا اور اگر نہیں ملی ہوگی تو پھر روانہ کر دوں گا۔

تو اس نے حجت ہی نہیں چھوڑی، لہٰذا میں نے کہا کہ اچھا بھائی ٹھیک ہے اور میں نے دستخط کر دیئے اور فارم ان کو دے دیا، لیکن سارے راستے مجھے خیال آتا رہا کہ میں دستخط کر کے آ گیا ہوں، اب وہ چاہے تو اسی وقت جا کر بلا تاخیر چالیس ہزار روپے بینک سے وصول کر لے، یعنی دل میں دغدغہ لگا رہا کہ اس میں تاخیر ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، لہٰذا یہاں کراچی پہنچ کر میں نے دو کام کیے۔

ایک کام یہ کیا کہ امریکن ایکسپریس میں جو کریڈٹ کارڈ کی کمپنی تھی اس کو خط لکھا کہ میں اس طرح دستخط کر کے آیا ہوں لیکن اس کی پیمنٹ (ادائیگی) اس وقت تک نہ کریں جب تک کہ میں دوبارہ آپ سے نہ کہوں۔

اور دوسرا کام یہ کیا کہ ایک آدمی کو بھیجا کہ یہ کتاب دیکھ کر آؤ، اگر مل جائے تو لے آؤ، میں پہلے یہاں تلاش کر رہا تھا لیکن مجھے ملتی نہیں تھی۔ ایسا ہوا کہ اس نے جا کر تلاش کی تو صدر کی ایک دکان میں یہ کتاب مل گئی اور سستی مل گئی یعنی وہاں چالیس ہزار میں پڑ رہی تھی یہاں تیس ہزار میں مل گئی جبکہ وہ پچاس فیصد رعایت کرنے کے بعد تھی۔ اب میرا دل اور پریشان ہوا، اللہ کا کرنا کہ یہاں سستی مل رہی ہے اور اس نے کہا تھا کہ بدھ کے دن میں فون کروں گا، خدا جانے فون کرے نہ کرے! لہٰذا میں نے احتیاطاً خط بھی لکھ دیا کہ بھائی یہاں مل گئی ہے، ٹھیک بدھ کا دن تھا اور بارہ بجے دوپہر کا وقت تھا، اس کا فون آیا۔

دکاندار نے فون پر کہا کہ بتایئے آپ نے کتاب دیکھ لی، معلومات کر لیں؟ میں نے کہا: جی ہاں کر لی ہیں اور مجھے یہاں سستی مل گئی ہے۔ تو وہ کہنے لگا کہ آپ کو سستی مل گئی، میں آپ کا آرڈر کینسل کر دوں؟ میں نے کہا: جی ہاں۔ اس پر دکاندار نے کہا کہ میں آرڈر کینسل کر رہا ہوں اور آپ نے جو فارم پُر کیا تھا اس کو پھاڑ رہا ہوں۔ اچھا ہوا کہ آپ کو سستی مل گئی، ہم آپ کو مبارکباد دیتے ہیں۔

چار پانچ دن بعد اس کا خط آیا کہ ہمیں اس بات کی خوشی ہے کہ وہ کتاب آپ کو کم قیمت پر مل گئی لیکن افسوس ضرور ہے کہ ہمیں آپ کی خدمت کا موقع نہیں مل سکا لیکن وہ کتاب آپ کو مل گئی، آپ کا مقصد حاصل ہو گیا آپ کو مبارکباد دیتے ہیں اور اس بات کی توقع رکھتے ہیں کہ آئندہ بھی آپ ہمارے ساتھ رابطہ قائم رکھیں گے۔

ایک پیسے کا اس کو فائدہ نہیں ہوا، فون لندن سے کراچی اپنے خرچے پر کیا، پھر خط بھی بھیج رہا ہے!

ہم ان کو گالیاں والیاں بہت دیتے ہیں اور وہ اُن اسلامی اخلاق کا مظاہرہ کرتے ہیں جو ہم چھوڑ چکے ہیں۔ بہرحال کفر کی وجہ سے ان سے نفرت ہونی بھی چاہئے لیکن اُنہوں نے بعض وہ اعمال اپنا لیے ہیں جو درحقیقت ہمارے اپنے اسلامی تعلیمات کے اعمال تھے۔ اس کے نتیجے میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کو فروغ دیا۔

حق میں سرنگوں اور باطل میں اُبھرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے

میرے والد ماجدؒ (اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے) ایک بڑی یاد رکھنے کی اور بڑی زرّیں بات فرمایا کرتے تھے کہ باطل کے اندر تو اُبھرنے کی صلاحیت نہیں ہے، ان الباطل کان زھوقا، لیکن اگر کبھی دیکھو کہ کوئی باطل پرست اُبھر رہے ہیں تو سمجھو کہ کوئی حق والی چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے جس نے اس کو اُبھار دیا ہے کیونکہ باطل میں تو اُبھرنے کی طاقت تھی ہی نہیں، حق چیز لگ گئی اس نے اُبھار دیا۔

اور حق میں صلاحیت سرنگوں ہونے کی نہیں، جاء الحق وزھق الباطل، تو جب حق اور باطل کا مقابلہ ہو تو ہمیشہ حق کو غالب ہونا ہے، اس میں صلاحیت نیچے جانے کی نہیں ہے۔ اگر کبھی دیکھو کہ حق والی قوم نیچے جا رہی ہے تو سمجھ لو کہ کوئی باطل چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے جس نے اس کو گرایا ہے۔ یہ بڑی کانٹے کی بات ہے۔

ہمارے ساتھ ان کے یہ سب باطل لگ گئے اور ان اقوام نے ان حق باتوں کو اپنا لیا ہے۔ تو اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے کم از کم دنیا میں تو اس کا بدلہ ان کو دیا کہ دنیا کے اندر ان کو فروغ حاصل ہوا، ترقی ملی، عزت ملی، لیکن آخرت میں معاملہ تو اور ہی معیار پر ہوتا ہے۔ یعنی وہاں کا معاملہ دوسرے معیار کا ہے، لہٰذا وہاں کا معاملہ تو وہاں ہوگا لیکن دنیا کے اندر ان کو جو ترقی مل رہی ہے اور ہم جو نیچے گر رہے ہیں اس کے اسباب یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ دنیا دارالاسباب بنائی، اُنہوں نے یہ اخلاق اختیار کیے تو ان اخلاق کے اختیار کرنے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے تجارت کو فروغ دیا، صنعت کو فروغ دیا اور سیاست میں فروغ دیا اور تم نے یہ چیزیں اور نبی کریم ﷺ کے ارشادات چھوڑ دیئے لہٰذا اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں ہمارے پٹائی کرا دیتے ہیں۔ روز پٹائی ہوتی ہے۔

برطانیہ میں ایک بے روزگاری الاؤنس ہوتا ہے یعنی کوئی آدمی بے روزگار ہوگیا اور حکومت کو

پتہ چل گیا کہ یہ بے روزگار ہے تو اس کا ایک الاؤنس جاری کر دیتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ جب تک وہ بے روزگار ہے تو بھوکا نہ مرے بلکہ اس کو ایک وظیفہ ملتا رہے اور اگر وہ معذور نہیں ہے تو روزگار کی تلاش میں لگا رہے، کوشش کرتا رہے اور جب روزگار مل جائے تو اپنا روزگار خود سنبھالے اور اگر معذور ہے تو وظیفہ ملتا رہتا ہے۔

اب ہمارے مسلمان بھائیوں کی ایک بڑی تعداد وہاں پر ہے، اس نے اپنے آپ کو بے روزگار ظاہر کر کے وہ ایک الاؤنس جاری کروا رکھا ہے اور بہت سے ایسے ہیں کہتے ہیں جب آرام سے گھر پر مل رہا ہے تو کمانے کی کیا ضرورت ہے اور بعض ایسے ہیں کہ جن کو روزگار ملا ہوا ہے یعنی چوری چھپے روزگار بھی کر رہے ہیں اور وہ الاؤنس بھی لے رہے ہیں اور حد تو یہ ہے کہ ائمہ مساجد یہ کام کر رہے ہیں اور اس کی دلیل یہ بنالی ہے کہ یہ تو کافر لوگ ہیں، ان سے پیسے وصول کرنا ثواب ہے، لہٰذا ہم یہ پیسے وصول کریں گے۔ امامت کے پیسے بھی مل رہے ہیں اور ٹیوشن بھی چلا رہے ہیں اور ساتھ میں بے روزگاری الاؤنس بھی لے رہے ہیں۔ (۱)

آج کل کے تاجر

آج کے تاجروں میں اور پہلے کے تاجروں میں اتنا فرق تھا کہ اس وقت کے جو تاجر تھے اُنہوں نے کچھ تو رِیہ کر لیا تھا کہ باڑوں کے نام رکھ دیئے خراسان اور بجستان، تو کم از کم اتنا خیال تھا کہ شرعی جھوٹ نہ ہو، اس وقت اتنا لحاظ تھا کہ شرعی جھوٹ بولنا بُری بات ہے، لہٰذا تھوڑا سا حیلہ اختیار کر لو، لیکن اب العیاذ باللہ یہ قصہ بھی ختم ہو گیا اور اس تکلف کی بھی حاجت نہیں رہی، لہٰذا پاکستان کے کپڑے پر جاپان کا لیبل لگا دیا، سامان پر چائنا اور امریکہ کا لیبل لگا دیا۔ (۲)

بیع وشراء کے وقت نرمی کی فضیلت

"عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: ان الله يحب سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء."

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو اور دَین ادا کرنے

(۱) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰۔
(۲) انعام الباری، کتاب البیوع، ج ۶، ص ۱۳۲، ۱۳۳۔

کے وقت بھی نرم ہو۔ بیچنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ کسی خاص قیمت پر اڑ جائے، اور مشتری کم کرانا چاہتا ہے تو یہ بالکل کم کرنے پر تیار نہ ہو۔ اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ نرمی کا معاملہ کرے اور اگر کم قیمت پر بھی دینا پڑے تو دیدے۔ اور خریدنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ ایک ایک پیسے پر جان دے رہا ہے، بلکہ اگر تھوڑے پیسے زیادہ دینے پڑ جائیں تو دیدے۔ اور دَین کی ادائیگی میں نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالکل ناپ تول کر دَین کی ادائیگی کرنے کے بجائے بہتر طور پر دَین کی ادائیگی کر دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مؤمن کو ایسا نہ ہونا چاہئے کہ وہ ایک ایک پیسے پر جان دے، بلکہ اپنے مقابل کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔ چاہے بیع میں ہو یا شراء میں ہو یا دَین کی ادائیگی میں ہو۔ اور ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں۔

نرمی کی وجہ سے مغفرت ہوگئی

"عن جابر رضی اللّٰہ عنه قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: غفر اللّٰہ الرجل کان قبلکم، کان سھلا اذا باع سھلاً اذا اشتری اقتضی." (۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی جو تم سے پہلے گزرا ہے، مغفرت کر دی۔ وہ بیع کے وقت بھی نرم تھا، شراء کے وقت بھی نرم تھا اور دَین وصول کرتے وقت بھی نرم تھا، یعنی لوگوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا کرتا تھا۔ مثلاً کوئی شخص اس سے کوئی چیز خریدنے آتا اور وہ اس سے کہتا کہ اتنے پیسے کم کر دو، یہ کہتا: اچھا چلو کم دے دو۔ اور جب وہ کوئی چیز خریدنے جاتا اور بائع زیادہ پیسے مانگتا، تو وہ کہتا: چلو زیادہ لے لو، یا اس کا کوئی مقروض ہے تو اس سے کہتا کہ اچھا تم اتنا ادا کر دو، باقی تمہارے لئے معاف ہے۔ تو وہ اس طرح کیا کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کے صلے میں اس کی مغفرت فرما دی۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ آدمی کو پیسے کے معاملے میں اتنا زیادہ سخت نہ ہونا چاہئے کہ اس میں آدمی ذرا سی بات پر لڑائی کرے، بلکہ حتی الامکان اپنا حق چھوڑ دے، البتہ ناقابلِ برداشت ہو تو چھوڑنا کوئی واجب تو ہے نہیں، لیکن جب تک انسان برداشت کر سکتا ہو، اپنا حق چھوڑ دینے کو ترجیح دے، لیکن لڑائی نہ کرے۔ (۲)

حدثنا علی بن عیاش: حدثنا ابو غسان قال حدثنی محمد بن

(۱) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، رقم الحدیث ۱۲۴۱۔
(۲) تقریر ترمذی، ج ۱، ص ۲۵۳، ۲۵۴۔

المکندر، عن جابر بن عبداللّٰہ رضی اللّٰہ عنہما: ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "رحم اللّٰہ رجلا سمحا اذا باع، واذا اشتری، واذا اقتضی"(۱)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "رحم اللّٰہ رجلا سمحا اذا باع، واذا اشتری، واذا اقتضی" اللہ تعالیٰ رحم فرماتے ہیں اس شخص پر جو بیچتے وقت بھی اور خریدتے وقت بھی اور اپنا حق وصول کرتے وقت بھی نرم ہو یعنی اللہ کو یہ بات پسند نہیں کہ آدمی پیسے پر جان دے۔ کوئی خریدار خریداری کے لئے آیا ہے، آپ نے اس کی قیمت بتائی اور وہ اس قیمت کو ادا کرنے کا اہل نہیں ہے تو آپ اس کے ساتھ کچھ نرمی کر دیں۔ یعنی اپنا نقصان نہ کرے لیکن اپنے منافع میں سے کچھ کم کر دیں تو یہ سمحا اذا باع ہے، یہ نہیں کہ صاحب قسم کھا کے بیٹھ گیا کہ میں تو اتنے ہی میں دوں گا چاہے کچھ ہو جائے، تو اگر حالات ایسے ہیں کہ دیکھ رہا ہے کہ یہ خریدار ضرورت مند ہے اور پیسے اس کے پاس نہیں ہیں تو اس کے لئے نرمی کا معاملہ کرو۔

واذا اشتری، اور اسی طرح چاہئے کہ خریداری کے وقت میں بھی نرم ہو۔ یعنی یہ نہیں کہ پیسے پر جان دے رہا ہو اور پیسے کم کرانے شام تک حجت بازی کر رہا ہے اور اڑا ہوا ہے کہ نہیں کم کرو ضرور کم کرو، بائع کے سر پر سوار ہو گیا تو یہ طریقہ مؤمن کا طریقہ نہیں، اگر آپ کرانا چاہتے ہو تو ایک دو مرتبہ اس سے کہہ دو کہ بھائی اگر اس میں دے سکتے ہو تو دے دو، مان لے تو ٹھیک اور نہ مانے تو بھی ٹھیک ہے۔ اگر اتنے پیسے میں دے سکتے ہو تو دے دو۔ اگر نہیں تو خریداری نہ کرو۔ اس کے اُوپر لڑائی کرنا یا مسلط ہو جانا یہ صحیح نہیں ہے۔

دکاندار سے زبردستی پیسے کم کرا کے کوئی چیز خریدنا جائز و حلال نہیں

آج کل رواج ہے کہ زبردستی پیسے کم کروائے جاتے ہیں، مثلاً فرض کریں کہ آدمی دوسرے کے سر پر سوار ہو کر اس کو بالکل ہی زچ کر دے، یہاں تک کہ اس کے پاس چارہ ہی نہ رہا تو اس نے کہا کہ چلو بھئی اس بلا کو دفع کرو چاہے پیسوں کا کچھ نقصان ہی ہو جائے، یہ کہہ کر اگر دکاندار مال دیدے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ چیز آپ کے لئے حلال بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منہ، لہٰذا آپ نے تو اس سے زبردستی کم کرایا ہے، طیب نفس اس کا نہیں تھا، لہٰذا حلال

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب السہولۃ والسماحۃ فی الشراء والبیع، رقم الحدیث ۲۰۷۶۔
انعام الباری ۶/۱۲۴۔

بھی نہیں ہوگا، اس لئے کم کرانے کے لئے زیادہ اصرار کرنا اور زیادہ پیچھے پڑنا مؤمن کی شان نہیں۔ (۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی وصیت

امام ابوحنیفہؒ نے اپنی جو وصیت امام ابویوسفؒ کو فرمائی اس میں ایک وصیت یہ بھی ہے کہ اور لوگوں میں تو یہ ہے کہ سمحا اذا اشتری لیکن اہلِ علم کو چاہئے کہ وہ دوسروں سے زیادہ دیں۔

یہ بھی دین کے مقاصد میں داخل ہے

فرض کریں کسی سواری کا کرایہ ہے تو دوسرے لوگ جتنے دیتے ہیں اس سے کچھ زیادہ دے دیں تاکہ ان کی قدر ومنزلت دل میں قائم رہے۔ اہلِ علم کی قدر ومنزلت قائم رہنا یہ بھی دین کے مقاصد میں سے ہے اور اگر تم دوسروں سے کم دو گے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مولوی کی شکل دیکھ کر وہ بھاگے گا کہ یہ مولوی آگیا ہے، میرے اُوپر مصیبت بنے گا اور مجھے پیسے پورے نہیں دے گا، اس کے برخلاف دوسروں سے زائد دے دو گے تو تمہاری قدر ومنزلت پیدا ہوگی۔ (۲)

یہ سب دین کی باتیں ہیں، یہ اخلاقِ نبوی ہیں جن کو حاصل کرنے کی فکر کرنی چاہئے کہ اپنے عام معاملات میں آدمی نرمی کا برتاؤ کرے۔ اگر پیسے نہیں ہیں اور ضرورت کی چیز نہیں ہے تو مت خریدیں لیکن زبردستی کرنا یا لڑنا جھگڑنا یہ مؤمن کا شیوہ نہیں ہے۔

واذا اقتضی، یعنی جب اپنا حق کسی سے مانگے تو اس میں بھی نرم ہو، یعنی تمہارا حق ہے وہ مانگ رہے ہو تو جیسا ابھی عرض کیا کہ مانگو لیکن نرمی کے ساتھ۔ اگر دوسرے آدمی کو کوئی عذر ہے تو اس عذر کا لحاظ کرو اور اس کا بہترین اصول نبی کریم ﷺ نے بیان فرمایا کہ جب بھی کسی شخص سے معاملہ کرو تو معاملہ کرتے وقت اس کو اپنی جگہ بٹھا لو اور اپنے آپ کو اس کی جگہ بٹھا لو اور یہ سوچو کہ اگر میں اس کی جگہ ہوتا تو کیا پسند کرتا تو جو معاملہ تم اپنے حق میں پسند کرتے ہو وہی معاملہ اس کے ساتھ کرو۔ "احب لاخیك ما لحب لنفسك" یہ نہیں کہ دو پیمانے بنا لیے ہیں، ایک پیمانہ اپنے لئے اور ایک پیمانہ دوسروں کے لئے بلکہ ایک ہی پیمانے سے اپنے عمل کو بھی اور دوسرے کے عمل کو بھی ناپو۔

---

(۱) ثم قالوا اسمعوا منی تعشوا الا لا تظالموا انه "لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منه الخ" (جامع العلوم والحکم، ج۱، ص۲۲٤، مطبع لمعرفة، بیروت، ۱٤۰۸ھ)

(۲) واذا دخلت الحمام فلا تساو الناس فی المجلس واجرة الحمام بل رجح علی ما تعطی العامة لتظهر مروتك بینهم فیعظمونك. (مجموعہ وصایا امام اعظمؒ، ص۳۹، رقم ۸۳)

یہ ایسا زرّیں اصول ہے کہ اگر آدمی اپنی زندگی میں اس کو اختیار کرے تو نہ جانے کتنی لڑائیاں، جھگڑے، طوفان اور بدتمیزیاں ختم ہو جائیں یعنی معاملات کے وقت اگر میں اس کی جگہ ہوتا تو جتنا اصرار میں کر رہا ہوں اگر یہ مجھ سے اتنا اصرار کرتا تو کیا میں اس کو پسند کرتا۔ اگر نہ کرتا تو مجھے بھی اس کے ساتھ نہیں کرنا چاہئے۔ "رحم اللہ رجلا سمحا اذا باع، واذا اشتری، واذا اقتضی" کا یہی مطلب ہے۔

مؤمنوں کی تجارت، کاروبار اور ان کے معاملات غیر مسلموں سے کچھ تو ممتاز ہوں۔ پتہ چلے کہ ہاں یہ مؤمن کا کام ہے۔ یہ بھی معلوم ہو کہ میں کسی مسلمان سے معاملہ کر رہا ہوں اور مسلمان بھی اگر اہلِ علم ہو تو اس کا تو اور زیادہ بڑا مرتبہ ہے۔ اس واسطے اس کو دوسروں کی بنسبت اور زیادہ نرمی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔(۱)

تنگ دست کو مہلت دینے کی فضیلت

حدثنا احمد بن یونس: حدثنا زهیر: حدثنا منصور: ان ربعی بن حراش، حدثه: ان حذیفة رضی الله عنه حدثه قال: قال النبی صل الله علیه وسلم "تلقت الملائكة روح رجل ممن كان قبلكم، فقالوا: اعملت من الخير شيئا؟ قال: كنت آمر فتيانی ان ينظروا ويتجاوزوا عن الموسر، قال: فتجاوزوا عنه"

قال ابوعبدالله: وقال ابو مالك عن ربعی: "كنت ايسر على الموسر وانظر المعسر." وتابعه شعب عن عبدالملك عن ربعی وقال ابوعوانة، عن عبدالملك، عن ربعی: "انظر الموسر واتجاوز عن المعسر." وقال نعيم بن ابی هند، عن ربعی: "فاقبل من الموسر واتجاوز عن المعسر."(۲)

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک شخص کی روح قبض کی گئی تو اس سے

(۱) انعام الباری ۶ رص ۱۲۴ تا ۱۲۶۔

(۲) رواہ مسلم، کتاب المساقاۃ رقم ۲۹۱۷، وسنن النسائی، کتاب الجنائز رقم ۲۰۵۳، وسنن ابن ماجہ، کتاب الاحکام رقم ۲۴۱۱، ومسند احمد، باقی مسند الانصار، رقم ۲۲۱۶۹، ۲۲۳۶۶، وسنن الدارمی، کتاب البیوع باب فی السماحۃ، رقم ۲۵۴۶۔

پوچھا: فقالوا اعملت من الخیر شیئا؟ یعنی اُس آدمی سے پوچھا کہ کوئی نیک کام بھی کیا ہے؟ قال تو اس نے جواب میں کہا کہ کنت آمر فتیانی ان ینظروا، یعنی ایسا لگتا ہے کہ کوئی اور کام عبادت وغیرہ کا تو نہیں تھا، میرا نیک کام یہ تھا کہ میں اپنے نوجوانوں کو حکم دیتا تھا کہ وہ لوگوں کو مہلت دیں یعنی اگر کسی کے پاس پیسے نہیں ہیں تو ان کو مہلت دے دیں، ویتجاوزوا عن الموسر، اور اگر کوئی آدمی موسر بھی ہے یعنی کھاتا پیتا آدمی ہے تو اس سے بھی چشم پوشی سے کام لیں، قال فتجاوزوا عنه تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ دوسروں سے چشم پوشی سے کام لیتا تھا تم بھی اس سے چشم پوشی سے کام لو۔

اللہ تعالیٰ نے اس عمل کی بدولت ان کی بخشش فرما دی کہ وہ دوسرے آدمیوں کے ساتھ نرمی کا اور درگزر کا معاملہ کرتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ معاملات کے اندر لوگوں کے ساتھ درگزر کا برتاؤ کرنا چاہئے کیونکہ بعض اوقات اللہ تبارک وتعالیٰ اسی پر بخشش فرما دیتے ہیں۔ (۱)

قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کیجئے

عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنه ان رجلا تقاضی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فاغلظ له فھم به اصحابه فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: دعوه فان لصاحب الحق مقالا، وقال: اشتروا لئہ بعیرا، فاعطوه ایاہ، فطلبوه فلم یجدوا الا سنا افضل من سنه، فقال: اشتروه فاعطوه ایاہ، فان خیرکم احسنکم قضاء."

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا دَین وصول کرنے کا تقاضہ کیا اور تقاضے کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے سخت الفاظ استعمال کیے تو حضراتؓ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کو تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، کیونکہ صاحبِ حق کو کہنے کا حق حاصل ہے، اس لئے اس پر سختی مت کرو۔ پھر فرمایا کہ اس کو ایک اونٹ خرید کر دے دو۔ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کے لئے بازار میں اُونٹ تلاش کیا تو ان کو بازار میں اس اُونٹ سے بہتر اُونٹ مل رہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور قرض لیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بہتر اُونٹ کو خرید کر اس کو دے دو، اس لئے کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر طور پر کرے

اس حدیث میں ایک طرح تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''حسن قضاء'' کی ترغیب دی۔ دوسرے یہ کہ جو شخص صاحبِ حق ہو وہ اگر کوئی سخت الفاظ بھی استعمال کرے تو مقروض کو چاہئے کہ اس کو برداشت

(۱) انعام الباری ۶/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

کرے اور اس کا جواب نہ دے۔

عن ابی رافع مولی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: استسلف رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بکرا، فجاء ته ابل من الصدقة، قال ابورافع فامرنی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ان اقضی الرجل بکره، فقلت: لا اجد فی الابل الا جملا خیارا رباعیا، فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اعطه ایاه فان خیار الناس احسنهم قضاء."

حضور اقدس ﷺ کے غلام حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ آپ ﷺ کے پاس صدقہ کے کچھ اُونٹ آئے تو آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں اس شخص کو اس کے قرض کا اُونٹ ادا کر دوں۔ میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! صدقہ کے جو اُونٹ آئے ہیں، میں ان میں نہیں پاتا ہوں مگر اچھا اور چار سال کی عمر کا بڑا اُونٹ پاتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ اس کو وہی اچھا اور بڑا اُونٹ دے دو۔ پس بے شک تم میں بہتر شخص وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر انداز سے کرے۔ (۱)

رسول اللہ ﷺ اور ادائیگی قرض کا اہتمام

عن ابی ذر رضی اللّٰه عنه قال: کنت مع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فلما ابصر ـــ یعنی احدا قال: ما احب انه یحول لی ذهبا یمکث عندی منه دینار فوق ثلاث الا دینارا ارصده لدین ...... الخ (۲)

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا۔ فلما ابصر ـــ یعنی احدًا جب آپ ﷺ نے احد کی طرف دیکھا (کسی سفر سے واپسی کی بات معلوم ہوتی ہے) آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں یہ بات پسند نہیں کرتا کہ میرے لئے اس اُحد کو سونے میں تبدیل کر دیا جائے اور اس میں سے میرے پاس ایک دینار بھی تین دن سے زیادہ باقی رہے۔ الا دینار اسوائے اس دینار کے جو میں دین کے ادائیگی کے لئے محفوظ رکھوں۔

یہ موضع ترجمہ ہے کہ دین کی ادائیگی کا اتنا اہتمام تھا کہ ویسے تو آپ ﷺ کو منظور نہیں تھا کہ آپ ﷺ کے پاس کوئی دولت رہے لیکن فرمایا کہ کسی دین کی ادائیگی کے لئے رکھوں۔ (۳)

---

(۱) تقریر ترمذی، ج۱، ص۲۵۲، ۲۵۳۔ انعام الباری، ج۷، ص۶۷۱، ۶۷۲۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب الاستقراض واداء الدیون، باب اداء الدیون، رقم الحدیث ۲۳۸۸۔

(۳) انعام الباری ۶۶۹/۷، ۶۷۰۔

زمانۂ جاہلیت کے بازار

حدثنا علی بن عبداللّٰه: حدثنا عمرو بن دینار عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما قال: کانت عکاظ ومجنة وذوالمجاز اسواقا فی الجاهلية، فلما کان الاسلام تأثموا من التجارة فیها. فانزل اللّٰه: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ" فی مواسم الحج، قرأ ابن عباس کذا.(۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جاہلیت کے زمانے میں عکاظ، مجنۃ اور ذوالمجاز کے نام سے تین بازار (میلے) لگتے تھے۔ جب اسلام آیا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس میں تنگی محسوس کرتے تھے کہ ان میلوں اور بازاروں میں جا کر تجارت کریں۔

عکاظ: جاہلیت کے زمانہ میں ماہ ذوالقعدہ کے شروع سے بیس ذوالقعدہ تک عکاظ کا میلہ لگتا تھا۔

مجنہ: بیس ذوالقعدہ سے یکم ذوالحجہ تک مجنہ کا میلہ لگتا تھا۔

ذوالمجاز: یکم ذوالحجہ سے آٹھ ذوالحجہ تک ذوالمجاز کا میلہ لگتا تھا۔

اور پھر آٹھ تاریخ کو وہ لوگ حج کرنے کے لئے منیٰ جاتے تھے، یعنی یکم ذی قعدہ سے آٹھ ذی الحجہ تک میلے لگتے تھے، اس کے بعد حج ہوتا تھا۔(۲)

اصل میں یہ تجارت کے میلے تھے جن میں تجارت کی جاتی تھی، لیکن تجارت کے ساتھ ساتھ بہت سارے منکرات بھی ان میں شامل ہو گئے تھے۔

ان میں لہو ولعب وغیرہ اور بعض مباحات بھی تھے جیسے شعر گوئی، مشاعرے وغیرہ منعقد ہوا کرتے تھے، تقریریں ہوا کرتی تھیں، کھیل اور تفریح بھی ہوا کرتی تھی، تو یہ اس طرح کے میلے تھے۔

اسلام میں بازار کی مشروعیت

اب جب اسلام آ گیا تو یہ میلے یعنی بازار پھر بھی لگتے رہے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تامل ہوا کہ جاہلیت میں لوگ یہاں پر میلے لگایا کرتے تھے اور ان میں گناہ کے کام بھی ہوا کرتے تھے اس جگہ ہم جا کر تجارت کریں، خرید و فروخت کریں، جبکہ وہی خراب جگہ ہے اور موسم بھی وہی ہے، عنقریب حج کا موسم بھی آ رہا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس تامل پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی:

---

(۱) رواہ البخاری کتاب البیوع، باب الاسواق التی کانت فی الجاہلیۃ، رقم الحدیث ۲۰۹۸۔

(۲) عمدۃ القاری، ج ۷، ص ۳۹۵۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ.(۱)

ترجمہ: تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم اپنے پروردگار کی طرف سے فضل تلاش کرو، یعنی حج کے زمانہ میں بھی تمہارے لئے تجارت کرنا جائز کر دیا گیا ہے۔

یہ تفسیری اضافہ ہے

فی مواسم الحج: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت یوں بھی ہے کہ وہ اس طرح پڑھا کرتے تھے لیس علیکم جناح فی مواسم الحج، یہ قرأۃ شاذہ ہے۔

اس قرأۃ کے بارے میں یہ بات خاص طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ بعض دفعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن کی تفسیر میں کوئی اضافہ کرتے تھے، وہ تفسیری اضافہ ہوتا تھا، اور بعض اوقات اس کو بھی قرأت سے تعبیر کر دیا کرتے تھے، وہ قرأت شاذ کہلاتی ہے۔ یہ تفسیری اضافہ ہے، قرآن کا حصہ نہیں ہے۔(۲)

تجارت کے لئے بازاروں میں جانا

ارشادِ باری تعالیٰ: ''فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ''(۳)

کسی کو وہم ہوسکتا ہے کہ بازار کو تو ابغض البقاع کہا گیا ہے لہٰذا بازار کا قائم کرنا ہی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ یہ وہم کئی احادیث مبارکہ سے دور ہو جاتا ہے جن میں بازار کی مشروعیت کا ثبوت موجود ہے۔

چنانچہ امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کر کے ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بازار میں کوئی غیر مشروع کام نہ ہو تو تجارت کا بازار بھی اسلام کی نظر میں مشروع، جائز اور حلال ہے۔(۴)

وقال عبدالرحمن بن عوف: لما قدمنا المدينة، قلت: هل من سوق فيه تجارة؟ فقال: سوق قينقاع. وقال انس: قال عبدالرحمٰن: دلوني على السوق وقال عمر: الهاني الصفق بالاسواق.

وقال عبدالرحمن عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا تھا مجھے راستہ بتاؤ، یہ اس وقت کہا تھا جب ان کے انصاری بھائی نے مواخات کر کے کہا تھا کہ تقسیم کرلو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ مجھے

---

(۱) البقرۃ:۱۹۸۔ (۲) انعام الباری ۶/ ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰۔ (۳) الجمعۃ:۱۰۔

(۴) انعام الباری ۶/ ۲۲۸ (مع التغيير من المرتب)

بازار میں سودوں نے غافل کر دیا۔ اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ اس وقت کہا تھا جب حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ والی حدیث نہیں پہنچی تھی۔ (۱)

حدثنا ابراهيم بن المنذر: حدثنا ابوضمرة: حدثنا موسى بن عقبة، عن نافع: حدثنا ابن عمر: انهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبى صلى الله عليه وسلم فيبعث عليهم من يمنعهم ان يبيعوه حيث اشتروه حتى ينقلوه حيث يباع الطعام.

قال: وحدثنا ابن عمر رضى الله عنهما قال: نهى النبى صلى الله عليه وسلم ان يباع الطعام اذا اشتراه حتى يستوفيه. (۲)

امام بخاریؒ کا ان احادیث کو ذکر کرنے کا منشاء صرف اتنا ہے کہ حيث يباع الطعام یعنی جہاں کھانا بکتا ہے۔ مراد بازار ہے، اس میں چونکہ بازار کا ذکر ہے اور اسی سے بازار کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔ (۳)

حکمرانوں کے لئے اہم سبق

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ گورنر بنا دیا گیا، (مروان اپنے زمانے میں کہیں گئے تھے تو ان کی جگہ گورنر بنا دیا گیا) جب یہ گورنر بنے تو بیت المال سے پیسے نہیں لیتے تھے اور جو مزدوری وغیرہ پہلے کیا کرتے تھے وہ اب بھی جاری رکھی۔ عین اس زمانے میں جب کہ گورنر تھے اپنی پشت کے اُوپر لکڑیوں کا گٹھڑ لاد کر بازار کے بیچ میں سے جو شارع عام تھی گزرتے تھے اور پھر یہی نہیں کہ ویسے ہی گزر جائیں، بلکہ کہتے جاتے تھے کہ ہٹو ــــ امیر المومنین آرہے ہیں، امیر المومنین آرہے ہیں۔ گٹھڑ لادا ہوا ہے اور یہ کہتے ہوئے گزر رہے ہیں۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے اپنے عمل سے تعلیم دی کہ آدمی کے لئے گٹھڑ لاد کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا کوئی بے عزتی کی بات نہیں بلکہ بے عزتی کی بات یہ ہے کہ کسی کے سامنے دستِ سوال دراز کرے ــــ لہٰذا اس سے بچنا چاہئے۔ (۴)

---

(۱) انعام الباری ۶/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ماذکر فی الاسواق، رقم الحدیث ۲۱۲۳، ۲۱۲۴۔

(۳) انعام الباری ۶/ ۲۳۲۔

(۴) انعام الباری ۶/ ۱۲۲ تا ۱۲۴۔

سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تجارت

حدثنی اسماعیل بن عبداللّٰه حدثنی علی بن وهب، عن ابن شهاب قال: اخبرنی عروة بن الزبیر ان عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: لما استخلف ابوبکر الصدیق قال: لقد علم قومی ان حرفتی لم تکن تعجز عن مؤونة اهلی وشغلت بأمر المسلمین، فسیأكل آل ابی بکر من هذا المال واحترف للمسلمین فیه.(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا تو اُنہوں نے فرمایا: میری قوم کو علم ہے کہ میرا جو پیشہ (کاروبار) تھا وہ ناکافی نہیں تھا یعنی میں اپنے گھر والوں کی ذمہ داری اُٹھانے سے عاجز نہیں تھا۔

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پہلے تجارت کیا کرتے تھے اور تجارت میں اتنا منافع ہو جاتا تھا کہ ان کے گھر کا کاروبار آرام سے چل جاتا تھا، تو اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ میرا پیشہ اس بات سے عاجز نہیں تھا کہ میرے گھر والوں کی ذمہ داری اُٹھائے۔

مؤونۃ کے معنی ذمہ داری کے ہیں تو میں پہلے تجارت کیا کرتا تھا، اس سے گھر والوں کا خرچ چلاتا تھا۔

وشغلت بأمر المسلمین، اور اب میں مسلمانوں کے کام میں مشغول ہو گیا ہوں، یعنی خلافت کے کام میں تو اب وہ تجارت نہیں کر سکتا جس سے اپنے گھر والوں کا خرچ چلاؤں۔

فسیأكل آل ابی بکر من هذا المال، لہٰذا اب ابوبکر کے گھر والے اسی مال سے یعنی بیت المال ہی سے کھائیں گے۔(۲)

حضرات مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم کا اپنے عمل سے روزی کمانا

عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه: ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم کان یوما یحدث، وعنده رجل من اهل البادیة "ان رجلا من اهل الجنة استأذن ربه فی الزرع فقال له: الست فیما شئت؟ قال: بلی ولکن احب ان

(۱) رواہ البخاری، باب کسب الرجل وعملہ بیدہ، رقم ۲۰۷۰۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۲۰، ۱۲۱۔

ازرع. قال: فبذر فبادر الطرف نباته واستواؤه واستحصاده فكان امثال الجبال، فيقول الله تعالىٰ: دونك يا ابن آدم فانه لا يشبعك شئ." فقال الاعرابى: والله لا نجده الا قرشيا او انصاريا فانهم اصحاب زرع، واما نحن فلسنا باصحاب زرع، فضحك النبى صلى الله عليه وسلم. (۱)

نبی کریم ﷺ کے پاس ایک دیہاتی شخص تھا اور آپ ﷺ یہ حدیث بیان فرما رہے تھے کہ ''جنت کے لوگوں میں سے ایک آدمی اللہ تعالیٰ سے اجازت طلب کرے گا کہ میں جنت میں کھیتی کرنا چاہتا ہوں، تو اللہ تعالیٰ اس سے فرمائیں گے یہ جو ساری نعمتیں ملی ہوئی ہیں کیا یہ تمہیں حاصل نہیں؟ وہ کہے گا کہ سب کچھ حاصل ہے لیکن دل چاہ رہا ہے کہ کھیتی کروں، چنانچہ وہ کھیتی کرنے کے لئے بیج ڈالے گا تو وہ کھیتی اس کے پلک جھپکنے سے بھی پہلے اُگ آئے گی، اور ایک لمحہ میں سیدھی ہو کر اس کے کاٹنے کا وقت آ جائے گا، اور پہاڑوں کی مانند اس کی پیداوار ہوگی۔ باری تعالیٰ فرمائیں گے کہ اے ابن آدم! یہ لو تمہارا پیٹ کوئی چیز نہیں بھر سکتی۔ "فقال الاعرابى الخ" اس دیہاتی نے کہا جو نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھا تھا کہ یہ کھیتی مانگنے والا کوئی قریشی یا انصار ہوگا، اس واسطے کہ کھیتی کرنا انہی کا کام ہے۔ ہم لوگ کھیتی والے نہیں ہیں اس لئے ہم وہاں یہ خواہش نہیں کریں گے۔ نبی کریم ﷺ اس کی بات سن کر ہنس دیئے۔ (۲)

ان اباهريرة رضى الله عنه قال: انكم تقولون: ان اباهريرة يكثر الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون: ما بال المهاجرين والانصار لا يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل حديث ابى هريرة؟ وان اخوتى من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالاسواق وكنت الزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطنى، فاشهد اذا غابوا، واحفظ اذا نسو. وكان يشغل اخوتى من الانصار عمل اموالهم وكنت امرء الله مسكينا من مساكين الصفة، اعى حين ينسون... الخ (۳)

"انكم تقولون: ان اباهريرة يكثر الحديث عن رسول الله صلى الله على وسلم" لوگ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہ ؓ بہت حدیثیں سناتے ہیں رسول اللہ ﷺ سے، وتقولون: ما بال

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب الحرث والمزارعۃ، باب نمبر ۲۰، رقم ۲۳۴۸۔

(۲) انعام الباری ۶/ ۵۸۹۔

(۳) رواہ البخاری کتاب البیوع، رقم الحدیث ۲۰۴۷۔

المهاجرين والانصار لا يحدثون عن رسول الله ﷺ بمثل حديث ابی هريرة. مہاجرین و انصار اور دوسرے صحابہ ہیں وہ تو اتنی حدیثیں نہیں سناتے جتنے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سناتے ہیں۔

وان اخوتی من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالاسواق، وكنت الزم رسول الله ﷺ علی ملء بطنی.

میرے جو مہاجر بھائی ہیں ان کو بازاروں میں معاملات نے مشغول کیا ہوا تھا۔ وہ تجارت میں لگے ہوئے تھے اور میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چمٹا رہتا تھا، علی ملء بطنی، پیٹ بھرنے پر یعنی جب بھوک رفع ہو جائے، میری اور کوئی ضرورت نہیں تھی، مجھے کوئی فکر نہ تھی، میرا سارا وقت حضور اقدس ﷺ کے پاس گزرتا تھا۔

فاشهد اذا غابوا، واحفظ اذا نسوا. وكان يشغل اخوتی من الانصار عمل اموالهم.

تو میں حاضر رہتا تھا جب وہ حضرات چلے جاتے تھے اور میں یاد کر لیتا تھا وہ باتیں جب وہ بھول جاتے تھے اور انصاری بھائیوں کو ان کے اموال پر ان کے عمل نے مشغول کیا ہوا تھا، یعنی وہ زمینوں پر کاشتکاری کا کام کیا کرتے تھے تو وہاں زراعت میں مشغول تھے اور میرے مہاجر بھائی تجارت میں زیادہ مشغول تھے۔

وكنت امرء الله مسكينا من مساكين الصفة، اعی حين ينسون.

میں تو ایک مسکین آدمی تھا صفہ کے مساکین میں سے، میں یاد کرتا تھا جب کہ وہ بھول جاتے تھے، اس واسطے مجھے ان کے مقابلے میں حدیثیں زیادہ یاد رہ گئیں۔ (۱)

بازار میں خرید و فروخت کرنا آنحضرت ﷺ کی سنت ہے

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات مہاجرین بازاروں میں سودے کرتے تھے، اس نے ان کو مشغول کیا ہوا تھا۔ تو اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ بازاروں میں سودے کرنا کوئی بُری بات نہیں جو اکابرین مہاجرین صحابہ ہیں اس کام میں مشغول تھے۔ تو معلوم ہوا کہ بذاتِ خود یہ کوئی بُری بات نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے کہ آپ ﷺ نے بھی تجارت فرمائی تو اس واسطے بُری بات نہیں بلکہ عین مطلوب ہے کہ آدمی رزقِ حلال کے طلب میں تجارت کرے یا زراعت کرے۔ اس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے۔ (۲)

---

(۲) انعام الباری ۶/۷۵،۷۶۔ (۲) انعام الباری ۶/۷۷۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله: حدثنا ابراهيم بن سعد، عن ابيه عن جده، قال: قال عبدالرحمٰن بن عوف رضى الله عنه: لما قدمنا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينى وبين سعد بن الربيع، فقال سعد بن الربيع: انى اكثر الانصار مالا فاقسم لك نصف مالى، وانظر اى زوجتى هايت نزلت لك عنها، فاذا حلت تزوجتها. قال: فقال له عبدالرحمٰن: لا حاجة لى فى ذلك، هل من سوق فيه تجارة؟ قال: سوق قينقاع. قال: فغدا اليه عبدالرحمٰن فاتى باقط وسمن، قال: ثم تابع الغدو فاما لبث ان جاء عبدالرحمٰن عليه اثر صفرة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجت؟ قال: نعم، قال: ومن؟ قال: امرأة من الانصار. قال: كم سقت؟ قال: زنة نواة من ذهب او نواة من ذهب. فقال له النبى صل الله عليه وسلم اولم ولو بشاة. (۱)

یہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب ہم مدینہ منورہ آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے اور سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے درمیان مواخات قائم فرمائی، یہ انصاری صحابی تھے۔

"فقال سعد بن الربيع: انى اكثر الانصار مالا"

انہوں نے مجھ سے کہا کہ میرے پاس انصار میں سب سے زیادہ مال ہے۔ پھر بولے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں میرا بھائی قرار دیا ہے تو ایسا کرتے ہیں میرا مال تقسیم کرتے ہیں کہ آدھا تمہارا اور آدھا میرا۔ اور میری دو بیویاں ہیں، ان میں سے جو تمہیں پسند ہو تو میں اس کے بارے میں تمہارے حق سے دستبردار ہو جاتا ہوں، یعنی میں اس کو طلاق دے دوں گا، یعنی جب وہ حلال ہو جائے تو تم اس سے نکاح کر لینا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں۔

"هل من سوق فيه تجارة. قال: سوق قينقاع."

فرمایا کہ یہاں کوئی بازار ہے جس میں تجارت ہوتی ہے؟ کہا کہ یہاں قینقاع کا بازار ہے۔

اصل میں قینقاع یہودیوں کا قبیلہ تھا، تجارت وغیرہ پر یہودی ہمیشہ قابض رہے، تو اس لئے وہ بازار بھی ان کی طرف منسوب تھا۔

"فغدا اليه عبدالرحمٰن فاتى باقط وسمن، قال: ثم تابع الغدو فما لبث ان جاء عبدالرحمٰن على اثر صفرة."

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، رقم ۲۰۴۸۔

عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ بازار میں گئے اور وہاں سے پنیر اور گھی لے کر آئے اور پھر روزانہ صبح کو جاتے رہے۔ ابھی تھوڑا عرصہ نہیں گزرا دیکھا کہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ آ رہے ہیں اور ان کے کپڑوں پہ کوئی زردی کا نشان ہے یعنی خوشبو لگائی ہوگی اس کا نشان ہے۔ کیونکہ اس قسم کا نشان نئے شادی شدہ آدمی کے کپڑوں پر ہوا کرتا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم نے نکاح کیا ہے؟ اُنہوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کتنے مہر پر؟ کہا کہ ایک کھجور کی گٹھلی کے برابر سونا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولیمہ کرو چاہے ایک بکری کا کیوں نہ ہو۔ (۱)

مقتداء کا ضرورت کی اشیاء خود خریدنا

وقال ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما: اشتری النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم جملا من عمر، واشتری ابن عمر بنفسه. وقال عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللّٰہ عنہما: جاء مشرك بغنم فاشتری النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم منه شاة، واشتری من جابر بعیرا. (۲)

امامِ اُمت چاہے وہ رئیسِ حکومت ہو، امیرِ حکومت ہو یا اس کی دینی حیثیت سے لوگ اس کو مقتداء سمجھیں اور اپنی حاجات کو خود خریدیں تو اس میں کوئی بے عزتی کی بات نہیں اور اگر فروخت کریں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اور قرآن کریم سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ مالھذا الرسول یأکل الطعام ویمشی بالاسواق، یعنی کفار کی طرف سے اعتراض کیا گیا تھا کہ یہ بازاروں میں چلتے ہیں لیکن اس اعتراض کو ردّ کیا گیا، معلوم ہوا کہ مقتداء چاہے وہ دینی ہو یا سیاسی ہو اس کے لئے خود بازار میں خرید و فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

آگے جو آثار نقل کیے ہیں ان میں بھی یہی بات بیان کی ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک اُونٹ خریدا تھا اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے خود بھی خریداری کی۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دینی مقتدا بھی تھے اور امیر بھی تھے تو اس سے دونوں باتیں ثابت ہوئیں کہ سیاسی مقتداء ہو یا دینی مقتداء ہو دونوں کے لئے خریداری کرنا درست ہے اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما دینی مقتداء تھے اور اُنہوں نے خود خریدا۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ایک مشرک ایک مرتبہ کچھ بکریاں لے کر آیا تو نبی کریم

(۱) انعام البخاری ۷۸/۶، ۷۹۔ (۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب شراء الامام الحوائج بنفسہ۔

ﷺ نے اس سے ایک بکری خریدی اور آپ ﷺ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی ایک اُونٹ خریدا تھا جیسا کہ آگے روایت میں آرہا ہے۔

مقتداء ورہنما کے لئے طرزِ عمل

ان تمام روایتوں کو یہاں لانے سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ شریعت کا مزاج ہے کہ مقتداء کو اس طرح نہیں رہنا چاہئے کہ عام لوگوں سے اپنے آپ کو ممتاز کر کے رکھیں بلکہ لوگوں میں گھلا ملا رہنا چاہئے۔ یہ جو ہمارے ہاں پیری کا ایک تصور ہو گیا ہے کہ پیر صاحب مافوق الفطرت کوئی چیز ہے، اس کی وجہ سے بازار میں خریداری کرنا اس کے لئے عار ہے۔ ان کے لئے خادم ہیں وہ ہر کام انجام دیتے ہیں اور خود کبھی ضرورت پیش آجائے تو اس کو عیب سمجھتے ہیں تو یہ بات سنت کے خلاف ہے۔ مقتداء جیسا بھی ہو، شیخ ہو، استاد ہو، اس کو عام لوگوں میں گھلا ملا رہنا چاہئے۔

حضور اکرم ﷺ جب مجلس میں تشریف فرما ہوتے تو بعض اوقات آنے والے کو پوچھنا پڑتا تھا کہ کون نبی کریم ﷺ ہیں۔ کوئی آپ ﷺ کی امتیازی خاصیات نہیں ہوتی تھیں۔

دوسرے یہ ہے کہ مجلس میں آپ ﷺ تشریف فرما ہوں تو آپ ﷺ کی زیارت کریں اس واسطے ایک چھوٹی سی چوکی وغیرہ بنادی گئی تھی جس پر آپ ﷺ بعد میں تشریف فرما ہونے لگے ورنہ عام مجلس اس طرح ہوتی تھی کہ کوئی امتیاز ہی نہیں ہوتا تھا۔

سنت کا طریقہ یہ ہے اور اسی میں خیر ہے اور جو امتیازی شان بنانے کا معاملہ ہے وہ سنت کے بھی خلاف ہے اور اس میں بہت سے وساوسِ نفس کارفرما ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ سے آدمی عجب اور تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے، اللہ محفوظ رکھے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ اس وجہ سے خاص طور پر حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے سلسلہ میں فرماتے تھے کہ اس سلسلے میں سادگی کا خاص اہتمام ملحوظ ہے اور فرماتے تھے کہ جس شخص کے اندر تعلّی ہو یا دوسروں سے اپنے آپ کو ممتاز بنا کے اپنی امتیازی شان بنائے۔ یعنی حضرت حاجیؒ کے سلسلہ سے وابستگی ہو تو یہ کام اس کے اندر کبھی نہیں ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو ایسا بنائے۔ (۱)

خلیفۂ دوم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا تجارت کرنا

حدثنی محمد: اخبرنا مخلد بن یزید: اخبرنا ابن جریج، قال: اخبرنی

(۱) انعام الباری ۶/ ۱۹۰، ۱۹۱۔

عطاء، عن عبيد بن عمير: ان اباموسى الاشعرى استأذن على عمر رضى الله عنه فلم يؤذن له، وكأنه كان مشغولا. فرجع ابوموسى ففرغ عمر فقال: الم اسمع صوت عبدالله بن قيس؟ ائذنوا له. قيل: قد رجع، فدعاه فقال: كنا نؤمر، بذلك، فقال: تأتينى على ذلك بالبينة. فانطلق الى مجالس الانصار فسألهم فقالوا: لا يشهد لك على هذا الا اصغرنا ابوسعيد الخدرى. فذهب بأبى سعيد الخدرى، فقال عمر: اخفى على هذا من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ الهانى الصفق بالاسواق. يعنى الخروج الى التجارة.(۱)

عبید بن عمیرؒ

حضرت عبید بن عمیرؒ تابعین میں سے ہیں۔ ان کو قاصّ اہل مکہ کہا جاتا ہے یعنی یہ اہلِ مکہ کے قاص یعنی واعظ تھے۔

حدیث کا مطلب

کہتے ہیں کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے گھر جا کر ان سے اجازت طلب کی تو اُن کو اجازت نہیں دی گئی یعنی کوئی جواب اندر سے نہیں آیا اور غالباً ایسا لگتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کسی کام میں مشغول تھے، اس واسطے اُنہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے استئذان کا جواب نہیں دیا تو حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ لوٹ کے آ گئے۔

مسنون طریقہ یہی ہے کہ تین مرتبہ استئذان (اجازت طلب) کرے، اگر اس میں جواب آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ واپس چلا جائے۔

تھوڑی دیر بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ گھر آئے اور کہا کہ میں نے عبداللہ بن قیس کی آواز نہیں سنی تھی؟ یعنی تھوڑی دیر پہلے عبداللہ بن قیس (ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ) کی آواز آئی تھی، وہ اجازت مانگ رہے تھے۔ لوگوں سے کہا کہ ان کو بلا لو یعنی آنے کی اجازت دے دو۔ لوگوں نے بتایا کہ وہ تو واپس چلے

---

(۱) رواہ البخاری کتاب البیوع، باب الخروج فی التجارۃ، رقم الحدیث ۲۰۶۲، وفی صحیح مسلم، کتاب الاداب، رقم ۴۰۱۰، وسنن ابی داؤد، کتاب الادب، ۴۵۱۰، ومسند احمد اول مسند الکوفیین، رقم ۱۸۶۸۹، ۱۸۷۶۰، وموطأ مالک، کتاب الجامع، رقم ۱۵۲۰۔

گئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو بلایا اور پوچھا کہ واپس کیوں چلے گئے تھے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اظہارِ حسرت

ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمیں اسی کا حکم دیا جاتا تھا یعنی رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہی حکم دیا ہے کہ جا کر پہلے استئذان کرو (یعنی اجازت طلب کرو۔ م)۔ اگر تین مرتبہ استئذان کرنے کے باوجود جواب نہ آئے تو پھر واپس چلے جاؤ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جو حدیث آپ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس پر بینہ (دلیل) پیش کرو، یعنی گواہ لاؤ۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ انصار کی ایک مجلس میں چلے گئے اور ان سے کہا کہ میرے ساتھ یہ قصہ ہو گیا، (یعنی میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا ہے کہ اس واسطے میں واپس چلا گیا تھا تو اُنہوں نے کہا کہ بینہ لے کر آؤ ورنہ میں نہیں چھوڑوں گا)۔

انصار نے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مشہور و معروف ہے، آپ کے لئے اس معاملے میں ہم میں جو سب سے کمسن ہیں یعنی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ وہ جا کے گواہی دے دیں گے۔ (تاکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو پتہ چلے کہ اتنے چھوٹے بچے بھی اس حدیث سے واقف ہیں)۔ چنانچہ وہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کو لے گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا میرے اُوپر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم مخفی رہ گیا، یعنی اپنے اُوپر افسوس کے طور پر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم مخفی رہ گیا، مجھے بازاروں کے اندر سودا کرنے نے غافل کر دیا یعنی میں بازار کے اندر تجارت کرنے میں مشغول رہا اور اس کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سننے سے محروم رہا۔ میں چونکہ تجارت کے لئے نکل کے چلا جایا کرتا تھا، کبھی کہیں، کبھی کہیں تو بہت سی باتیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری غیر موجودگی میں فرمائیں وہ مجھے نہیں پہنچ سکیں، میرے علم میں نہیں آسکیں تو اس پر اُنہیں افسوس ہوا، اور افسوس کا اظہار کیا کہ میں اس حدیث کے سننے سے محروم رہا۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں گھر سے نکل کر تجارت کیا کرتے تھے۔ (۱)

تجارت کے لئے سمندر میں سفر کرنا

اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی ہے:

(۱) انعام الباری ۶/ ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴۔

"وترى الفلك مواخر فيه لتبتغوا من فضله"(۱)

(ترجمہ): "اور تو جہازوں کو دیکھتا ہے کہ اس میں پانی کو پھاڑتے جاتے ہیں تا کہ تم اس کا فضل تلاش کرو۔"

مطر وراقؒ کہتے ہیں کہ سمندر میں تجارت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن میں اس کا ذکر نہیں کیا مگر مطر وراق نے اس طرح استدلال کیا کہ قرآن کریم میں تجارت فی البحر کا ذکر ہے تو اس کے ذکر کو ناحق قرار نہیں دیا گیا بلکہ حق قرار دیا گیا ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی:

"وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله"

تم دیکھتے ہو کہ کشتیاں سمندر میں چلتی ہیں تا کہ اللہ کا فضل تلاش کرو — اور اللہ کے فضل تلاش کرنے سے مراد تجارت ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے کشتیوں کے ذریعے تجارت کرنے کا ذکر فرمایا۔

یہ جو فرمایا گیا کہ "ترى الفلك فيه مواخر" اس سے مراد بڑی کشتیاں ہیں، کیونکہ بڑی کشتیاں عام طور پر تجارت کے لئے استعمال ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان میں ساز وسامان لاد کر لے جایا جاتا ہے، محض ویسے ہی سفر کرنے کے لئے بڑی کشتی استعمال نہیں کرتے تھے کیونکہ اوّل تو سمندر کا سفر محض سفر کی خاطر کب تھا؟ زیادہ تر تجارت کی غرض سے تھا، اور اگر مچھلیاں پکڑنے کے لئے ہے تو وہ زیادہ تر ساحل کے آس پاس چھوٹی کشتیوں پر بیٹھ گئے اور اس کو چلا دیا، تو بڑی کشتیوں کا استعمال تجارت ہی کی غرض سے ہوتا تھا، اس واسطے وہ کہتے ہیں کہ اس سے تجارت فی البحر کا جواز معلوم ہوتا ہے۔(۲)

بغرض تجارت سمندری سفر پر حضور ﷺ کا نکیر نہ فرمانا

وقال الليث حدثني جعفر بن ربيعة، عن عبدالرحمٰن بن هومز، عن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: انه ذكر رجلا من بني اسرائيل خرج في البحر فقضى حاجته. وساق الحديث.

حدثني عبدالله بن صالح: حدثني الليث به.(۳)

امام بخاریؒ نے اس حدیث کو تعلیقاً نقل کیا ہے اور بہت سی جگہوں پر موصولاً بھی روایت کیا

(۱) فاطر: ۱۲۔ (۲) انعام الباری ۶/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۳) رواه البخاری کتاب البیوع، باب التجارة فی البحر، رقم الحدیث ۲۰۶۳۔

ہے۔ یہ کافی لمبی حدیث ہے۔ امام بخاریؒ نے صرف متعلقہ حصہ بیان کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے بنی اسرائیل کے ایک آدمی کا ذکر کیا کہ وہ سمندر میں سفر کر کے تجارت کے لئے گیا تھا فقضی حاجته، اور پھر تجارت کی تھی۔

یہاں حدیث کے اس حصہ کو بیان کرنے سے مقصود صرف اتنا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے بنی اسرائیل کے ایک آدمی کا ذکر کیا جس نے سمندر میں تجارت کی تھی، تو حضور اکرم ﷺ نے اس کی تقریر فرمائی نکیر نہیں فرمائی، لہٰذا معلوم ہوا کہ سمندر میں تجارت جائز ہے۔ (۱)

مسجد میں خرید و فروخت کرنے کا حکم

عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: اذا رايتم من يبيع او يبتاع فی المسجد فقولوا: لا اربح الله تجارتك، واذا رايتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا رد الله عليك. (۲)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں کوئی چیز فروخت کر رہا ہے، یا خرید رہا ہے تو تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے۔ اور جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کر رہا ہے تو یہ اس سے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گم شدہ چیز تمہیں واپس نہ لوٹائے۔

حنفیہؒ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں سامان لا کر خرید و فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر سامانِ تجارت تو مسجد میں نہیں ہے، مسجد میں صرف ایجاب و قبول کر لیا تو اس کی گنجائش ہے۔ (۳)

مختلف پیشوں کا شرعی حکم

لوہار کا پیشہ

وقال طاؤس عن ابن عباس رضی الله عنهما: قال النبی صلی الله عليه وسلم: "لا يختلى خلاها." وقال العباس: الا الإذخر، فانه لقينهم وبيوتهم. فقال: "الا الإذخر." (۴)

(۱) انعام الباری ۶/۱۰۸، ۱۰۹۔
(۲) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب النہی عن البیع فی المسجد۔
(۳) تقریر ترمذی ۱/۲۵۴۔
(۴) بخاری، کتاب البیوع، باب ما قیل فی الصواغ۔

وہ شخص جو لوہے، پیتل یا سونا چاندی کو ڈھال کر کوئی چیز بنائے، ایک طرح سے یہ سمجھ لیں کہ لوہار بھی صائغ ہے اور سونا چاندی کے ڈھالنے والوں کو بھی صائغ کہتے ہیں۔ تو بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ یہ صواغ بھی حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں موجود تھے۔

فرمایا کہ طاؤس نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حدودِ حرم کی خضراء گھاس کے بارے میں فرمایا کہ حدودِ حرم میں جو گھاس خود اُگ آئی ہے اس کو اُکھاڑنا جائز نہیں۔ یعنی حدودِ حرم کے علاقے کی گھاس کو نہ اُکھاڑا جائے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہما جو آپ ﷺ کے چچا تھے اُنہوں نے درخواست فرمائی کہ اذخر گھاس کو اُکھاڑنے کی اجازت فرما دی جائے کیونکہ لوہاروں کے لئے اور گھروں کے استعمال کے لئے اس کی ضرورت ہوتی ہے، اگر اس کی ممانعت کر دی گئی تو لوگوں کو تنگی پیش آجائے گی۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اِلا الاذخر (یعنی اذخر گھاس اُکھاڑنے کی اجازت مرحمت فرما دی۔م) تو اس میں لوہار کی طرف اشارہ تھا۔

حدثنا عبدان: خبرنا عبدالله: اخبرنا یونس، عن ابن شهاب قال: اخبرنی علی بن حسین ان حسین بن علی رضی الله عنهما اخبره: ان علیا قال: کانت لی شارف من نصیبی من المغنم، وکان النبی صلی الله علیه وسلم اعطانی شارفا من الخمس، فلما اردت ان ابتنی بفاطمة بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم واعدت رجلا صواغا من بنی قینقاع ان یرتحل معی فنأتی باذخر اردت ان ابیعه من الصواغین واستعین به فی ولیمة عرسی.(1)

اصل میں یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث اختصار کے ساتھ ذکر کر دی ہے جو دوسری جگہ تفصیل سے آئے گی۔ یہاں وہ فرماتے ہیں کہ میری ایک اُونٹنی تھی جو مجھے مالِ غنیمت کے حصہ سے ملی تھی یعنی نبی کریم ﷺ نے مجھے خمس سے ایک اُونٹنی دی تھی۔ جب میرا فاطمہ رضی اللہ عنہا سے رخصتی کا ارادہ ہوا تو میں نے ایک صواغ کو جس کا بنی قینقاع سے تعلق تھا تیار کیا کہ وہ میرے ساتھ چلے تا کہ اذخر لے آئیں اور میرا ارادہ تھا کہ وہ اذخر صواغین کو بیچوں گا اور جو پیسے حاصل ہوں گے ان سے اپنے نکاح کے ولیمہ میں مدد لوں گا۔ بعد میں کیا ہوا؟ یہاں یہ مذکور نہیں ہے۔ یہاں مقصود صرف اتنا ہے کہ صواغین

---

(۱) بخاری، کتاب البیوع، باب ما قیل فی الصواغ، رقم ۲۰۸۹، وفی صحیح مسلم، کتاب الاشربۃ، رقم ۳۶۶۰، وسنن ابی داؤد، کتاب الخراج ولامارۃ والفئی، رقم ۲۵۹۳، ومسند احمد، مسند العشرۃ المبشرین بالجنۃ، رقم ۱۱۳۹۔

وہاں پر موجود تھے۔

حدثنا اسحاق: ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "ان اللّٰه حرم مكة ولم تحل لاحد قبلي ولا لاحد بعدي، وانما احلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا يلتقط لقطتها الا لمعروف." وقال عباس بن عبدالمطلب: الا الاذخر لصاغتنا ولسقف بيوتنا، فقال: "الا الاذخر." فقال عكرمة: هل تدرى ما "ينفر صيدها؟" هو ان تنحيه من الظل وتنزل مكانه. قال عبدالوهاب، عن خالد: "لصاغتنا وقبورنا."(۱)

یہ حدیث تعلیقاً آئی تھی، اسی کو دوبارہ مسنداً ذکر کر دیا ہے۔ اس حدیث کے آخر میں یہ ہے کہ عکرمہ نے پوچھا کہ حضور اکرم ﷺ نے حرم کے بارے میں جو فرمایا تھا کہ اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے تو خود تفسیر کی کہ اس کو اس کی جگہ میں سے ہٹا دو اور پھر خود اس کی جگہ میں بیٹھ جاؤ۔ یعنی جانور سائے میں بیٹھا ہے، اس کو اس کی جگہ سے بھگا دیا اور خود وہاں بیٹھ گئے تو حرم میں یہ کام کرنا بھی جائز نہیں۔(۲)

حدثني محمد بن بشار: حدثنا ابن ابي عدي، عن شعبة، عن سليمان، عن ابي الضحى عن مسروق، عن خباب قال: كنت قينا في الجاهلية وكان لي على العاص ابن وائل دين فأتيته اتقاضاه، قال: لا اعطيك حتى تكفر بمحمد صلى اللّٰه عليه وسلم فقلت: لا اكفر حتى يميتك اللّٰه ثم تبعث. قال: دعني اموت وابعث فساوتى مالا وولدا فاقضيك فنزلت: "اَفَرَاَيْتَ الَّذِىْ كَفَرَ بِاٰيٰتِنَا وَقَالَ لَاُوْتَيَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا اَطَّلَعَ الْغَيْبَ اَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا."(۳)

حضرت خباب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایامِ جاہلیت میں لوہار تھا یعنی لوہار کا کام کیا کرتا تھا اور میرا عاص بن وائل پر کچھ دین تھا اور عاص بن وائل مشرکین میں سے تھا۔ میں اس کے پاس تقاضا

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ما قیل فی الصواغ، رقم ۲۰۹۰۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۷۲ تا ۱۷۴۔

(۳) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ذکر القین والحداد، رقم ۲۰۹۱، وفی صحیح مسلم، کتاب القیامۃ والجنۃ والنار، رقم ۵۰۰۳، وسنن الترمذی، کتاب تفسیر القرآن عن رسول اللہ، رقم ۳۰۸۶، ومسند احمد اوّل مسند البصریین، رقم ۲۰۱۵۶، ۲۰۱۶۳۔

کرنے کے لئے گیا کہ میرا پیسہ دے دو۔ اس نے کہا کہ میں اس وقت تک قرضہ نہیں دوں گا جب تک تم محمد ﷺ کی رسالت کا انکار نہیں کرو گے۔ میں نے کہا کہ میں حضور ﷺ کا انکار نہیں کروں گا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ مجھے موت دے دیں پھر دوبارہ زندہ کریں۔

یہ تعلیق بالمحال ہے، مقصد یہ نہیں کہ بعد میں کفر کرلوں گا بلکہ مقصد یہ ہے کہ کبھی نہیں کروں گا۔ تو اس نے مذاق اُڑایا اور کہا کہ مجھے مرنے دو اور دوبارہ زندہ ہونے دو اور جب دوبارہ زندہ ہوں گا تو مجھے بہت مال اور اولاد دی جائے گی، تو تیرا قرضہ ادا کروں گا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

"اَفَرَاَیْتَ الَّذِیْ کَفَرَ بِاٰیٰتِنَا وَقَالَ لَاُوْتَیَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا اَطَّلَعَ الْغَیْبَ اَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا. (۱)

ترجمہ: ''بھلا تو نے دیکھا اس کو جو منکر ہوا ہماری آیتوں سے اور کہا کہ مجھ کو مل کر رہے گا مال اور اولاد۔ کیا جھانک آیا ہے غیب کو، یا لے رکھا ہے رحمان سے عہد۔''(۲)

درزی کا پیشہ

حدثنا عبدالله بن يوسف: اخبرنا مالك، عن اسحاق بن عبدالله بن يوسف: اخبرنا مالك، عن اسحاق بن عبدالله بن ابی طلحة: انه سمع انس بن مالك رضی الله عنه يقول: ان خياطا دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنع، قال انس بن مالك رضی الله عنه: فذهبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ذلك الطعام، فقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم خبزا ومرقا فيه دباء وقديد، فرأيت النبی صلى الله عليه وسلم يتتبع الدباء من حوالی القصعة. قال: فلم ازل احب الدباء من يومئذ. (۳)

---

(۱) مریم: ۷۷، ۷۸۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۷۴، ۱۷۵۔

(۳) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب الخیاط، رقم ۲۰۹۲، وفی صحیح مسلم، کتاب الاشربۃ، رقم ۳۸۰۳، وسنن الترمذی، کتاب الاطعمۃ عن رسول اللہ، رقم ۱۷۷۳، وسنن ابی داؤد، کتاب الاطعمۃ، رقم ۳۲۸۸، وسنن ابن ماجہ، کتاب الاطعمۃ، رقم ۳۲۹۴، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱۲۰۸۸، ۱۲۱۶۹، ۱۲۸۸۰، ۱۳۲۸۳، وموطاء مالک، کتاب النکاح، رقم ۱۰۰۳، وسنن الدارمی، کتاب الاطعمۃ، رقم ۱۹۶۱۔

حدیث کی تشریح

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک درزی نے رسول اللہ ﷺ کو کھانے کے لئے بلایا تھا، جو اس نے بنایا تھا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں بھی حضور اقدس ﷺ کے ساتھ اس دعوت پر گیا، تو وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک روٹی اور شوربہ جس میں کدو اور قدید یعنی سوکھے گوشت کے ٹکڑے تھے لے کر آیا۔ میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ پیالہ کے اردگرد سے تلاش کر کے دباء (کدو) لے رہے تھے، جس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کو دباء پسند ہے۔ تو میں اس دن سے دبہ سے محبت کرنے لگا، جس دن سے میں نے دیکھا کہ اس پر نبی کریم ﷺ نے پسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے۔

اب یہ محبت ہے جبکہ طبعی پسند اور ناپسند ہر ایک کی الگ ہوتی ہے۔ لیکن جس ذات سے محبت ہوتی ہے اس ذات کی ہر پسندیدہ چیز محبّ کو پسند ہو جاتی ہے۔

یہاں اس روایت کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ وہ شخص خیاط (درزی) تھا، جس نے آپ ﷺ کی دعوت کی تھی، تو اس سے خیاط کے پیشے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ (۱)

کپڑے بُننے کا پیشہ

حدثنا یحی بن بکیر: حدثنا یعقوب بن عبدالرحمٰن، عن ابی حازم قال: سمعت سھل بن سعد رضی اللہ عنہ قال: جاءت امرأۃ ببردۃ، قال: اتدرون ما البردۃ؟ فقیل لہ: نعم، ھی الشملۃ منسوجۃ فی حاشیتھا، قالت: یا رسول اللہ، انی نسجت ھذہ بیدی اکسوکھا فاخذھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم محتاجا الیھا فخرج الینا وانھا ازارہ. فقال رجل من القوم: یا رسول اللہ، اکسنیھا. فقال: "نعم" فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المجلس ثم رجع فطواھا، ثم ارسل بھا الیہ. فقال لہ القوم: ما احسنت سألتھا ایاہ، لقد عرفت انہ لا یردُّ سائلًا. فقال الرجل: واللہ ما سألتہ الیہ الا لتکون کفنی اموت، قال سھل: فکانت کفنہ. (۲)

---

(۱) انعام الباری ۶/۱۷۵۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب النساج، رقم الحدیث ۲۰۹۳۔

نگاہ نعمت دینے والے کی طرف ہو

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک عورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چادر لے کر آئی۔ سہل بن سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے شاگردوں کو یہ قصہ سناتے ہوئے فرمایا کہ جانتے ہو یہ بردہ کیا چیز ہے؟ تو لوگوں نے کہا کہ یہ چادر ہوتی ہے جس کے حاشیہ میں بناوٹ ہوتی ہے یعنی پھول بوٹے بنے ہوتے ہیں۔

اس عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں یہ اپنے ہاتھ سے بن کر آپ کو پہنانے کے لئے لائی ہو تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ قبول فرمائی اور اس انداز سے قبول فرمائی جیسے اس کے محتاج اور اس کے ضرورت مند ہوں۔

یہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان ہے کہ جب کوئی ہدیہ لے کر آیا تو قبول کرتے وقت اس کا دل خوش کرتے۔ اور دل خوش کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ ظاہر کرے کہ میں تو اِس کی بڑی تلاش میں تھا، مجھے تو اِس کی بڑی ضرورت تھی۔

اِس سے ایک تو ہدیہ پیش کرنے والے کا دل خوش ہو جاتا ہے کہ الحمد للہ میرا مقصد پوری طرح حاصل ہو گیا۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے کہ جب کوئی ہدیہ دے تو اس کی تھوڑی تعریف کر دیں اور یہ ظاہر کریں کہ واقعی میں اس کا ضرورت مند تھا۔

ہم نے اپنے بزرگوں کو یہ دیکھا کہ جب کوئی ہدیہ لے کر آتا تو فرماتے کہ بھئی تم تو بہت اچھی چیز لے کر آئے ہو، ہمارے کام کی چیز تھی، ہم تو اس کے لئے بڑے مشتاق تھے وغیرہ تاکہ اس کا دل خوش ہو جائے۔

دوسرا یہ کہ اس سے بھی آگے کہ اللہ تعالیٰ کی عطاء ہے تو اس کی طرف انسان کو احتیاج ظاہر کرنی چاہئے، بے نیازی ظاہر نہ کریں کہ یہ ناشکری ہے۔

چیزے کہ بے طلب رسد آں دادۂ خدا است
او را تو رد مکن کہ فرستادۂ خدا است

جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی بے طلب چیز پہنچ رہی ہو تو اس کو رد نہ کریں۔

حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ ہے کہ آسمان سے سونے کی تتلیاں گریں تو بھاگے لیکن فرمایا کہ "لا غنى بى عن بركتك"۔ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی چیز عطاء ہو رہی ہو تو اس سے بے نیازی نہیں کرنا چاہئے۔ احتیاج کا اظہار ہونا چاہئے کیونکہ بندگی کا اظہار اسی میں ہے کہ یا اللہ! میں تو

آپ کی عطاء کا محتاج ہوں۔ (۱)

ہدیہ قبول کرنے کے اصول

ہدیہ ہمیشہ ایسی جگہ سے قبول کرنا چاہئے جہاں بے تکلفی ہو۔ اور ہدیہ دینے کے لئے بھی عقل کی ضرورت ہے۔ ہدیہ ایسے شخص کا قبول کرو جو ہدیہ کا طالب نہ ہو ورنہ باہمی رنج کی نوبت آئے گی۔ تم اپنی طرف سے کوشش کرو کہ اس کو کچھ بدلہ دیا جائے، اور اگر بدلہ دینے کو میسر نہ ہو تو اس کی ثنا و صفت ہی بیان کرو اور لوگوں کے رُو برو اس کے احسان کو ظاہر کرو اور ثنا و صفت کے لئے اتنا کہہ دینا کافی ہے "جزاك الله خيرا"۔ اور جب محسن کا شکریہ ادا نہ کیا تو خدا تعالیٰ کا شکر بھی ادا نہ ہوگا۔ اور جس طرح ملی ہوئی نعمت کی ناشکری بُری ہے اسی طرح ملی ہوئی چیز پر شیخی بگھارنا کہ ہمارے پاس اتنا اتنا آیا یہ بھی بُرا ہے۔

فخرج الينا وانها ازاره۔ بعد میں حضور اکرم ﷺ نے وہ زیب تن فرمائی اور باہر تشریف لائے اور اسے ازار کے طور پر استعمال کیا۔ تو ایک شخص نے قوم میں سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ مجھے دے دیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ٹھیک ہے۔ تھوڑی دیر مجلس میں بیٹھے پھر واپس تشریف لے گئے، اس کو لپیٹا اور اس کو واپس بھیج دیا کہ بھائی لے جاؤ۔ تو لوگوں نے کہا کہ تم نے اچھا نہیں کیا، تم نے حضور ﷺ سے سوال کرلیا اور جانتے تھے کہ آپ ﷺ کسی سوال کرنے والے کا سوال رد نہیں فرماتے۔ پہلی بار آپ ﷺ پہن کر آئے تھے، تم نے فوراً مانگ لی تو اس نے کہا کہ خدا کی قسم میں نے اس لئے لی کہ میں اس کو اُٹھا کے رکھوں گا تا کہ مرتے وقت میرے کفن کے کام آئے، یعنی نبی کریم ﷺ کا زیب تن فرمایا ہوا لباس میرے لئے کفن میں لگے تو اس کی برکات مجھے حاصل ہوں، اس لئے میں نے آپ ﷺ کا زیب تن کیا ہوا ازار لیا کہ کفن میں رکھوں اور اس سے برکت پاؤں اور کیا بعید ہے کہ اسی کی برکت سے اللہ تعالیٰ میری مغفرت فرمادیں۔ یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی محبتِ طبعی تھی۔ یہ واقعہ نجدیوں کے لئے سبق آموز ہے۔

ہمارے حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ صاف ستھرا لباس پہنتے تھے لیکن بہت زیادہ پہننے کا نہ معمول تھا اور نہ کچھ مناسب سمجھتے تھے۔ حضرت کی دو اہلیہ تھیں۔ حضرت کی جو بڑی اہلیہ تھیں ان کو حضرت سے بڑا عشق تھا۔ عمر زیادہ ہو چکی تھی لیکن عشق بہت تھا۔ حضرت سے بڑی محبت کرتی تھیں، تو رمضان کے مہینے میں جب عید آنے والی تھی تو چپکے چپکے حضرت کے لئے ایک انگرکھا (شیروانی جیسا ہوتا ہے) سینا شروع کیا۔ کپڑا نہایت شوق سے منگوایا، جو تو جوان لڑکے پہنا کرتے ہیں، اس کو آنکھ کا

(۱) عمدۃ القاری، ج ۳، ص ۶۳، رقم الحدیث ۷۹ ۲۔

نشہ کہا جاتا ہے، اس میں بڑے نقش ہوتے ہیں۔ عید سے ایک دن پہلے وہ نکالا اور کہا کہ میں نے پورا مہینہ محنت کر کے آپ کے لئے یہ انگرکھا سیا ہے کہ آپ عید کی نماز پڑھانے جائیں تو یہ انگرکھا پہن کر جائیں۔ اب وہ حضرت کے مزاج کے بالکل خلاف تھا لیکن حضرت نے دیکھا کہ بیچاری نے سارا مہینہ محنت کی ہے اور محبت اور اخلاص سے کی ہے تو اگر یہ کہہ دوں کہ میں نہیں پہنتا تو ان کی دل شکنی ہوگی، لہٰذا فرمایا: واہ، تم نے تو بہت اچھا بنایا۔ کہنے لگیں کہ میرا دل چاہتا ہے کہ جب صبح کو آپ نمازِ عید پڑھانے کے لئے جائیں تو یہی پہن کر جائیں۔ اب حضرت کو بڑا تامل ہوا کہ وہ پہن کر کیسے عید کی نماز کو جائیں، لیکن اگر نہ پہنا تو دل شکنی کا اندیشہ ہے۔ آخرکار بڑی کشمکش ہوتی رہی۔ صبح کو جب جانے لگے تو کہا کہ اچھا بھئی لاؤ اور وہ پہن لیا اور پہن کر عیدگاہ میں پہنچ گئے۔ اب کتنی تکلیف ہوئی ہوگی۔ گویا دل شکنی سے ان کو بچانے کے لئے پہن کے پہنچ گئے تو نمازِ عید کے بعد جب فارغ ہوئے تو پہلے ہی جو آدمی مصافحہ کے لئے آئے اس نے کہا کہ حضرت یہ آپ کو زیب نہیں دیتا۔ آپ کی شایانِ شان نہیں۔ فرمایا: ہاں بھئی تم نے ٹھیک کہا اور اسی وقت اُتار کے اسی کو دے دیا۔

تو اب دیکھیں یہی بات ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے سنت پر عمل اس طرح نصیب فرمایا کہ ان کو دل شکنی سے بچانے کے لئے ان کی دلداری کے طور پر پہن بھی لیا حالانکہ کتنی دقت ہوئی ہوگی اور کتنا دل کڑھا ہوگا لیکن ان کو دل شکنی سے بچانے کے لئے پہن کے چلے گئے اور پھر بعد میں دوسرے کو دے بھی دیا۔ (۱)

بڑھئی کا پیشہ

حدثنا قتيبة بن سعيد: حدثنا عبدالعزيز، عن ابي حازم قال: اتى رجال سهل بن سعد يسألونه عن المنبره، فقال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى فلانة امرأة قد سماها سهل. ان "مرى غلامك النجار يعمل لى اعوادًا اجلس عليهن اذا كلمت الناس" فأمرته يعملها من طرفاء الغابة. ثم جاء بها فأرسلت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فأمر بها فوضعت فجلس عليه. (۲)

ابوحازم کی روایت ہے کہ کچھ لوگ حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور سوال کر رہے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر کس طرح بنا؟ تو اُنہوں نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں عورت کے

---

(۱) انعام الباری ۶/ ۱۷۶ تا ۱۷۸۔ (۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب النجار، رقم الحدیث ۲۰۹۴۔

پاس پیغام بھیجا تھا۔

الی فلانۃ امراۃ الخ۔ فلانہ سے مراد ایک عورت جن کا سہل بن سعد رضی اللہ عنہ نے نام لیا تھا لیکن شاید یہ بھول گئے، اس واسطے ان کا ذکر نہیں کیا۔

ان مری غلامك النجار۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پیغام بھیجا تھا کہ تمہاری لکڑی کا کام کرنے والا جو غلام ہے اس کو کہو کہ میرے لئے کچھ لکڑیاں ایسی بنادیں کہ جب لوگوں سے بات کروں اس پر بیٹھ سکوں یعنی مراد منبر ہے۔

منبر کا ثبوت

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر چہ عام طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، جمعہ اور عیدین کا خطبہ کھڑے ہو کر دیا جاتا تھا لیکن اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی بیٹھ کر بات چیت کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ علاوہ جمعہ اور عیدین کے خطبے کے اگر کسی وقت کوئی نصیحت یا علم یا دین کی بات منبر پر بیٹھ کر کر لی جائے تو یہ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

بعض لوگ تقریر کرنے یا وعظ کرنے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بدعت ہے، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ جو خطبہ دیا وہ کھڑے ہو کر دیا، لیکن اس روایت سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود منبر بناتے وقت یہ فرمایا: اجلس علیھن اذا کلمت الناس الخ۔ تو معلوم ہوا کہ بیٹھ کر بات چیت کرنا جائز ہے۔ ظاہر ہے یہ بات چیت مسجد میں دین سے متعلق ہوگی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

فامر له یعمل الخ۔ تو اس خاتون نے غلام کو حکم دیا کہ وہ اس کو بنائے۔

غابہ اصل میں ایسے گھنے جنگل کو کہتے ہیں جس میں درخت بالکل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مدینہ منورہ کے قریب ایک علاقہ تھا اس کو بھی غابہ کہتے تھے۔ تو فرمایا کہ غابہ کے درختوں سے اس نے منبر بنایا، پھر وہ لے کر آیا تو اس خاتون نے وہ منبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دیا اور وہ رکھ دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نجار کا پیشہ جائز ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس نجار سے منبر بنوایا تھا۔ (۱)

---

(۱) انعام الباری ۶/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

کمیشن ایجنٹ کا پیشہ

عن قیس بن ابی غرزة رضی الله عنه قال: خرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم ونحن نسمی "السماسرة" فقال: یا معشر التجار ان الشیطان والاثم یحضر ان البیع فشوبو بیعکم بالصدقة.[1]

حضرت قیس بن ابوغرزہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ہمارے پاس (بازار) میں تشریف لائے۔ لوگ ہمیں ''سماسرۃ'' کے نام سے پکارتے تھے۔ ''سماسرۃ'' سمسار کی جمع ہے، ''سمسار'' دلال کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص جو خریدنے یا فروخت کرنے میں واسطہ بنتا ہے، اور اس عمل پر وہ اپنا کمیشن وصول کرتا ہے، آج کل اس کو ''کمیشن ایجنٹ'' بھی کہتے ہیں۔ تو حضور اقدس ﷺ نے ہم سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ: شیطان اور گناہ بیع کے وقت حاضر ہو جاتے ہیں۔ یعنی شیطان یہ چاہتا ہے کہ بیع کرنے والوں کو کسی نہ کسی طرح گناہ کے اندر مبتلا کر دے۔ اس لئے تم اپنی بیع کو صدقہ کے ساتھ ملا دو۔ شاب، یشوب، شوبًا کے معنی ہیں ''ملا دینا'' مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عام طور پر لوگ بیع کے وقت اپنا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ بولتے ہیں، قسمیں کھاتے ہیں، اور مبیع کے اندر جو عیب ہوتا ہے، اس کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ سب امور ناجائز ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بیع کے ساتھ کچھ صدقہ بھی کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کے نتیجے میں انشاءاللہ شیطان کے اثرات سے محفوظ رہو گے۔

خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال

اس حدیث میں ان صحابی نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ لوگ ہمیں ''سماسرۃ'' کے نام سے پکارتے تھے، لیکن حضور اقدس ﷺ نے ہمیں ''یا معشر التجار'' کے لقب سے خطاب کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ''دلال'' کا لفظ عرفِ عام میں پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دلالی ایک گھٹیا درجے کا پیشہ ہے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے ''دلال'' کے بجائے ''تجار'' کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا کہ جب آدمی کسی کے پاس دین کی بات پہنچانے جائے تو اس سے خطاب کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرے جس سے اس کی عزت افزائی ہو، اور ایسے الفاظ سے پرہیز کرے جس سے وہ اپنی اہانت محسوس کرے۔

(۱) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ما جاء فی التجار وتسمیۃ النبیؐ ایاہم۔

دلالی کا پیشہ اور اس پر اُجرت لینا

اس حدیث سے ایک فقہی مسئلہ یہ نکلتا ہے کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اُجرت لینا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ صحابی جن سے حضور اقدس ﷺ مخاطب ہوئے، دلالی کا پیشہ اختیار کیے ہوئے تھے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے ان کو بیع کے ساتھ صدقہ کرنے کی ترغیب تو دی، لیکن ان سے یہ نہیں فرمایا کہ تم اس پیشے کو چھوڑ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اُجرت لینا جائز ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تمہارا یہ سامان بکوا دوں گا اور اتنی اُجرت لوں گا، یا فلاں چیز خریدوا دوں گا اور اس پر اتنی اُجرت لوں گا تو یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اگر ناجائز ہوتا تو حضور اقدس ﷺ ان کو اس سے منع فرما دیتے۔

دلالی کی اُجرت فیصد کے حساب سے

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ ''دلالی'' کی اُجرت فیصد کے حساب سے مقرر کرنا درست ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں تمہاری یہ کار فروخت کرا دوں گا، اور جس قیمت پر یہ کار فروخت ہوگی اس کا پانچ فیصد لوں گا۔ اس سلسلہ میں بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح فیصد کے حساب سے اُجرت مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اُجرت مجہول ہے، کیونکہ ابھی یہ معلوم نہیں کہ یہ کار کتنے میں فروخت ہوگی، اور اس کا پانچ فیصد کیا ہوگا؟ اور اُجرت مجہول کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسرے فقہاء مثلاً علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فیصد کے اعتبار سے اُجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس وقت وہ اُجرت متعین نہیں، لیکن جب وہ چیز فروخت ہو جائے گی تو اس وقت وہ اُجرت خود بخود متعین ہو جائے گی۔ اور عقد کو وہ جہالت فاسد کرتی ہے جو مفضی الی النزاع ہو، اور اس اُجرت میں جو جہالت ہے وہ مفضی الی النزاع نہیں ہے۔ اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔(۱)

قصاب کا پیشہ

حدثنا عمر بن حفص: حدثنا ابی: حدثنا الاعمش قال: حدثنی شقیق، عن ابی مسعود، قال: جاء رجل من الانصار یکنٰی ابا شعیب فقال لغلام

(۱) تقریر ترمذی، ۵۸/۱، ۵۹۔

له قصاب: اجعل لی طعاما یکفی خمسة من الناس فانی ان ادعو النبی صلی اللّٰه علیه وسلم خامس خمسة، فانی قد عرفت فی وجهه الجوع. فدعاهم فجاء معهم رجل فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: "ان هذا قد تبعنا فان شئت ان تأذن له فأذن له وان شئت ان یرجع رجع. فقال: لا، بل قد اذنت له."(۱)

حدیث کا مطلب

حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انصار کے ایک صاحب آئے جن کی کنیت ابوشعیب تھی۔ اُنہوں نے اپنے ایک غلام سے کہا (جو قصاب تھا، قصاب اور لحام گوشت فروخت کرنے والے کو کہتے ہیں) کہ کھانا بناؤ جو پانچ آدمیوں کے لئے کافی ہو، اس لئے کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دینا چاہتا ہوں، یعنی ایک آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور چار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقاء ہوں گے۔ مطلب یہ کہ کُل پانچ آدمی ہوں گے اور میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ مبارک پر بھوک کے آثار دیکھے ہیں۔

اُس نے جا کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بمع پانچ آدمیوں کے دعوت دی لیکن ایک چھٹا آدمی بھی کھانے کی جگہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ آ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میزبان سے فرمایا کہ یہ شخص ہمارے پیچھے لگ گیا تھا اگر تم چاہو تو اس کو بھی اجازت دے دو اور اگر چاہو تو یہ لوٹ جائے۔ تو اُنہوں نے کہا کہ میری طرف سے اجازت ہے کہ یہ بھی آ جائے۔

یہاں اس روایت کو لانے کا مقصود یہ ہے کہ وہ غلام جس کو یہ کہا تھا کہ پانچ آدمیوں کا کھانا بناؤ وہ قصاب تھا تو اس سے گوشت فروشی کا جواز معلوم ہوا۔ (۲)

حلال روزی میں برکت

اللہ تعالیٰ نے حلال روزی کے اندر جو برکت رکھی ہے وہ حرام کے اندر نہیں رکھی۔ حرام کی بہت بڑی رقم سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو حلال کی تھوڑی سی رقم میں حاصل ہو جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وضو کے بعد یہ دعا فرمایا کرتے تھے:

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ما قیل فی اللحام والجزار، رقم ۲۰۸۱، وفی صحیح مسلم، کتاب الاشربۃ، رقم ۳۷۹۷، وسنن الترمذی، کتاب النکاح عن رسول اللہ، رقم ۱۰۱۸۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۳۹، ۱۴۰۔

"اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِیْ ذَنْبِیْ وَوَسِّعْ لِیْ فِیْ دَارِیْ وَبَارِكْ لِیْ فِیْ رِزْقِیْ." (۱)

ترجمہ: ''اے اللہ، میرے گناہ کی مغفرت فرما اور میرے گھر میں وسعت فرما اور میرے رزق میں برکت عطا فرما۔''

آجکل لوگ برکت کی قدر و قیمت کو نہیں جانتے بلکہ روپے پیسے کی گنتی کو جانتے ہیں۔ یہ دیکھ کر خوش ہو جاتے ہیں کہ ہمارا بینک بیلنس بہت زیادہ ہو گیا، روپے کی گنتی زیادہ ہو گئی، لیکن اس روپے سے کیا فائدہ حاصل ہوا، ان روپوں سے کتنی راحت ملی، کتنا سکون حاصل ہوا؟ اس کا حساب نہیں کرتے۔ لاکھوں کا بینک بیلنس ہے، لیکن سکون میسر نہیں، راحت میسر نہیں۔ بتائیے! وہ لاکھوں کا بینک بیلنس کس کام کا؟ اور اگر پیسے تو تھوڑے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے راحت اور سکون عطا فرمایا ہوا ہے تو یہ درحقیقت ''برکت'' ہے۔ اور یہ ''برکت'' وہ چیز ہے جو بازار سے خرید کر نہیں لائی جا سکتی، لاکھوں اور کروڑوں خرچ کر کے بھی حاصل نہیں کی جا سکتی، بلکہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کی دین اور اس کی عطا ہے۔ اللہ تعالیٰ جس کو عطا فرما دیں اسی کو یہ برکت نصیب ہوتی ہے، دوسرے کو نصیب نہیں ہوتی۔ اور یہ برکت حلال رزق میں ہوتی ہے، حرام مال کے اندر یہ برکت نہیں ہوتی، چاہے وہ حرام مال کتنا زیادہ حاصل ہو جائے۔ اس لئے انسان جو کما رہا ہے وہ اس کی فکر کرے کہ یہ لقمہ جو میرے اور بیوی بچوں کے حلق میں جا رہا ہے، اور یہ پیسہ جو میرے پاس آ رہا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق ہے یا نہیں؟ شریعت کے احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟ ہر انسان اپنے اندر یہ فکر پیدا کرے۔ (۲)

برکت کا مفہوم

حدثنا سليمان بن حرب: حدثنا شعبة، عن قتادة، عن صالح ابی الخليل، عن عبدالله بن الحارث رفعه الى حكيم بن حزام رضى الله عنهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا، او قال: حتى يتفرقا، فان صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما، وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما." (۳)

یہاں مقصود دوسرا جملہ ہے کہ فان صدقا وبينا، اگر وہ سچ بولے اور ساتھ ساتھ حقیقت بتا

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الدعوات، باب دعاء یقال فی اللیل، حدیث نمبر ۳۴۹۶۔

(۲) اصلاحی خطبات ۱۰/۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) فی البخاری، کتاب البیوع، باب اذا بین البیعان ولم یکتما ونصحا۔

دے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی بیع میں برکت ہوتی ہے اور اگر جھوٹ بولے اور عیب چھپائے گا تو ان کی بیع کی برکت فنا کر دی جاتی ہے، مٹا دی جاتی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے سچ بولنے پر برکت ہوتی ہے اور جھوٹ بولنے سے برکت مٹادی جاتی ہے۔

اب مسئلہ ایسا ہو گیا ہے کہ برکت کی کوئی قدر و قیمت ہی نہیں ہے، جو قدر و قیمت ہے وہ گنتی کی ہے، یعنی جس طرح بھی ہو پیسہ زیادہ آنا چاہئے، برکت کا مفہوم ذہن سے مٹ گیا ہے، جانتے ہی نہیں کہ برکت ہوتی کیا ہے۔

برکت کے معنی یہ ہیں کہ اپنے پاس جو بھی چیز ہے اس کے اندر جو اس کا مقصود یعنی اس کی منفعت ہے وہ بھر پور طریقے سے حاصل ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیا کے جتنے بھی مال و اسباب ہیں ان میں سے کوئی بھی بذاتِ خود راحت پہنچانے والا نہیں ہے، مثلاً روپیہ ہے، اگر تم بھوک میں کھانا چاہو تو بھوک نہیں مٹا سکتا، کچھ حاصل نہیں ہوگا، پیاس لگی ہے تو وہ پیاس نہیں مٹا سکتے، اس کے اندر بھی بذاتِ خود بھوک مٹانے کی صلاحیت نہیں، اگر بیماری ہو تو بیماری کے اندر ایسی بیماریاں بھی ہوتی ہیں کہ کھاتے جاؤ اور بھوک نہیں مٹتی، ایسی بیماریاں بھی ہوتی ہیں کہ پانی پیتے جاؤ اور پیاس نہیں مٹتی۔ تو اصل مقصود راحت ہے۔ لیکن راحت ان اسباب کا لازمہ نہیں ہے کہ جب بھی پیسے زیادہ ہوں گے تو راحت ضرور ہوگی، یا جب بھی مال و اسباب زیادہ ہوگا تو راحت ضرور ہوگی بلکہ راحت تو کسی اور ہی چیز سے آتی ہے۔ وہ چاہے تو ایک روپیہ میں راحت دیدے، اور نہ چاہے تو ایک کروڑ میں نہ دے، اس واسطے راحت جو کہ مقصودِ اصلی ہے اس کا نام برکت ہے اور یہ محض عطائے الٰہی سے آتی ہے، اس کا اسباب کی گنتی سے کوئی تعلق نہیں۔

مثلاً ایک کروڑ پتی ہے جس کی ملیں کھڑی ہوئی ہیں، کاریں ہیں، کارخانے ہیں، مال و دولت ہے، بینک بیلنس ہے، لیکن جب رات کو بستر پر لیٹتا ہے نیند نہیں آتی اور کروٹیں بدلتا رہتا ہے، ایئر کنڈیشن چل رہا ہے، نرم و گداز گدا نیچے ہے اور صاحب بہادر کو نیند نہیں آرہی تو یہ مسہری، یہ گدا، یہ ایئر کنڈیشن کمرہ اس کے لئے راحت کا سبب نہیں بن سکے، بے چینی کے عالم میں رات گزاری، صبح ڈاکٹر کو بلایا، ڈاکٹر گولیاں دیتا ہے کہ یہ کھاؤ تو نیند آئے گی۔

اور اگر مزدور ہے، آٹھ گھنٹے کی محنت کر کے پسینے میں شرابور ہو کے اور ساگ سے روٹی کھا کے آٹھ گھنٹے جو بھر پور نیند لی صبح کو جا کر اس نے دم لیا۔

اب بتائیں کس کو راحت حاصل ہوئی؟ حالانکہ وہ کروڑ پتی تھا اور یہ بیچارہ مفلس ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے افلاس میں راحت فرمادی اور اس کے کروڑ پتی کو راحت نہیں ملی، تو یہ محض اللہ جل

جلالہ کی عطا ہے۔

آج لوگ اس حقیقت کو فراموش کر گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ گنتی ہونی چاہئے، بینک بیلنس ہونا چاہئے، بینک میں پیسے زیادہ ہونے چاہئیں، یہ پتہ نہیں کہ جس رشوت سے پیسہ کمایا، دھوکہ سے، یا جھوٹ سے کمایا، اس کی گنتی تو بہت ہوگئی لیکن اس نے ان کو نفع نہیں پہنچایا، اس سے راحت نہیں ملتی۔

مثلاً کما کر لائے معلوم ہوا کہ گھر میں کوئی بیمار ہو گیا ہے تو جو پیسے آئے تھے وہ ڈاکٹروں اور لیبارٹری کی نذر ہو گئے۔ سونا چاہا تو نیند نہیں آتی۔ کھانے بیٹھے، انواع واقسام کے کھانے مہیا ہیں، انواع واقسام کی نعمتیں موجود ہیں مگر معدہ اس قابل نہیں کہ کوئی چیز کھا سکے۔

ایک عبرت ناک واقعہ

حضرت تھانویؒ نے ایک وعظ میں فرمایا کہ میں نے ایک شخص کو دیکھا جو نواب تھا۔ نواب ایک ریاست کے سربراہ کو کہتے ہیں۔ دنیا کی کوئی نعمت ایسی نہیں تھی جو اس کے گھر میں موجود نہ ہو مگر ڈاکٹر نے کہہ رکھا تھا کہ آپ کی غذا ایک ہی چیز ہے۔ ساری عمر اسی پر گزارہ کریں گے۔ اگر ایسا کریں گے تو زندہ رہیں گے ورنہ مر جائیں گے۔ اور وہ یہ کہ بکری کا قیمہ ایک ململ کے کپڑے میں رکھ کر اور اس میں پانی ڈال کر اس کو نچوڑو۔ اب وہ جو پانی نکلا ہے بس آپ وہ پی سکتے ہیں۔ اگر دنیا کی اور کوئی چیز کھاؤ گے تو مر جاؤ گے۔ لہٰذا ساری عمر اسی قیمہ کے پانی پر گزاری۔ نہ روٹی، نہ گوشت، نہ سبزی، نہ ساگ، نہ دال، نہ اور کچھ کھا سکا۔

تو اب بتائیں وہ کروڑ پتی پن کس کام کا جو آدمی کو ایک وقت میں کھانے کی لذت بھی فراہم نہ کر سکے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں برکت سلب ہوگئی اور یہ برکت پیسوں سے خریدی نہیں جاسکتی کہ بازار میں جاؤ اور برکت خرید لاؤ، اتنے پیسے دو اور خرید لو۔

حصولِ برکت کا طریقہ

برکت اللہ جل جلالہ کی عطا ہے اور یہ عطا کس بنیاد پر ہوتی ہے۔ میں نے بتا دیا کہ اگر امانت سے کام کرو گے، دیانت سے کام کرو گے اور حلال طریقے پر کام کرو گے تو برکت ہوگی، اور اگر حرام طریقے سے کرو گے، ناجائز اور دھوکہ بازی سے کرو گے تو برکت سلب ہو جائے گی۔

لہٰذا چاہے تمہاری گنتی میں اضافہ ہو رہا ہو لیکن اس کا فائدہ تمہیں حاصل نہیں ہوگا۔

حضور اقدس ﷺ کا حصولِ برکت کے لئے دعا کی تلقین کرنا

حضور اکرم ﷺ نے یہ دعا تلقین فرمائی ہے کہ جب کسی کو دعا دو تو بارك الله دو۔ یہ معمولی دعا نہیں ہے، یہ بڑی زبردست دعا ہے اور ہمارے ہاں جو مشہور ہے کہ بھائی مبارک ہو آپ نے مکان بنایا، مبارک ہو آپ نے نکاح کیا، مبارک ہو آپ نے گاڑی خریدی، یعنی ہر چیز میں مبارک کی دعا دیتے ہیں یہ بڑی پیاری دعا ہے، اگر اس کو سوچ سمجھ کر دیا جائے اور لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ چیز جو آپ کو ملی ہے اس کی برکت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہو۔ یہ درحقیقت ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیز کچھ بھی نہیں ہے جب تک اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے اس میں برکت نہ ڈالی جائے۔ مکان بیشک عالی شان بنالیا لیکن عالی شان مکان کوئی حقیقت نہیں رکھتا جب تک کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے برکت عطا نہ ہو، اور برکت عطا ہوگی تو اس کو راحت ملے گی۔ مکان تو ہے مگر مکان کی برکت نہیں ہے تو یہ مکان تمہارے لئے عذاب ہو جائے گا۔ یہ بڑی کانٹے کی بات ہے۔ دنیا آج گنتی کے پیچھے بھاگ رہی ہے لیکن برکت کو نہیں دیکھتے، اور جب کسی مالدار کو دیکھا کہ اس کے پاس عالی شان کوٹھی ہے، بنگلہ ہے، مل ہے، کار ہے اور کارخانے ہیں تو وہی بات دل میں آتی ہے۔ "يٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا اُوْتِيَ قَارُوْنَ اِنَّهٗ لَذُوْ حَظٍّ عَظِيْمٍ" لیکن تمہیں نہیں پتہ کہ یہ جو ظاہری چمک دمک اور شان وشوکت ہے، ذرا اس کے دل میں جھانک کر دیکھو کہ ان تمام اسباب کے جمع کرنے کے باوجود وہ کن اندھیروں میں گرفتار ہے۔

ظاہری چمک دمک پر نہیں جانا چاہئے

میرے پاس پچاسوں بڑے بڑے سرمایہ دار، دولت مند آتے رہتے ہیں۔ ایسے ایسے لوگ آتے ہیں کہ جن کو دیکھ کر آدمی یہی کہے "يٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا اُوْتِيَ قَارُوْنَ" لیکن جب وہ اپنے دکھڑے بیان کرتے ہیں کہ وہ کن دکھوں میں مبتلا ہیں تو واقعی مجھے عبرت ہوتی ہے کہ اس مال ہی کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے عذاب بنا رکھا ہے۔

میرے پاس اکثر ایک خاتون مسئلہ وغیرہ پوچھنے کے لئے آتی رہتی ہیں۔ ان کے شوہر کے لئے ارب پتی کا لفظ بھی کم ہے اور اس عورت کو جب دوسری عورتیں دیکھتی ہیں کہ کیسا لباس پہنی ہوئی ہے، کیسی گاڑی میں آرہی ہے، کیسے مکان میں رہ رہی ہے تو ان کی آنکھیں چکا چوند ہوتی ہیں کہ کیسی زبردست عورت ہے، لیکن وہ جو آکر میرے سامنے بلک بلک کر بچوں کی طرح روتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھ

سے یہ دولت نکال دے اور مجھے وہ سکون نصیب ہو جائے کہ جو ایک جھونپڑی والے کو حاصل ہوتا ہے۔ دیکھنے والے تو اس کی چکاچوند دیکھ رہے ہیں لیکن میرسوایا اُس کے سوا کسی کو پتہ نہیں کہ وہ کس اذیت میں مبتلا ہے۔ اس واسطے کبھی یہ ظاہری شان و شوکت اور ظاہری ٹیپ ٹاپ کے چکر میں مت آؤ۔ اللہ تبارک وتعالیٰ دل کا سکون عطا فرمائے، وہ راحت عطا فرمائے جسے برکت کہتے ہیں۔

ظاہری چمک دمک والوں کے لئے عبرتناک واقعہ

حضرت حکیم الامت قدس اللہ سرہ نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک غریب آدمی تھا۔ وہ ایک مستجاب الدعوات بزرگ کے پاس گیا اور جا کر ان سے کہا کہ حضرت میرے لئے دعا فرما دیجئے کہ میں بھی دولتمند ہو جاؤں، مشکلوں میں گرفتار ہوں اور دل یوں چاہتا ہے کہ بس سب سے امیر ترین ہو جاؤں۔

پہلے تو اُنہوں نے سمجھایا کہ کس چکر میں پڑ گئے ہو، اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگو، لیکن وہ نہ مانا تو بزرگ نے کہا کہ تم یہاں شہر میں کوئی دولت مند آدمی تلاش کرو جو بہت ہی امیر ترین ہو تو اس کا مجھے بتا دینا، میں دعا کروں گا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایسا بنا دے۔

اس نے شہر میں چکر لگا کر ایک سنار کو منتخب کیا جس کی دکان زیورات سے بھری ہوئی تھی، پانچ چھ لڑکے ایک سے ایک خوبصورت ہیں اور کام میں اس کا ہاتھ بٹا رہے ہیں، ہنسی مذاق ہو رہا ہے، کھانے پینے کا ساز و سامان ہے، سب کچھ ہے، غرض دنیا کی ساری نعمت ہے۔ اُنہوں نے کہا کہ بس یہی ہے۔

تو غریب آدمی نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ حضرت! میں دیکھ کر آیا ہوں۔ ایک سنار بہت اعلیٰ درجہ کا ہے، دعا کر دیجئے کہ ایسا ہو جاؤں۔ بزرگ نے حتی الامکان سمجھایا کہ پہلے معلومات کر لو پھر دعا کر دوں گا۔

ان بزرگ نے کہا: بھائی ظاہری حالت تو دیکھ آئے ہو کسی وقت تنہائی میں اس سے پوچھ لو کہ تم خوش ہو کہ نہیں؟

تو یہ شخص ان بزرگ کے کہنے پر پھر گیا اور سنار سے تنہائی کا وقت لیا اور اس سے پوچھا کہ بھائی! تمہاری دکان دیکھی ہے، بڑی شاندار ہے، یہ بتاؤ کہ تمہاری زندگی جو کہ بڑی قابلِ رشک معلوم ہوتی ہے کیسے گزرتی ہے؟

سنار نے کہا: میاں کس چکر میں پڑے ہو، میں تو اس روئے زمین پر ایسا مصیبت زدہ شخص ہوں کہ زمین پر مجھ سے زیادہ کوئی اور شخص مصیبت زدہ ہو ہی نہیں سکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ میں یہ سونے کا کاروبار کرتا تھا اور اس میں خوب آمدنی تھی۔ بیوی بیمار ہوگئی، بہت علاج کرایا صحیح نہیں ہوئی،

پریشانی رہی، آخر میں بیوی بالکل مایوس ہوگئی۔ مجھے بیوی سے بہت محبت تھی۔ بیماری کے عالم میں بیوی مجھ سے کہنے لگی کہ مجھے تو یہ خیال ہے کہ جب میں مر جاؤں گی تو تم دوسری شادی کر لوگے اور مجھے بھول جاؤ گے۔ میں نے کہا کہ نہیں، میں وعدہ کرتا ہوں کہ دوسری شادی نہیں کروں گا اور تم سے مجھے اتنی محبت ہے کہ اس کے بعد میں دوسری کی طرف دیکھ ہی نہیں سکتا، اس واسطے شادی نہیں کروں گا۔

اس نے کہا کہ کوئی یقین دلاؤ۔ میں نے کہا کہ میں قسم کھانے کو تیار ہوں۔ کہا کہ قسم کا مجھے بھروسہ نہیں۔ آخر کار اس کو یقین دلانے کی خاطر میں نے اپنا عضو تناسل کاٹ دیا۔ اس کے بعد اللہ کا کرنا ایسا ہوا کہ وہ تندرست ہوگئی مگر میں قوتِ مردانہ سے محروم ہو چکا تھا تو ایک عرصہ اس طرح گزرا، وہ بھی کہ آخر جوان تھی تو اس کے نتیجے میں یہ ہوا کہ اس نے جب یہ دیکھا کہ شوہر کے ساتھ تو کوئی راستہ اب ہے نہیں تو اس نے گناہ کا راستہ اختیار کرنا شروع کیا اور یہ جو خوبصورت بچے دکان میں نظر آرہے ہیں ناجائز اولاد ہے، تو میں رہتا ہوں اور دیکھتا ہوں اور کڑھتا ہوں۔ ساری زندگی میری اس گھٹن میں گزر رہی ہے، تو مجھ سے زیادہ تو کوئی مغموم اس دنیا میں ملے گا نہیں۔

لہٰذا یہ جتنے چمک دمک والے نظر آتے ہیں ان کی زندگیوں کے اندر جھانک کر دیکھو تو پتہ لگے گا کہ کیا اندھیرے ہیں۔ لہٰذا اللہ سے مانگنے کی چیز صرف عافیت ہے اور راحت ہے۔ اللہ تعالیٰ عافیت اور راحت عطا فرمائے جو کچھ عطا فرمائے اس میں برکت عطا فرمائے۔

اب دیکھیں حدیث میں ہر جگہ جہاں بھی دیکھیں گے بار بار یہ دعا ہے کہ بارك لنا فيما اعطيتنا، لیکن اس کی قدر و قیمت آج دنیا سے مٹ گئی ہے اور گنتی کی ہوگئی ہے۔ ہمارے پیسے زیادہ ہونے چاہئیں حالانکہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں کہ اصل چیز دیکھو برکت ہے کہ نہیں فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما۔ برکت کی حقیقت یہ ہے۔[1]

فراخیٔ رزق کا عمل

حدثنا محمد ابن ابی يعقوب الكرمانی: حدثنا حسان: حدثنا يونس: قال محمد هو الزهری عن انس بن مالك رضی الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من سرّه ان يبسط له فی رزقه او ينسأ له فی اثره فليصل رحمه."[2]

(۱) انعام الباری ۶/۱۳۴ تا ۱۳۸۔

(۲) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب من احب البسط فی الرزق، رقم ۲۰۶۷۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ جس شخص کو یہ بات خوش کرتی ہو یعنی جو شخص یہ بات چاہتا ہو کہ اس کے رزق میں کشادگی ہو یا اس کی اجل میں تاخیر کی جائے۔

اثرہ سے مراد یہاں پر باقی ماندہ عمر ہے اور ینسا کا معنی مؤخر کر دیا جائے، مطلب یہ ہے کہ اس کی عمر کو مؤخر کر دیا جائے یعنی اس کی عمر دراز ہو تو اس کو چاہئے فلیصل رحمہ کہ وہ صلہ رحمی کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کے دو اثرات دنیا ہی میں ظاہر ہوتے ہیں، ایک رزق میں وسعت، دوسرے عمر کی درازی۔

مطلب یہ ہے کہ جو یہ چاہے کہ رزق میں وسعت پیدا ہو تو وہ بھی یہ کام کرے اور جو یہ چاہے کہ عمر دراز ہو وہ بھی یہ کام کرے، اس کے دونوں اثر ہوتے ہیں، یہ منع الخلو ہے منع الجمع نہیں۔ (۱)

عن صخر الغامدی رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: اللّٰهم بارك لامتی فی بكورها قال: وكان اذا بعث سریة او جیشا بعثهم اول النهار، وكان صخر رجلا تاجرا، وكان اذا بعث تجارہ بعثهم اول النهار، فاثری وكثر ماله. (۲)

حضرت صخر غامدی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ! میری اُمت کے سویرے کے وقت میں برکت عطاء فرما، پھر فرمایا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹا دستہ یا بڑا لشکر کہیں روانہ فرماتے تو دن کے اوّل حصے میں روانہ فرماتے۔ حضرت صخر غامدی رضی اللہ عنہ تاجر تھے۔ وہ بھی جب اپنے تاجروں کو سامانِ تجارت کے ساتھ روانہ کرتے تو دن کے اوّل حصے میں روانہ کرتے تھے، جس کی وجہ سے وہ دولت مند ہو گئے اور ان کا مال بہت ہو گیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اوّل وقت میں تجارت کرنا باعثِ برکت ہے۔ تاجروں کو چاہئے کہ دن کے اوّل وقت سے اپنا کام شروع کریں۔ آج کل کے تاجروں نے اس کے خلاف کیا ہوا ہے کہ کراچی میں تو دن کے گیارہ بجے سے پہلے بازار ہی نہیں کھلتے، جس کا نتیجہ آنکھوں کے سامنے ہے کہ تجارت سے اور مال و دولت سے برکت اُٹھ گئی ہے۔ (۳)

---

(۱) انعام الباری ۶/۱۱۱۔ (۲) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی التبکیر بالتجارۃ۔
(۳) تقریر ترمذی، ۱/۶۱۔

پریشانیوں کا علاج

یہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی کا تفصیلی خطاب ہے جو جامع مسجد بیت المکرم گلشن اقبال کراچی میں بعد از نمازِ عصر ہوا۔ اس بیان میں رزقِ حلال کے لئے ذریعہ معاش تلاش کرنے کے موضوع پر نہایت مفید اور مربوط انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ متعلقہ مباحث سے مناسبت اور مربوط گفتگو کی بناء پر مذکورہ خطاب کو یہاں بعینہٖ نقل کیا جارہا ہے۔ ۱۲ از مرتب عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پریشانیوں کا علاج

الحمد للّٰہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونؤمن بہ ونتوکل علیہ، ونعوذ باللّٰہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا، من یھدہ اللّٰہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہ، ونشھد ان لا الہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریك لہ ونشھد ان سیدنا وسندنا ومولانا محمدًا عبدہ ورسولہٗ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہ واصحابہ وبارك وسلم تسلیمًا کثیرًا کثیرًا. اما بعد!

عن عبداللّٰہ بن ابی اوفی رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من کانت لہ الی اللّٰہ حاجۃ او الی احد من بنی آدم فلیتوضأ ولیحسن الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی اللّٰہ تبارك وتعالٰی ولیصل علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، ثم لیقل: لا الہ الا اللّٰہ الحلیم الکریم، سبحان اللّٰہ رب العرش العظیم، الحمد للّٰہ رب العٰلمین، اسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم لا تدع لنا ذنبا الا غفرتہ، ولا ھمًّا الا فرجتہ ولا حاجۃ ھی لك رضی الا قضیتھا یا ارحم الراحمین.(۱)

تمہید

یہ حدیث حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فقہاء صحابہ میں سے ہیں۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو اللہ تعالیٰ سے کوئی ضرورت پیش آئے یا کسی آدمی سے کوئی کام پیش آ جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ وضو کرے اور اچھی طرح سنت کے مطابق تمام آداب کے ساتھ وضو کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے اور پھر دو رکعت

(۱) رواہ الترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی صلاۃ الحاجۃ۔

پڑھنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرے اور پھر حضور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے اور پھر دعا کے یہ کلمات کہے۔ (کلمات اوپر حدیث میں موجود ہیں)

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے اُس نماز کا طریقہ بیان فرمایا ہے جس کو عرفِ عام میں ''صلوٰۃ الحاجۃ'' کہا جاتا ہے، یعنی ''نمازِ حاجت''۔ جب بھی کسی شخص کو کوئی ضرورت پیش آئے یا کوئی پریشانی لاحق ہو جائے یا کوئی کام کرنا چاہتا ہو لیکن وہ کام ہوتا نظر نہ آ رہا ہو یا اس کام کے ہونے میں رکاوٹیں ہوں تو اس صورت میں نبی کریم ﷺ نے ایک مسلمان کو یہ تلقین فرمائی کہ وہ ''نمازِ حاجت'' پڑھے، اور نمازِ حاجت پڑھنے کے بعد ''دعائے حاجت'' پڑھے، اور پھر اپنا جو مقصد ہے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی زبان اور اپنے الفاظ میں پیش کرے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے یہ اُمید ہے کہ اگر اس کام میں خیر ہوگی تو انشاء اللہ وہ کام ضرور انجام پا جائے گا۔ لہٰذا حضور اقدس ﷺ کی سنت یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نمازِ حاجت پڑھی جائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کیا جائے۔

ایک مسلمان اور کافر میں فرق

اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ انسان کو جب کوئی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ ظاہری اسباب اور دنیاوی اسباب تو اختیار کرتا ہے اور شرعاً ان اسباب کو اختیار کرنے کی اجازت بھی ہے، لیکن ایک مسلمان اور ایک کافر کے درمیان یہی فرق ہے کہ جب ایک کافر دنیا کے ظاہری اسباب اختیار کرتا ہے تو وہ انہی اسباب پر بھروسہ کرتا ہے کہ جو اسباب میں اختیار کر رہا ہوں، انہی اسباب کے ذریعہ میرا کام بن جائے گا۔

ملازمت کے لئے کوشش

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص بے روزگار ہے اور اس بات کے لئے کوشش کر رہا ہے کہ مجھے اچھی ملازمت مل جائے۔ اب ملازمت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ جگہیں تلاش کرے، اور جہاں کہیں ملازمت ملنے کا امکان ہو وہاں درخواست دے، اور اگر کوئی جاننے والا ہے تو اس سے اپنے حق میں سفارش کروائے وغیرہ۔ یہ سب ظاہری اسباب ہیں۔ اب ایک کافر سارا بھروسہ انہی ظاہری اسباب پر کرتا ہے اور اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ درخواست ٹھیک طریقے سے لکھ دوں، سفارش اچھی کرا دوں اور تمام ظاہری اسباب اختیار کر لوں اور بس۔ اس کی پوری نگاہ اور پورا بھروسہ انہی اسباب پر ہے ـــــ یہ کام کافر کا ہے۔

اور مسلمان کا کام یہ ہے کہ اسباب تو وہ بھی اختیار کرتا ہے، درخواست وہ بھی دیتا ہے، اور اگر سفارش کی ضرورت ہے تو جائز طریقے سے وہ سفارش بھی کراتا ہے، لیکن اس کی نگاہ ان اسباب پر نہیں ہوتی، وہ جانتا ہے کہ نہ یہ درخواست کچھ کر سکتی ہے اور نہ یہ سفارش کچھ کر سکتی ہے، کسی مخلوق کی قدرت اور اختیار میں کوئی چیز نہیں، ان اسباب کے اندر تاثیر پیدا کرنے والی ذات اللہ جل جلالہ کی ذات ہے، وہ مسلمان تمام اسباب اختیار کرنے کے بعد اسی ذات سے مانگتا ہے کہ یا اللہ! ان اسباب کو اختیار کرنا آپ کا حکم تھا، میں نے یہ اسباب اختیار کر لیے، لیکن ان اسباب میں تاثیر پیدا کرنے والے آپ ہیں، میں آپ ہی سے مانگتا ہوں کہ آپ میری یہ مراد پوری فرما دیجئے۔

بیمار آدمی کی تدابیر

مثلاً ایک شخص بیمار ہو گیا، اب ظاہری اسباب یہ ہیں کہ وہ ڈاکٹر کے پاس جائے اور جو دوا وہ تجویز کرے وہ دوا استعمال کرے، جو تدبیر وہ بتائے وہ تدبیر اختیار کرے، یہ سب ظاہری اسباب ہیں۔ لیکن ایک کافر شخص جس کا اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں ہے، وہ سارا بھروسہ ان دواؤں اور تدبیروں پر کرے گا، ڈاکٹر پر کرے گا، البتہ ایک مؤمن بندے کو حضور اقدس ﷺ نے یہ تلقین فرمائی کہ تم دوا اور تدبیر ضرور کرو، لیکن تمہارا بھروسہ ان دواؤں اور تدبیروں پر نہ ہونا چاہئے بلکہ تمہارا بھروسہ اللہ جل شانہ کی ذات پر ہونا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات شفا دینے والی ہے۔ اگر وہ ذات ان دواؤں اور تدبیروں میں تاثیر نہ ڈالے تو پھر ان دواؤں اور تدبیروں میں کچھ نہیں رکھا ہے۔ ایک ہی دوا، ایک ہی بیماری میں ایک انسان کو فائدہ پہنچا رہی ہے، لیکن وہی دوا اسی بیماری میں دوسرے انسان کو نقصان پہنچا رہی ہے۔ اس لئے کہ درحقیقت دوا میں تاثیر پیدا کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو مٹی کی ایک چٹکی میں تاثیر عطا فرما دیں، اگر وہ تاثیر عطا نہ فرمائیں تو بڑی سے بڑی دوا اور مہنگی سے مہنگی دوا میں تاثیر عطا نہ فرمائیں۔

لہٰذا حضور اقدس ﷺ کی تعلیم یہ ہے کہ اسباب ضرور اختیار کرو لیکن تمہارا بھروسہ ان اسباب پر نہ ہونا چاہئے، بلکہ بھروسہ اللہ جل شانہ کی ذات پر ہونا چاہئے، اور ان اسباب کو اختیار کرنے کے بعد یہ دعا کرو کہ یا اللہ! جو کچھ میرے بس میں تھا اور جو ظاہری تدابیر اختیار کرنا میرے اختیار میں تھا وہ میں نے کر لیا، لیکن یا اللہ! ان تدابیر میں تاثیر پیدا کرنے والے آپ ہیں، ان تدابیر کو کامیاب بنانے والے آپ ہیں، آپ ہی ان میں تاثیر عطا فرمایئے اور آپ ہی ان کو کامیاب بنائے۔

تدبیر کے ساتھ دعا

حضور اقدس ﷺ سے دعا کا ایک عجیب اور خوبصورت جملہ منقول ہے کہ جب بھی آپ کسی کام کی کوئی تدبیر فرماتے، چاہے دعا کی ہی تدبیر فرماتے تو اس تدبیر کے بعد یہ جملہ ارشاد فرماتے:

"اللّٰهم هذا الجهد وعليك التكلان."(۱)

یا اللہ! میری طاقت میں جو کچھ تھا وہ میں نے اختیار کرلیا، لیکن بھروسہ آپ کی ذات پر ہے، آپ ہی اپنی رحمت سے اس مقصد کو پورا فرما دیجئے۔

زاویۂ نگاہ بدل دو

یہی وہ بات ہے جو ہمارے حضرت ڈاکٹر عبدالحیٔ صاحبؒ اس طرح فرمایا کرتے تھے کہ دین درحقیقت زاویۂ نگاہ کی تبدیلی کا نام ہے۔ بس ذرا سا زاویۂ نگاہ بدل لو تو دین ہوگیا، اور اگر زاویۂ نگاہ نہ بدلو تو وہی دنیا ہے۔ مثلاً ہر مذہب یہ کہتا ہے کہ جب بیماری آئے تو علاج کرو۔ اسلام کی تعلیم بھی یہی ہے کہ بیمار ہونے پر علاج کرو، لیکن بس زاویۂ نگاہ کی تبدیلی کا فرق ہے، وہ یہ کہ علاج ضرور کرو لیکن بھروسہ اس علاج پر مت کرو بلکہ بھروسہ اللہ جل جلالہ کی ذات پر کرو۔

''ہوالشافی'' نسخہ پر لکھنا

اسی وجہ سے اُس زمانہ میں مسلمان اطباء کا یہ طریقہ تھا کہ جب وہ کسی مریض کا نسخہ لکھتے تو سب سے پہلے نسخہ کے اُوپر ''ہوالشافی'' لکھا کرتے تھے یعنی شفاء دینے والا اللہ ہے۔ یہ ''ہوالشافی'' لکھنا ایک اسلامی طریقہ کار تھا۔ اُس زمانے میں انسان کے ہر ہر نقل و حرکت اور ہر ہر قول و فعل میں اسلامی ذہنیت، اسلامی عقیدہ اور اسلامی تعلیمات منعکس ہوتی تھیں۔ ایک طبیب ہے جو علاج کر رہا ہے لیکن نسخہ لکھنے سے پہلے اس نے ''ہوالشافی'' لکھ دیا۔ یہ لکھ کر اس نے اس بات کا اعلان کردیا کہ میں اس بیماری کا نسخہ تو لکھ رہا ہوں لیکن یہ نسخہ اس وقت تک کارآمد نہیں ہوگا جب تک وہ شفا دینے والا شفا نہیں دے گا۔ ایک مؤمن ڈاکٹر اور طبیب پہلے ہی قدم پر اس کا اعتراف کر لیتا تھا، اور جب ''ہوالشافی'' کا اعتراف کر کے نسخہ لکھتا تو اس کا نسخہ لکھنا بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت اور بندگی کا ایک حصہ بن جاتا تھا۔

---

(۱) رواہ الترمذی، ابواب الدعوات، باب نمبر ۳۰۔

مغربی تہذیب کی لعنت کا اثر

لیکن جب سے ہمارے اُوپر مغربی تہذیب کی لعنت مسلط ہوئی ہے، اس وقت سے اس نے ہمارے اسلامی شعائر کو ملیامیٹ کر ڈالا۔ اب آج کل کے ڈاکٹر کو نسخہ لکھتے وقت نہ ''بسم اللہ'' لکھنے کی ضرورت ہے اور نہ ''ہوالشافی'' لکھنے کی ضرورت ہے، بس اس نے تو مریض کا معائنہ کیا اور نسخہ لکھنا شروع کر دیا۔ اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ سائنس ہمارے پاس ایسے کافروں کے واسطے سے پہنچی ہے جن کے دماغ میں اللہ تعالیٰ کے شافی ہونے کا کوئی تصور موجود نہیں۔ ان کا سارا بھروسہ اور اعتماد انہی اسباب اور انہی تدابیر پر ہے، اس لئے وہ صرف تدابیر اختیار کرتے ہیں۔

اسلامی شعائر کی حفاظت

اللہ تعالیٰ نے سائنس کو حاصل کرنے پر کوئی پابندی نہیں لگائی۔ سائنس کسی قوم کی میراث نہیں ہوا کرتی۔ علم کسی قوم اور مذہب کی میراث نہیں ہوتی۔ مسلمان بھی سائنس ضرور حاصل کرے، لیکن اپنے اسلامی شعائر کو تو محفوظ رکھے اور اپنے دین وایمان کی تو حفاظت کرے، اپنے عقیدہ کی کوئی جھلک تو اس کے اندر داخل کرے۔ یہ تو نہیں ہے کہ جو شخص ڈاکٹر بن گیا اس کے لئے ''ہوالشافی'' لکھنا حرام ہو گیا۔ اب اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے ''شافی'' ہونے کے عقیدے کا اعلان کرنا ناجائز ہو گیا، اور وہ ڈاکٹر یہ سوچنے لگے کہ اگر میں نے نسخہ کے اُوپر ''ہوالشافی'' لکھ دیا تو لوگ یہ سمجھیں گے کہ یہ ''بیک ورڈ'' آدمی ہے، بہت پسماندہ ہے، اور یہ لکھنا تو ڈاکٹری کے اصول کے خلاف ہے۔ ارے بھائی! اگر تم ڈاکٹر ہو تو ایک مسلمان ڈاکٹر ہو، اللہ جل جلالہ پر ایمان رکھنے والے ہو، لہٰذا تم اس بات کا پہلے ہی اعلان کر دو کہ جو کچھ تدبیر ہم کر رہے ہیں یہ ساری تدبیر اللہ جل جلالہ کی تاثیر کے بغیر بیکار ہے، اس کا کوئی فائدہ نہیں۔

تدبیر کے خلاف کام کا نام ''اتفاق''

بڑے بڑے ڈاکٹر، اطباء اور معالجین روزانہ اللہ جل جلالہ کی تاثیر اور فیصلوں کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہم تدبیر کچھ کر رہے تھے مگر اچانک کیا سے کیا ہو گیا، اور اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ ہماری ظاہری سائنس سب بیکار ہو گئی۔ لیکن اس اچانک اور اُن کی ظاہری سائنس کے خلاف پیش آنے

والے واقعہ کو ''اتفاق'' کا نام دے دیتے ہیں کہ اتفاقاً ایسا ہو گیا۔

کوئی کام ''اتفاقی'' نہیں

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ فرمایا کرتے تھے کہ آج کل کی دنیا جس کو ''اتفاق'' کا نام دیتی ہے کہ اتفاقاً یہ کام اس طرح ہو گیا، یہ سب غلط ہے۔ اس لئے کہ اس کائنات میں کوئی کام اتفاقاً نہیں ہوتا بلکہ اس کائنات کا ہر کام اللہ تعالیٰ کی حکمت، مشیت اور نظم کے ماتحت ہوتا ہے۔ جب کسی کام کی علت اور سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کام کن اسباب کی وجہ سے ہوا تو بس ہم کہہ دیتے ہیں کہ اتفاقاً یہ کام اس طرح ہو گیا۔ ارے جو اس کائنات کا مالک اور خالق ہے وہی اس پورے نظام کو چلا رہا ہے اور ہر کام پورے مستحکم نظام کے تحت ہو رہا ہے، کوئی ذرّہ اس کی مشیت کے بغیر ہل نہیں سکتا، اس لئے سیدھی سی بات یہ ہے کہ اس دوا میں بذاتِ خود کوئی تاثیر نہیں تھی، جب اللہ تعالیٰ نے اس دوا میں تاثیر پیدا فرمائی تھی تو فائدہ ہو گیا تھا اور جب اللہ تعالیٰ نے تاثیر پیدا نہیں فرمائی، تو اس دوا سے فائدہ نہیں ہوا۔ بس یہ سیدھی سی بات ہے ''اتفاق'' کا کیا مطلب؟

مسبّب الاسباب پر نظر ہو

بس انسان یہی زاویۂ نگاہ بدل لے کہ تدبیروں اور اسباب پر بھروسہ نہ ہو، بلکہ مسبب الاسباب پر بھروسہ ہو کہ وہ سب کرنے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف تدبیر اختیار کرنے کی اجازت دی بلکہ تدبیر اختیار کرنے کا حکم دیا کہ تدبیر اختیار کرو اور ان اسباب کو اختیار کرو، اس لئے کہ ہم نے ہی یہ اسباب تمہارے لئے پیدا کیے ہیں۔ لیکن تمہارا امتحان یہ ہے کہ آیا تمہاری نگاہ ان اسباب کی حد تک محدود رہ جاتی ہے یا ان اسباب کے پیدا کرنے والے پر بھی جاتی ہے۔ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دِلوں میں یہ عقیدہ اس طرح پیوست فرما دیا تھا کہ ان کی نگاہ ہمیشہ مسبب الاسباب پر رہتی تھی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسباب کو صرف اس وجہ سے اختیار کرتے تھے کہ ہمیں اسباب اختیار کرنے کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی ذات پر مکمل یقین اور بھروسہ حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کے عجیب و غریب کرشمے بندے کو دکھاتے ہیں۔

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا زہر پینا

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ شام کے ایک قلعے کا محاصرہ کیا ہوا تھا۔ قلعہ کے

لوگ محاصرہ سے تنگ آ گئے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ صلح ہو جائے۔ لہٰذا ان لوگوں نے قلعے کے سردار کو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس صلح کی بات چیت کے لئے بھیجا۔ چنانچہ ان کا سردار حضرت خالد ابن ولید رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ اس کے ہاتھ میں چھوٹی سی شیشی ہے۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا کہ یہ شیشی میں کیا ہے اور کیوں لے کر آئے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ اس شیشی میں زہر بھرا ہوا ہے اور یہ سوچ کر آیا ہوں کہ اگر آپ سے صلح کی بات چیت کامیاب ہوگئی تو ٹھیک، اور اگر بات چیت ناکام ہوگئی اور صلح نہ ہوسکی تو ناکامی کا منہ لے کر اپنی قوم کے پاس واپس نہیں جاؤں گا بلکہ یہ زہر پی کر خودکشی کرلوں گا۔

تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اصل کام تو لوگوں کو دین کی دعوت دینا ہوتا تھا، اس لئے حضرت خالد ابن ولید رضی اللہ عنہ نے سوچا کہ اس کو اس وقت دین کی دعوت دینے کا اچھا موقع ہے۔ چنانچہ اُنہوں نے اس سردار سے پوچھا: کیا تمہیں اس زہر پر اتنا بھروسہ ہے کہ جیسے ہی تم یہ زہر پیو گے تو فوراً موت واقع ہو جائے گی؟ اس سردار نے جواب دیا کہ ہاں مجھے اس پر بھروسہ ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سخت زہر ہے کہ اس کے بارے میں معالجین کا کہنا یہ ہے کہ آج تک کوئی شخص اس زہر کا ذائقہ نہیں بتا سکا، کیونکہ جیسے ہی کوئی شخص یہ زہر کھاتا ہے تو فوراً اس کی موت واقع ہو جاتی ہے، اس کو اتنی مہلت نہیں ملتی کہ وہ اس کا ذائقہ بتا سکے۔ اس وجہ سے مجھے یقین ہے کہ اگر میں اس کو پی لوں گا تو فوراً مر جاؤں گا۔

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اس سردار سے کہا کہ یہ زہر کی شیشی جس پر تمہیں اتنا یقین ہے، یہ ذرا مجھے دو۔ اس نے وہ شیشی آپ کو دے دی۔ آپ نے وہ شیشی اپنے ہاتھ میں لی اور پھر فرمایا کہ اس کائنات کی کسی چیز میں کوئی تاثیر نہیں، جب تک اللہ تعالیٰ اس کے اندر اثر نہ پیدا فرما دیں، میں اللہ کا نام لے کر اور یہ دعا پڑھ کر بسم اللّٰہ الذی لا یضر مع اسمہ شیء فی الارض ولا فی السمآء وھو السمیع العلیم. (اس اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ جس کے نام کے ساتھ کوئی چیز نقصان نہیں پہنچا سکتی، نہ آسمان میں اور نہ زمین میں، وہی سننے اور جاننے والا ہے) میں اس زہر کو پیتا ہوں، آپ دیکھنا کہ مجھے موت آتی ہے یا نہیں۔ اس سردار نے کہا کہ جناب! یہ آپ اپنے اُوپر ظلم کر رہے ہیں۔ یہ زہر تو اتنا سخت ہے کہ اگر انسان تھوڑا سا بھی منہ میں ڈال لے تو ختم ہو جاتا ہے اور آپ نے پوری شیشی پینے کا ارادہ کرلیا۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انشاء اللہ مجھے کچھ نہیں ہوگا۔ چنانچہ دعا پڑھ کر وہ زہر کی پوری شیشی پی گئے۔ اللہ تعالیٰ کو اپنی قدرت کا کرشمہ دکھانا تھا۔ اس سردار نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ پوری شیشی پی گئے لیکن ان پر موت کے کوئی آثار ظاہر نہیں ہوئے۔ وہ سردار یہ کرشمہ دیکھ کر مسلمان ہو گیا۔

ہر کام میں مشیتِ خداوندی

بہر حال، حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے دلوں میں یہ عقیدہ جما ہوا تھا کہ جو کچھ اس کائنات میں ہو رہا ہے وہ اللہ جل شانہ کی مشیت سے ہو رہا ہے، ان کی مشیت کے بغیر کوئی ذرّہ حرکت نہیں کر سکتا۔ یہ عقیدہ اُن کے دِلوں میں اس طرح پیوست ہو چکا تھا کہ اس کے بعد یہ تمام اسباب بے حقیقت نظر آ رہے تھے۔ اور جب آدمی اس ایمان و یقین کے ساتھ کام کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس کو اپنی قدرت کے کرشمے بھی دکھاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی سنت یہ ہے کہ تم اسباب پر جتنا بھروسہ کرو گے، اتنا ہی ہم تمہیں اسباب کے ساتھ باندھ دیں گے، اور جتنا تم اس کی ذات پر بھروسہ کرو گے تو اتنا ہی اللہ تعالیٰ تم کو اسباب سے بے نیاز کر کے تمہیں اپنی قدرت کے کرشمے دکھائیں گے۔ چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے حالات میں قدم قدم پر یہ چیز نظر آتی ہے۔

حضور اقدس ﷺ کا ایک واقعہ

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ایک غزوہ سے واپس تشریف لا رہے تھے، راستے میں ایک منزل پر قیام فرمایا اور وہاں ایک درخت کے نیچے آپ ﷺ تن تنہا سو گئے۔ آپ ﷺ کے قریب کوئی محافظ اور کوئی نگہبان نہیں تھا۔ کسی کافر نے آپ ﷺ کو تنہا دیکھا تو تلوار سونت کر آ گیا اور بالکل آپ کے سر پر آ کر کھڑا ہو گیا۔ جب آپ ﷺ کی آنکھ کھلی تو آپ نے دیکھا کہ اس کافر کے ہاتھ میں تلوار ہے اور آپ نہتے ہیں اور وہ کافر یہ کہہ رہا ہے کہ اے محمد (ﷺ) اب تمہیں میرے ہاتھ سے کون بچائے گا؟ اس شخص کو یہ خیال تھا کہ جب حضور اقدس ﷺ یہ دیکھیں گے کہ اس کے ہاتھ میں تلوار ہے اور میں نہتا ہوں اور اچانک یہ شخص میرے سر پر آ کھڑا ہوا ہے تو آپ گھبرا جائیں گے اور پریشان ہو جائیں گے، لیکن آپ کے چہرہ مبارک پر دور دور تک پریشانی کے کوئی آثار نمودار نہیں ہوئے۔ آپ ﷺ نے اطمینان سے جواب دیا کہ مجھے اللہ تعالیٰ بچائیں گے۔ جب اس شخص نے دیکھا کہ آپ ﷺ کے اوپر پریشانی اور گھبراہٹ کے کوئی آثار ظاہر نہیں ہوئے تو اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس پر ایسا رعب مسلط فرما دیا کہ اس کے ہاتھوں میں لرزہ آ گیا اور اس لرزہ کی وجہ سے تلوار ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی۔ اب سرکارِ دو عالم ﷺ نے وہ تلوار ہاتھ میں اُٹھالی اور فرمایا کہ اب بتاؤ تمہیں کون بچائے گا؟

اس واقعہ کے ذریعہ اس شخص کو یہ دعوت دینی تھی کہ درحقیقت تم اس تلوار پر بھروسہ کر رہے تھے

اور میں اس تلوار کے پیدا کرنے والے پر بھروسہ کر رہا تھا اور اس تلوار میں تاثیر دینے والے پر بھروسہ کر رہا تھا۔ یہ اُسوہ حضور اقدس ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے پیش فرمایا، اور اس کے نتیجے میں ایک ایک صحابی کا یہ حال تھا کہ وہ اسباب بھی اختیار کرتے تھے مگر ساتھ میں بھروسہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کرتے تھے۔

پہلے اسباب پھر توکل

ایک صحابی حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں جنگل میں اُونٹنی لے کر جاتا ہوں اور وہاں نماز کا وقت آجاتا ہے، تو جب نماز کا وقت آجائے اور اس وقت جنگل میں نماز کی نیت باندھنے کا ارادہ کروں تو اس وقت اپنی اُونٹنی کا پاؤں کسی درخت کے ساتھ باندھ کر نماز پڑھوں یا اس اُونٹنی کو نماز کے وقت کھلا چھوڑ دوں اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کروں؟ جواب میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: اِعقِلْ ساقها وتوكّل، یعنی اس اُونٹنی کی پنڈلی رسّی سے باندھ کر پھر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرو۔ یعنی آزاد نہ چھوڑو بلکہ اس کو پہلے رسّی سے باندھ دو، لیکن باندھنے کے بعد پھر بھروسہ اس رسّی پر مت کرو بلکہ بھروسہ اللہ تعالیٰ پر کرو۔ اس لئے کہ وہ رسّی ٹوٹ بھی سکتی ہے، وہ رسّی دھوکہ بھی دے سکتی ہے۔ اسی حدیث کے مضمون کو مولانا رومیؒ ایک مصرعہ کے اندر بیان فرماتے ہیں کہ ؏

بہ توکل پایۂ اشتر بہ بند

یعنی توکل پر اُونٹنی کا پاؤں باندھو۔ لہٰذا توکل اور اسباب کا اختیار کرنا یہ دونوں چیزیں ایک مؤمن کے ساتھ اس کی زندگی میں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ پہلے اسباب اختیار کرے اور پھر اللہ تعالیٰ سے کہہ دے اللّٰهم هذا الجهد وعليك التكلان. یا اللہ جو تدبیر اور جو کوشش میرے اختیار میں تھی وہ میں نے اختیار کر لی، اب آگے بھروسہ آپ کی ذات پر ہے۔

اسباب کی یقینی موجودگی کی صورت میں توکل

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کی ایک لطیف بات یاد آگئی، وہ فرماتے ہیں کہ لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ توکل صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب ظاہری اسباب کے ذریعہ کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال موجود ہو، ہوسکتا ہے کہ یہ کام ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کام نہ ہو، اس وقت تو توکل کرنا چاہئے اور اللہ تعالیٰ سے مانگنا چاہئے، لیکن جہاں پر کسی کام کے ہو جانے کی یقینی صورت موجود ہو، وہاں پر اللہ تعالیٰ سے مانگنے اور اللہ تعالیٰ پر توکل کرنے کی زیادہ ضرورت نہیں،

وہ نہ توکل کا موقع ہے اور نہ ہی دعا کو موقع ہے۔

مثلاً ہم دسترخوان پر کھانا کھانے کے لئے بیٹھے ہیں، کھانا سامنے چنا ہوا ہے، بھوک لگی ہوئی ہے، یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ہم یہ اُٹھا کر کھالیں گے، اب ایسے موقع پر کوئی شخص بھی نہ توکل کرتا ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ یا اللہ! یہ کھانا مجھے کھلا دیجئے، اور نہ ہی کوئی شخص توکل اور دعا کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

توکل کا اصل موقع یہی ہے

لیکن حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ توکل کا اصل موقع تو یہی ہے اور اللہ تعالیٰ سے مانگنے کا اصل موقع یہی ہے۔ اس لئے کہ اگر اس وقت وہ اللہ تعالیٰ سے مانگے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مجھے اس ظاہری سبب پر بھروسہ نہیں ہے جو میرے سامنے رکھا ہے، بلکہ مجھے آپ کے رزق دینے پر، آپ کی تخلیق پر، آپ کی قدرت اور رحمت پر بھروسہ ہے۔ اس لئے جب کھانا سامنے دسترخوان پر آجائے تو اس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مانگو کہ یا اللہ! یہ کھانا عافیت کے ساتھ کھلا دیجئے۔ کیونکہ اگرچہ غالب گمان یہ ہے کہ کھانا سامنے رکھا ہے، صرف ہاتھ بڑھا کر کھانے کی دیر ہے، لیکن یہ مت بھولو کہ یہ کھانا بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر نہیں ہوگا۔ کتنے واقعات ایسے پیش آچکے ہیں کہ کھانا دسترخوان پر رکھا تھا، صرف ہاتھ بڑھانے کی دیر تھی، لیکن کوئی ایسا عارض پیش آگیا یا کوئی ایسی پریشانی کھڑی ہوگئی یا کوئی ایسا حادثہ پیش آگیا کہ آدمی وہ کھانا نہیں کھا سکا، وہ کھانا رکھا کا رکھا رہ گیا۔ لہٰذا اگر کھانا سامنے موجود ہو تو اس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مانگو کہ یا اللہ! یہ کھانا مجھے کھلا دیجئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس جگہ پر تمہیں یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ کام ہو جائے گا، اس وقت بھی اللہ تعالیٰ سے مانگو کہ یا اللہ! مجھے تو بظاہر نظر آرہا ہے کہ یہ کام ہو جائے گا، لیکن مجھے پتہ نہیں کہ حقیقت میں یہ کام ہو جائے گا یا نہیں، کیونکہ حقیقت میں تو آپ کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اے اللہ! اس کام کو ٹھیک ٹھیک انجام تک پہنچا دیجئے۔

دونوں صورتوں میں اللہ سے مانگے

جو حدیث میں نے شروع میں بیان کی تھی، اس میں حضور اقدس ﷺ نے دو لفظ ارشاد فرمائے، وہ یہ کہ تمہیں یا تو اللہ تعالیٰ سے کوئی ضرورت پیش آئے یا کسی آدمی سے کوئی ضرورت پیش آئے۔ یہ دو لفظ اس لئے ارشاد فرمائے کہ بعض کام ایسے ہوتے ہیں جس میں کسی آدمی کی مدد یا اس کی

مداخلت کا کوئی راستہ ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ براہِ راست اللہ تعالیٰ کی عطا ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو اولاد کی خواہش ہے، اب ظاہری اسباب میں بھی کسی انسان سے اولاد نہیں مانگی جاسکتی بلکہ اللہ تعالیٰ ہی سے مانگی جاسکتی ہے۔ بہرحال، وہ خواہش اور ضرورت خواہ ایسی ہو جو براہِ راست اللہ تعالیٰ دینے والے ہیں یا ایسی ضرورت ہو جو آدمی کے واسطے سے اللہ تعالیٰ عطا فرماتے ہیں، جیسے ملازمت اور روزی وغیرہ، دونوں صورتوں میں حقیقت میں تمہارا مانگنا اللہ تعالیٰ سے ہونا چاہئے۔

اطمینان سے وضو کریں

بہرحال، اب اگر تمہارے پاس وقت میں گنجائش ہے اور وہ کام بہت جلدی اور ایمرجنسی کا کام نہیں ہے تو اس کام کے لئے پہلے صلوٰۃ الحاجۃ پڑھو۔ اور صلوٰۃ الحاجۃ پڑھنے کا طریقہ اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ سب سے پہلے وضو کرو اور اچھی طرح وضو کرو۔ یعنی وہ وضو محض فرض ٹالنے کے انداز میں نہ کرو بلکہ یہ سمجھ کر کرو کہ یہ وضو درحقیقت ایک عظیم الشان عبادت کی تمہید ہے، اس وضو کے کچھ آداب اور کچھ سنتیں ہیں جو نبی کریم ﷺ نے تلقین فرمائی ہیں، ان سب کا اہتمام کرکے وضو کرو۔ ہم لوگ دن رات بے خیالی میں جلدی جلدی وضو کرکے فارغ ہو جاتے ہیں۔ بے شک اس طرح وضو کرنے سے وضو ہو تو جاتا ہے لیکن اس وضو کے انوار و برکات حاصل نہیں ہوتیں۔

وضو سے گناہ دُھل جاتے ہیں

ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ جس وقت بندہ وضو کرتا ہے اور وضو کے دوران اپنا چہرہ دھوتا ہے تو چہرے سے جتنے گناہ کیے ہیں وہ سب چہرہ کے پانی کے ساتھ دُھل جاتے ہیں، اور جب دایاں ہاتھ دھوتا ہے تو دائیں ہاتھ کے جتنے گناہ ہوتے ہیں وہ سب دُھل جاتے ہیں، اور جب بایاں ہاتھ دھوتا ہے تو بائیں ہاتھ کے تمام گناہ دُھل جاتے ہیں۔ اس طرح جو جو عضو وہ دھوتا ہے اس عضو کے گناہِ صغیرہ معاف ہوتے چلے جاتے ہیں۔

میرے حضرت ڈاکٹر عبدالحئی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ جب وضو کیا کرو تو ذرا یہ تصور کیا کرو کہ میں اپنا چہرہ دھو رہا ہوں تو حضور اقدس ﷺ کی بشارت کے مطابق میرے چہرے کے گناہ دُھل رہے ہیں، اب ہاتھ دھو رہا ہوں تو ہاتھ کے گناہ دُھل رہے ہیں، اسی تصور کے ساتھ مسح کرو اور اسی تصور کے ساتھ پاؤں دھوؤ۔ وہ وضو جو اس تصور کے ساتھ کیا جائے اور وہ وضو جو اس تصور کے بغیر کیا جائے، دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا اور اس وضو کا لطف محسوس ہوگا۔

وضو کے دوران کی دعائیں

بہر حال، ذرا دھیان کے ساتھ وضو کرو اور وضو کے جو آداب اور سنتیں ہیں، ان کو ٹھیک ٹھیک بجالاؤ۔ مثلاً قبلہ رُ و ہو کر بیٹھو، اور ہر ہر عضو کو تین تین مرتبہ اطمینان سے دھونے کا اہتمام کرو اور وضو کی جو مسنون دعائیں ہیں وہ وضو کے دوران پڑھو۔ مثلاً یہ دعا پڑھو:

"اللھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارك لی فی ما رزقتنی."(۱)

اور کلمۂ شہادت پڑھے:

"اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله."

اور وضو کے بعد یہ دعا پڑھے:

"اللھم اجعلنی من التوّابین واجعلنی من المتطھرین."(۲)

بس اچھی طرح وضو کرنے کا یہی مطلب ہے۔

''صلوٰۃ الحاجۃ'' کے لئے خاص طریقہ مقرر نہیں

پھر دو رکعت ''صلوٰۃ الحاجۃ'' کی نیت سے پڑھو، اور اس صلوٰۃ الحاجۃ کے طریقے میں کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح عام نماز پڑھی جاتی ہے اسی طرح سے یہ دو رکعتیں پڑھی جائیں گی۔ بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ''صلوٰۃ الحاجۃ'' پڑھنے کا کوئی خاص طریقہ ہے۔ لوگوں نے اپنی طرف سے اس کے خاص خاص طریقے گھڑ رکھے ہیں۔ بعض لوگوں نے اس کے لئے خاص خاص سورتیں بھی متعین کر رکھی ہیں کہ پہلی رکعت میں فلاں سورۃ پڑھے اور دوسری رکعت میں فلاں سورہ پڑھے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے ''صلوٰۃ الحاجۃ'' کا جو طریقہ بیان فرمایا ہے اس میں نماز پڑھنے کا کوئی الگ طریقہ بیان نہیں فرمایا اور نہ کسی سورۃ کی تعیین فرمائی۔

البتہ بعض بزرگوں کے تجربات ہیں کہ اگر ''صلوٰۃ الحاجۃ'' میں فلاں فلاں سورتیں پڑھ لی جائیں تو بعض اوقات اس سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے، تو اس کو سنت سمجھ کر انسان اختیار نہ کرے، اس لئے کہ اگر سنت سمجھ کر اختیار کرے گا تو وہ بدعت کے زُمرے میں داخل ہو جائے گا۔ چنانچہ میرے حضرت ڈاکٹر عبدالحئی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ جب صلوٰۃ الحاجۃ پڑھنی ہو تو پہلی رکعت میں سورۃ الم

---

(۱)　رواہ الترمذی، کتاب الدعوات، باب دعاء یقال فی اللیل۔

(۲)　رواہ الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب فیما یقال بعد الوضوء۔

نشرح اور دوسری رکعت میں سورۃ ''اذا جاء نصر اللہ'' پڑھ لیا کرو۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سورتیں نمازِ حاجت میں پڑھنا سنت ہے بلکہ بزرگوں کے تجربے سے یہ پتہ چلا ہے کہ ان سورتوں کے پڑھنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص سنت سمجھے بغیر ان سورتوں کو پڑھے تو بھی ٹھیک ہے اور اگر ان کے علاوہ کوئی دوسری سورت پڑھ لے تو اس میں سنت کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بہر حال، صلوٰۃ الحاجۃ پڑھنے کا کوئی خاص طریقہ نہیں ہے بلکہ جس طرح عام نمازیں پڑھی جاتی ہیں، اسی طرح صلوٰۃ الحاجۃ کی دو رکعتیں پڑھی جائیں گی۔ بس نماز شروع کرتے وقت دل میں یہ نیت کرلے کہ میں یہ دو رکعت صلوٰۃ الحاجۃ کے طور پر پڑھتا ہوں۔

نماز کے لئے نیت کس طرح کی جائے؟

یہاں پر یہ بھی عرض کردوں کہ آج کل لوگوں میں یہ مشہور ہو گیا ہے کہ ہر نماز کی نیت کے الفاظ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اور جب تک وہ الفاظ نہ کہے جائیں اس وقت تک نماز نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے لوگ بار بار یہ پوچھتے بھی رہتے ہیں کہ فلاں نماز کی نیت کس طرح ہوتی ہے؟ اور فلاں نماز کی نیت کس طرح ہوگی؟ اور لوگوں نے نیت کے الفاظ کو باقاعدہ نماز کا حصہ بنا رکھا ہے۔ مثلاً یہ الفاظ کہ ''نیت کرتا ہوں دو رکعت نماز کی، پیچھے اس امام کے، واسطے اللہ تعالیٰ کے، منہ میرا کعبہ شریف کی طرف وغیرہ وغیرہ''۔ خوب سمجھ لیں کہ نیت ان الفاظ کا نام نہیں ہے بلکہ نیت تو دل کے ارادے کا نام ہے۔ جب آپ نے گھر سے نکلتے وقت دل میں یہ نیت کر لی کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ میں نمازِ جنازہ پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ میں نمازِ عید پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ میں نمازِ حاجت پڑھنے جا رہا ہوں، بس نیت ہو گئی۔ اب یہ الفاظ زبان سے کہنا نہ تو واجب ہیں نہ ضروری ہیں، نہ سنت ہیں، نہ مستحب ہیں، زیادہ سے زیادہ جائز ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لہٰذا صلوٰۃ الحاجۃ پڑھنے کا نہ کوئی مخصوص طریقہ ہے اور نہ ہی نیت کے لئے الفاظ مخصوص ہیں، بلکہ عام نمازوں کی طرح دو رکعتیں پڑھ لو۔

دعا سے پہلے اللہ کی حمد و ثناء

پھر جب دو رکعتیں پڑھ لیں تو اب دعا کرو۔ اور یہ دعا کس طرح کرو، اس کے آداب بھی خود حضور اقدس ﷺ نے بتا دیئے۔ یہ نہیں کہ بس سلام پھیرتے ہی دعا شروع کر دو، بلکہ سب سے پہلے تو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرو اور یہ کہو: یا اللہ! تمام تعریفیں آپ کے لئے ہیں، آپ کا شکر اور احسان ہے

حمد و ثناء کی کیا ضرورت ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کیوں کی جائے؟ اور اس کی کیا ضرورت ہے؟ اس کی ایک وجہ تو علماء کرامؒ نے یہ بتائی ہے کہ جب آدمی کسی دنیاوی حاکم کے پاس اپنی غرض لے کر جاتا ہے تو پہلے اس کی تعظیم اور تکریم کے لئے کچھ الفاظ زبان سے ادا کرتا ہے تاکہ یہ خوش ہو کر میری مراد پوری کر دے۔ لہٰذا جب دنیا کے ایک معمولی سے حاکم کے سامنے پیش ہوتے وقت اس کے لئے تعریفی کلمات استعمال کرتے ہو تو جب تم احکم الحاکمین کے دربار میں جا رہے ہو تو اس کے لئے بھی تعریف کے الفاظ زبان سے کہو کہ یا اللہ! تمام تعریفیں آپ کے لئے ہیں اور آپ کا شکر و احسان ہے، آپ میری یہ ضرورت پوری فرما دیجئے۔

دعا سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرنے کی دوسری وجہ بھی ہے اور مجھے ذوقی طور پر اس دوسری وجہ کی طرف زیادہ رجحان ہوتا ہے، وہ وجہ یہ ہے کہ جب آدمی اللہ تعالیٰ کی طرف اپنی حاجت پیش کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو چونکہ انسان اپنی ضرورت کا غلام ہے اور غرض کا بندہ ہے، اور جب اس کو کسی چیز کی ضرورت اور غرض پیش آتی ہے تو وہ ضرورت اس کے دل و دماغ پر مسلط ہو جاتی ہے، اس وقت وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ یا اللہ! میری فلاں ضرورت پوری فرما دیجئے۔ اس دعا کے وقت اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اس دعا میں ناشکری کا پہلو شامل نہ ہو جائے کہ یا اللہ! آپ میری ضرورت پوری نہیں فرما رہے ہیں، میری حاجتیں آپ پوری نہیں فرما رہے ہیں۔ حالانکہ انسان پر اللہ تعالیٰ کی جو نعمتیں بارش کی طرح برس رہی ہیں، دعا کے وقت ان نعمتوں کی طرف انسان کا دھیان نہیں جاتا اور بس اپنی ضرورت اور غرض کو لے کر بیٹھ جاتا ہے۔ بہر حال، حضور اقدس ﷺ نے یہ تلقین فرمائی کہ جب تم اللہ تعالیٰ کے حضور کوئی حاجت اور ضرورت لے کر جاؤ تو اس حاجت اور ضرورت کو اللہ تعالیٰ سے ضرور مانگو، لیکن پہلے اس بات کا استحضار کر لو کہ اس حاجت اور ضرورت کے ابھی تک پورا نہ ہونے کے باوجود تمہارے اُوپر اللہ تعالیٰ کی کتنی بے شمار نعمتیں بارش کی طرح برس رہی ہیں۔ پہلے ان کا تو شکر ادا کر لو کہ یا اللہ! یہ نعمتیں جو آپ نے اپنی رحمت سے مجھے دے رکھی ہیں، اس پر آپ کا شکر ہے اور آپ کی حمد ہے، آپ کی ثناء ہے، البتہ ایک حاجت اور ضرورت اور ہے، یا اللہ! اس کو بھی اپنے فضل سے پورا فرما دیجئے ۔۔۔ تاکہ انسان کی دعا میں ناشکری کا شائبہ بھی پیدا نہ ہو۔

غم اور تکالیف بھی نعمت ہیں

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ اپنی مجلس میں یہ مضمون بیان فرمارہے تھے کہ انسان کو زندگی میں جو غم، صدمے اور تکلیفیں پیش آتی ہیں، اگر انسان غور کرے تو یہ تکلیفیں بھی درحقیقت اللہ تعالیٰ کی نعمت ہیں۔ بیماری بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ فقر و فاقہ بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ اگر انسان کو حقیقت شناس نگاہ مل جائے تو وہ یہ دیکھے کہ یہ سب چیزیں بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ چیزیں کس طرح سے نعمت ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب آخرت میں اللہ تعالیٰ تکالیف اور مصیبتوں پر صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر عطا فرمائیں گے تو جن لوگوں پر دنیا میں زیادہ تکالیف اور مصیبتیں نہیں گزری ہوں گی، وہ تمنا کریں گے کہ کاش! دنیا میں ہماری کھالیں قینچیوں سے کاٹ گئی ہوتیں اور پھر ہم اس پر صبر کرتے اور اس صبر پر وہ اجر ملتا جو آج ان صبر کرنے والوں کو مل رہا ہے۔ بہرحال، حقیقت میں یہ تکالیف بھی نعمت ہیں، مگر چونکہ ہم کمزور ہیں اس وجہ سے ہمیں ان کے نعمت ہونے کا استحضار نہیں ہوتا۔

حضرت حاجی صاحبؒ کی عجیب دعا

جب حضرت حاجی صاحبؒ یہ مضمون بیان فرمارہے تھے کہ اسی دوران مجلس میں ایک شخص آگیا جو معذور تھا اور مختلف بیماریوں میں مبتلا تھا، وہ آکر حضرت حاجی صاحبؒ سے کہنے لگا کہ حضرت! میرے لئے دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس تکلیف سے نجات دے دیں۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ جو حاضرینِ مجلس تھے، حیران ہوگئے کہ ابھی تو حضرت حاجی صاحبؒ فرمارہے تھے کہ ساری تکلیفیں اور مصیبتیں نعمت ہوتی ہیں اور اب یہ شخص تکلیف کے ازالے کی دعا کرارہا ہے۔ اب اگر حضرت حاجی صاحبؒ اس شخص کے لئے تکلیف کے ازالے کی دعا کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نعمت کے ازالے کی دعا کریں گے! حضرت حاجی صاحبؒ نے اسی وقت ہاتھ اُٹھا کر یہ دعا فرمائی کہ یا اللہ! حقیقت میں یہ ساری تکلیفیں اور مصیبتیں نعمت ہیں، لیکن اے اللہ! ہم کمزور ہیں، آپ ہماری کمزوری پر نظر فرماتے ہوئے اس تکلیف کی نعمت کو صحت کی نعمت سے بدل دیجئے۔

تکلیف کے وقت دوسری نعمتوں کا استحضار

اور پھر عین تکلیف کے وقت انسان کو جو بیشمار نعمتیں حاصل ہوتی ہیں، انسان ان کو بھول جاتا

ہے۔ مثلاً اگر کسی کے پیٹ میں درد ہو رہا ہے تو اب وہ اس پیٹ کے درد کو لے کر بیٹھ جاتا ہے، لیکن وہ یہ نہیں دیکھتا کہ آنکھ جو اتنی بڑی نعمت اس کو ملی ہوئی ہے، اس میں کوئی تکلیف نہیں، کان کتنی بڑی نعمت ملی ہوئی ہے، اس میں کوئی تکلیف نہیں، زبان میں کوئی تکلیف نہیں، دانتوں میں کوئی تکلیف نہیں، سارے جسم میں اور کسی جگہ تکلیف نہیں، بس صرف پیٹ میں معمولی تکلیف ہو رہی ہے۔ اب یہ دعا ضرور کرو کہ یا اللہ! پیٹ کی تکلیف دور کر دیجئے، لیکن دعا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی اس پر حمد و ثناء کرو کہ یا اللہ! جو اور بے شمار نعمتیں آپ نے عطا کی ہوئی ہیں، اے اللہ! ہم اس پر آپ کا شکر ادا کرتے ہیں، البتہ اس وقت جو یہ تکلیف آ گئی ہے اس کے لئے درخواست کرتے ہیں کہ آپ اس تکلیف کو دور کر دیجئے۔

حضرت میاں صاحبؒ اور شکرِ نعمت

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے استاد تھے حضرت میاں اصغر حسین صاحبؒ۔ یہ مادرزاد ولی اللہ تھے اور عجیب و غریب بزرگ تھے۔ حضرت والد صاحب ان کا واقعہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ مجھے پتہ چلا کہ حضرت میاں صاحب بیمار ہیں اور ان کو بخار ہے۔ میں عیادت کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے دیکھا کہ وہ شدید بخار میں تپ رہے ہیں اور بخار کی کرب اور بے چینی کی تکلیف میں ہیں۔ میں نے جا کر سلام کیا اور پوچھا کہ حضرت! کیسے مزاج ہیں؟ طبیعت کیسی ہے؟ جواب میں فرمایا "الحمد للہ، میری آنکھیں صحیح کام کر رہی ہیں، الحمد للہ میرے کان صحیح کام کر رہے ہیں، الحمد للہ میری زبان صحیح کام کر رہی ہے۔ جتنی تکلیفیں نہیں تھیں اُن سب کا ایک ایک کر کے ذکر کیا کہ ان سب میں کوئی بیماری نہیں ہے، البتہ بخار ہے، دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی دور فرما دے۔ یہ ہے ایک شکر گزار بندے کا عمل جو عین تکلیف میں بھی ان راحتوں اور نعمتوں کا استحضار کر رہا ہے جو اس وقت حاصل ہیں، جس کی وجہ سے اس تکلیف کی شدت میں بھی کمی آتی ہے۔

حاصل شدہ نعمتوں پر شکر

بہر حال، حضور اقدس ﷺ یہ جو تلقین فرما رہے ہیں کہ دعا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرو، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے اس وقت جو حاجت اور ضرورت پیش کرنے جا رہے ہو، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی جو نعمتیں اس وقت تمہیں حاصل ہیں، پہلے ان کا استحضار کر کے اُن پر شکر ادا کرو اور اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرو۔

حمد و ثناء کے بعد درود شریف کیوں؟

اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد کیا کرے؟ اس کے لئے ارشاد فرمایا کہ ولیصل علی النبی ﷺ ۔ حمد و ثناء کے بعد اور اپنی حاجت پیش کرنے سے پہلے نبی کریم ﷺ پر درود بھیجو۔ اب سوال یہ ہے کہ اس وقت درود بھیجنے کا کیا موقع ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ اپنی اُمت پر بہت ہی زیادہ شفیق اور مہربان ہیں۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ جب میرا اُمتی اللہ تعالیٰ کے حضور دعا مانگے تو اس کی وہ دعا ردّ نہ ہو۔ پوری کائنات میں دورد شریف کے علاوہ کسی دعا کے بارے میں یہ گارنٹی نہیں ہے کہ وہ ضرور قبول ہوگی، لیکن اگر نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا جائے تو اس کے بارے میں یہ گارنٹی یقینی ہے کہ وہ ضرور قبول ہوگا۔ جب ہم دورد بھیجتے ہیں اللھم صلی علی محمد وعلی اٰل محمد النبی الامیّ اس کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ اے اللہ! محمد رسول اللہ ﷺ پر رحمتیں نازل فرمائیے۔ یہ ایسی دعا ہے کہ اس کے ردّ ہونے کا کوئی امکان نہیں، اس کی قبولیت کا وعدہ ہے، اس کی قبولیت کی گارنٹی ہے کہ یہ دعا ضرور قبول ہوگی۔ اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ پر تو پہلے سے رحمتیں نازل ہو رہی ہیں اور مزید نازل ہوتی رہیں گی، وہ ہمارے درود بھیجنے کے محتاج نہیں ہیں۔

درود شریف بھی قبول اور دعا بھی قبول

لیکن حضور اقدس ﷺ یہ چاہتے ہیں کہ میرے اُمتی اپنی مراد اور ضرورت مانگنے سے پہلے مجھ پر درود بھیج دیں تو اللہ تعالیٰ اس درود کو ضرور قبول فرمائیں گے، اور جب درود شریف کو قبول فرمائیں گے تو اس حاجت اور ضرورت کی دعا کو بھی ضرور قبول فرمائیں گے، اس لئے کہ ان کی رحمت سے یہ بات بعید ہے کہ ایک دعا کو تو قبول فرمالیں اور دوسری دعا کو ردّ فرمادیں۔ اس لئے درود شریف کے بعد کی جانے والی دعا کی قبولیت کی زیادہ اُمید ہے۔

حضور ﷺ اور ہدیہ کا بدلہ

ایک دوسری وجہ میرے حضرت ڈاکٹر عبدالحیٔ صاحب قدس اللہ سرہ بیان فرمایا کرتے تھے کہ حضور اقدس ﷺ کا عمر بھر کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص آپ کی خدمت میں کوئی ہدیہ لے کر آتا تو آپ ﷺ اس ہدیہ کا کچھ نہ کچھ بدلہ ضرور دیا کرتے تھے اور ہدیہ کی مکافات فرمایا کرتے تھے۔ اور یہ درود شریف بھی ایک ہدیہ ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد

فرمایا کہ اگر کوئی شخص دُور سے درود شریف بھیجتا ہے تو وہ درود مجھ تک پہنچایا جاتا ہے، اور جو شخص قبر پر آ کر مجھ کو سلام کرے اور درود بھیجے تو میں خود اس کو سنتا ہوں۔ یہ درود شریف ایک اُمتی کا تحفہ اور ہدیہ ہے جو آپ ﷺ تک پہنچایا جاتا ہے۔ لہٰذا جب دنیا میں اور زندگی میں آپ ﷺ کی سنت یہ تھی کہ جب آپ کے پاس کوئی شخص ہدیہ لے کر آتا تو آپ اس کی مکافات فرمایا کرتے تھے اور اس ہدیہ کے بدلے ہدیہ دیا کرتے تھے، تو اُمید یہ ہے کہ عالمِ برزخ میں جب ایک اُمتی کی طرف سے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں درود شریف کا یہ ہدیہ پہنچے گا تو آپ اس ہدیہ کا بھی بدلہ عطا فرمائیں گے۔ وہ بدلہ یہ ہوگا کہ آپ ﷺ اس اُمتی کے حق میں دعائیں کریں گے کہ یا اللہ! اس اُمتی نے میرے لئے یہ تحفہ بھیجا ہے اور میرے لئے دعا کی ہے، اے اللہ! میں اس کے لئے دعا کرتا ہوں کہ اس کی مراد پوری فرما دیں۔ لہٰذا جو اُمتی درود بھیجنے کے بعد دعا کرے گا تو حضور اکرم ﷺ اس کے لئے وہاں دعا فرمائیں گے۔ اس لئے جب دعا کرنے بیٹھو تو پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرو اور پھر حضور اقدس ﷺ پر درود بھیجو۔

دعاءِ حاجت کے الفاظ

اس کے بعد دعا کے یہ الفاظ کہو "لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم"۔ اللہ تعالیٰ کے اسماءِ حسنٰی کے اندر کیا کیا انوارات اور کیا کیا خواص پوشیدہ ہیں یہ تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں یا اللہ کے رسول ﷺ بہتر جانتے ہیں، ہم لوگ اس کی تہہ تک کہاں پہنچ سکتے ہیں۔ ان اسماءِ حسنٰی میں اللہ تعالیٰ نے بذاتِ خود خاصیتیں رکھی ہیں اس لئے جب خود حضور اقدس ﷺ یہ تلقین فرمائیں کہ ان اسماءِ حسنٰی کا ذکر کرو تو اس کے پیچھے ضرور کوئی راز ہوتا ہے۔ لہٰذا خاص طور پر وہی کلمات کہنے چاہئیں تا کہ وہ مقصد حاصل ہو۔ چنانچہ فرمایا، لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اللہ جو حلیم ہیں اور کریم ہیں۔ "حلم" بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور "کرم" بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ ان دونوں صفتوں کو خاص طور پر بظاہر اس لئے ذکر فرمایا کہ بندہ پہلے مرحلے پر ہی یہ اعتراف کرے کہ یا اللہ! میں اس قابل تو نہیں ہوں کہ آپ میری دعا قبول کریں، اپنی ذات کے لحاظ سے میں اس لائق نہیں ہوں کہ آپ کی بارگاہ میں کوئی درخواست پیش کر سکوں، اس وجہ سے کہ میرے گناہ بیشمار ہیں، میری خطائیں بیشمار ہیں، میری بداعمالیاں اتنی ہیں کہ آپ کے حضور درخواست پیش کرنے کی لیاقت مجھ میں نہیں ہے، لیکن چونکہ آپ حلیم ہیں، بردباری آپ کی صفت ہے، اور اس کی وجہ سے کوئی بندہ چاہے وہ کتنا ہی خطاکار ہو، اس خطاکار کی خطاؤں کی وجہ سے جذبات میں آ کر آپ کوئی فیصلہ نہیں فرماتے، بلکہ اپنی صفتِ "حلم" کے تحت فیصلہ فرماتے ہیں، اس لئے میں صفتِ "حلم" کا واسطہ دے کر

دعا کرتا ہوں، اور آپ کی صفتِ "حلم" کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ میرے گناہوں سے درگزر فرمائیں۔ اور پھر صفتِ "کرم" کا معاملہ فرمائیں یعنی صرف یہ نہ ہو کہ گناہوں سے درگزر فرمائیں بلکہ اُوپر سے مزید نوازشیں عطا فرمائیں، مزید اپنا کرم میرے اُوپر فرمائیں۔ صفتِ کرم اور صفتِ حلم کا واسطہ دے کر دعا کرو۔

اس کے بعد فرمایا، سبحان الله رب العرش العظیم، اللہ تعالیٰ پاک ہے جو عرشِ عظیم کا مالک ہے۔ والحمد لله رب العلمین اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔ پہلے یہ تعریفی کلمات کہے اور اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ دعا کرے، اللهم انی اسألك موجبات رحمتك، اے اللہ میں آپ سے ان چیزوں کا سوال کرتا ہوں جو آپ کی رحمت کا موجب ہوں۔ وعزائم مغفرتك اور آپ کی پختہ مغفرت کا سوال کرتا ہوں۔ والغنيمة من كل بر اور اس بات کا سوال کرتا ہوں کہ مجھے ہر نیکی سے حصہ عطا فرمایئے۔ والسلامة من كل اثم اور مجھے ہر گناہ سے محفوظ رکھئے۔ لا تدع لنا ذنبًا الا غفرته، ہمارا کوئی گناہ ایسا نہ چھوڑیئے جس کو آپ نے معاف نہ فرمایا ہو، یعنی ہر گناہ کو معاف فرما دیجئے۔ ولا همًّا الا فرجته، اور کوئی تکلیف ایسی نہ چھوڑیئے جس کو آپ نے دور نہ فرما دیا ہو۔ ولا حاجة هی لك رضی الا قضيتها يا ارحم الراحمين اور کوئی حاجت جس میں آپ کی رضامندی ہو ایسی نہ چھوڑیئے کہ اس کو آپ نے پورا نہ فرمایا ہو۔ یہ دعا کے الفاظ اور اس کا ترجمہ ہے اور مسنون دعاؤں کی کتابوں میں بھی یہ دعا موجود ہے، یہ دعا ہر مسلمان کو یاد کر لینی چاہئے۔ اس کے بعد پھر اپنے الفاظ میں جو حاجت مانگنا چاہتا ہے وہ اللہ تعالیٰ سے مانگے۔ اُمید ہے اللہ تعالیٰ اس دعا کو ضرور قبول فرمائیں گے۔

ہر ضرورت کے لئے صلوٰۃ الحاجۃ پڑھیں

ایک حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ کی یہ سنت بیان کی گئی ہے کہ:

"كان النبی صلی الله عليه وسلم اذا حزبه امر صلی."(۱)

یعنی جب کبھی حضور اقدس ﷺ کو کوئی تشویش کا معاملہ پیش آتا تو آپ سب سے پہلے نماز کی طرف دوڑتے اور یہی صلوٰۃ الحاجۃ پڑھتے اور دعا کرتے کہ یا اللہ! یہ مشکل پیش آگئی ہے، آپ اس کو دور فرما دیجئے۔ اس لئے ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے لئے صلوٰۃ الحاجۃ کی کثرت کرے۔

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب وقت قیام النبیؐ من اللیل۔

اگر وقت تنگ ہو تو صرف دعا کرے

یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب انسان کے پاس فیصلہ کرنے کے لئے وقت ہے اور دو رکعت پڑھنے کی گنجائش ہے، لیکن اگر جلدی کا موقع ہے اور اتنی مہلت نہیں ہے کہ وہ دو رکعت پڑھ کر دعا کرے، تو اس صورت میں دو رکعت پڑھے بغیر ہی دعا کے یہ الفاظ پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے مانگے۔ لیکن اپنی ہر حاجت اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ضرور پیش کر دے، چاہے وہ چھوٹی حاجت ہو یا بڑی حاجت ہو۔ حتیٰ کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تمہارے جوتے کا تسمہ بھی ٹوٹ جائے تو اللہ تعالیٰ سے مانگو۔ لہٰذا جب چھوٹی چیز بھی اللہ تعالیٰ سے مانگنے کا حکم دیا جا رہا ہے تو بڑی چیز اور زیادہ اللہ تعالیٰ سے مانگنی چاہئے۔ اور در حقیقت یہ چھوٹی اور بڑی ہماری نسبت سے ہے۔ جوتے کے تسمہ کا درست ہو جانا یہ چھوٹی بات ہے اور سلطنت کا مل جانا بڑی بات ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے یہاں چھوٹے بڑے کا کوئی فرق نہیں۔ اُن کے نزدیک سب کام چھوٹے ہیں۔ ہماری بڑی سے بڑی حاجت، بڑے سے بڑا مقصد اللہ تعالیٰ کے نزدیک چھوٹا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ. اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ اُن کی قدرت ہر چیز پر یکساں ہے۔ اس کے لئے کوئی کام مشکل نہیں۔ اس کے لئے کوئی کام بڑا نہیں۔ اس لئے بڑی حاجت ہو یا چھوٹی حاجت ہو، بس اللہ ہی سے مانگو۔

یہ پریشانیاں اور ہمارا حال

آج کل ہمارے شہر میں ہر شخص پریشان ہے، ہمارے شہر کی کیا حالت بنی ہوئی ہے۔ العیاذ باللہ۔ کوئی گھرانہ ایسا نہیں ہے جو ان حالات کی وجہ سے بے چینی اور بے تابی کا شکار نہ ہو۔ کوئی براہِ راست مبتلا ہے اور کوئی بالواسطہ مبتلا ہے، کوئی اندیشوں کا شکار ہے، کسی کی جان مال عزت آبرو محفوظ نہیں، سب کا بُرا حال ہے۔ لیکن دوسری طرف ہمارا حال یہ ہے کہ صبح سے لے کر شام تک اس صورتِ حال پر تبصرے تو بہت کرتے ہیں، جہاں چار آدمی بیٹھے اور تبصرے شروع ہو گئے، فلاں جگہ یہ ہو گیا، فلاں جگہ یہ ہو گیا، فلاں نے یہ غلطی کی، فلاں نے یہ غلطی کی، حکومت نے یہ غلطی کی وغیرہ، لیکن ہم میں سے کتنے لوگ ایسے ہیں جن کو تڑپ کر اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور اللہ تعالیٰ سے دعا مانگنے کی توفیق ہوئی، کہ یا اللہ! یہ مصیبت ہم پر مسلط ہے، ہمارے گناہوں کا وبال ہم پر مسلط ہے، ہماری شامتِ اعمال ہم پر مسلط ہے، یا اللہ! اپنی رحمت سے اس کو دور فرما دیں۔ بتایئے کہ ہم میں سے کتنوں کو اس کی توفیق ہوئی؟

تبصرہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں

۱۹۷۱ء میں جب مشرقی پاکستان کے سقوط کا واقعہ پیش آیا اور مسلمانوں کی تاریخ میں ذلت کا ایسا واقعہ پیش نہیں آیا تھا جو اس موقع پر پیش آیا کہ نوے ہزار مسلمانوں کی فوج ہندوؤں کے آگے ہتھیار ڈال کر ذلیل ہوگئی۔ تمام مسلمانوں پر اس کے صدمے کا اثر تھا، سب لوگ پریشان تھے۔ اسی دوران میری حضرت ڈاکٹر صاحب قدس اللہ سرہ کے یہاں حاضری ہوئی۔ میرے ساتھ میرے بڑے بھائی حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم بھی تھے۔ جب وہاں پہنچے تو کچھ خاص خاص لوگ وہاں موجود تھے۔ اب وہاں پر تبصرے شروع ہوگئے کہ اس کے اسباب کیا تھے؟ کون اس کا سبب بنا؟ کس کی غلطی ہے؟ کسی نے کہا کہ فلاں پارٹی کی غلطی ہے۔ کسی نے کہا کہ فلاں پارٹی کی غلطی ہے۔ کسی نے کہا کہ فوج کی غلطی ہے۔ حضرت والاؒ تھوڑی دیر تک سب کی باتیں سنتے رہے، اس کے بعد حضرت والاؒ فرمانے لگے کہ اچھا بھائی! آپ لوگوں نے کوئی فیصلہ کرلیا کہ کون مجرم ہے؟ اور کون بے گناہ ہے؟ اور اس فیصلے کے نتائج کیا نکلے؟ جو مجرم ہے کیا اس کو سزا دو گے؟ اور جو بے گناہ ہے اس کی برأت کا اظہار کر دو گے؟ یہ بتاؤ کہ اتنی دیر تک تم جو تبصرے کرتے رہے اس کا کیا نتیجہ نکلا؟ کیا دنیا یا آخرت کا کوئی فائدہ تمہیں حاصل ہوا؟

تبصرہ کے بجائے دعا کریں

اگر اتنی دیر تم اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کے لئے ہاتھ اُٹھا دیتے اور اللہ تعالیٰ سے کہتے کہ یا اللہ! ہماری شامتِ اعمال کے نتیجے میں ہم پر یہ مصیبت آگئی ہے، اے اللہ! ہمیں معاف فرما اور ہم سے اس مصیبت کو دور فرما اور ہماری شامتِ اعمال کو رفع فرما اور اس ذلت کو عزت سے بدل دیجئے۔ اگر یہ دعا کر لی ہوتی تو کیا بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعا کو قبول فرما لیتے، اور اگر بالفرض وہ دعا قبول نہ ہوتی تب بھی اس دعا کے کرنے کا ثواب تو حاصل ہو جاتا اور آخرت کی نعمت تمہیں حاصل ہو جاتی۔ اب یہ تم نے بیٹھ کر جو فضول تبصرے کیے اس سے نہ کوئی دنیا کا فائدہ ہوا اور نہ ہی آخرت کا کوئی فائدہ ہوا۔

اس وقت ہماری آنکھیں کھلیں کہ واقعۃً ہم دن رات اس مرض میں مبتلا ہیں کہ دن رات بس ان باتوں پر تبصرے ہو رہے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہو کر مانگنے کا سلسلہ ختم ہوگیا۔ ہم میں کتنے لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ان حالات سے بیتاب ہو کر اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعائیں کیں اور صلوٰۃ الحاجۃ پڑھ کر دعا کی ہو، کہ یا اللہ! میں صلوٰۃ الحاجۃ پڑھ رہا ہوں، اے اللہ! اپنی رحمت سے یہ

عذاب ہم سے دور فرما دیجئے ۔ یہ کام شاذ و نادر ہی کسی اللہ کے بندے نے کیا ہوگا، لیکن صبح سے لے کر شام تک تبصرے ہو رہے ہیں، وقت ان تبصروں میں صرف ہو رہا ہے، اور پھر ان تبصروں میں معلوم نہیں کتنی غیبت ہو رہی ہے، کتنے بہتان باندھے جا رہے ہیں، اور ان کے ذریعہ اُلٹا اپنے سر گناہ لے رہے ہیں ۔

اللہ کی طرف رجوع کریں

تمام حضرات سے درخواست ہے کہ وہ ان حالات میں دعا کی طرف توجہ کریں ۔ اگر کسی کے بس میں کوئی تدبیر ہے تو وہ تدبیر اختیار کرے اور اگر تدبیر اختیار میں نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا تو ہر ایک کے اختیار میں ہے ۔ ہمارے اندر سے اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا سلسلہ اب ختم ہوتا جا رہا ہے ۔ ہمیں یاد ہے کہ جب پاکستان بن رہا تھا، اس وقت ملک میں فسادات ہو رہے تھے، اس وقت دیوبند اور دوسرے شہروں میں گھر گھر آیتِ کریمہ کا ختم ہو رہا تھا ۔ کسی کی طرف سے اپیل نہیں تھی، بلکہ مسلمان اپنی تحریک سے اور اپنے شوق سے اور ضرورت محسوس کر کے گھر گھر اور محلہ محلہ آیتِ کریمہ کا ختم کر رہے تھے ۔ عورتیں اپنے گھروں میں بیٹھی ہوئی آیتِ کریمہ کا ختم کر رہی تھیں اور دعائیں ہو رہی تھیں کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس مصیبت سے نکال دے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس مصیبت سے نجات دیدی ۔

پھر بھی آنکھیں نہیں کھلتیں

آج ہمارے شہر میں سب کچھ ہو رہا ہے، آنکھوں کے سامنے لاشیں تڑپ رہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کی توفیق نہیں ہوتی ۔ کیا آپ نے کہیں سنا کہ محلوں میں یا گھروں میں آیتِ کریمہ کا ختم کیا جا رہا ہو اور دعا کرنے کا اہتمام ہو رہا ہو ۔ بلکہ یہ ہو رہا ہے کہ آنکھوں کے سامنے لاشیں تڑپ رہی ہیں، موت آنکھوں کے سامنے ناچ رہی ہے، اور لوگ گھروں میں بیٹھ کر وی سی آر دیکھ رہے ہیں ۔ اب بتایئے ان حالات میں اللہ تعالیٰ کا قہر اور عذاب نازل نہ ہو تو کیا ہو ۔ تمہارے سامنے اچھا خاصا آدمی ذرا سی دیر میں دنیا سے چل بسا، لیکن پھر بھی تمہاری آنکھیں نہیں کھلتیں، پھر بھی تم گناہوں کو نہیں چھوڑتے، پھر بھی اللہ کی نافرمانی پر کمر باندھے ہوئے ہو ۔

اپنی جانوں پر رحم کرتے ہوئے یہ کام کرلو

خدا کے لئے اپنی جانوں پر رحم کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا سلسلہ شروع کردو۔ اور کون مسلمان ایسا ہے جو یہ نہیں کرسکتا کہ وہ اس مقصد کے لئے دو رکعت صلوٰۃ الحاجۃ کی نیت سے پڑھ لیا کرے۔ دو رکعتیں پڑھنے میں کتنی دیر لگتی ہے، اوسطاً دو رکعت پڑھنے میں دو منٹ لگتے ہیں، اور دو رکعت کے بعد دعا کرنے میں تین منٹ مزید لگ جائیں گے۔ اپنی اس قوم اور اس ملت کے لئے پانچ منٹ اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہو کر دعا مانگنے کی بھی توفیق نہیں ہوتی تو پھر کس منہ سے کہتے ہو کہ ہمیں قوم میں ہونے والے ان فسادات کی وجہ سے صدمہ اور رنج اور تکلیف ہو رہی ہے۔ لہٰذا جب تک ان فسادات کا سلسلہ جاری ہے، اس وقت تک روزانہ دو رکعت صلوٰۃ الحاجۃ پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرو۔ اور خدا کے لئے اپنی جانوں پر رحم کرتے ہوئے اپنے گھروں سے نافرمانی کے ذرائع اور آلے کو نکال دو اور نافرمانی اور گناہ کے سلسلے کو بند کردو، اور اللہ تعالیٰ کے حضور رو رو کر اور گڑگڑا کر دعا کرو۔ آیتِ کریمہ لا الہ الا انت سبحانك انی کنت من الظالمین کا ختم کرو اور "یا سلام" کا وِرد کرو اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرو۔ فضول تبصروں میں وقت ضائع کرنے کے بجائے اس کام میں لگو۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی طرف رجوع کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

رزق کی طلب مقصودِ زندگی نہیں

”طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة.“

(کنز العمال، جلد ۴، رقم ۹۲۳۱)

رزق کی طلب مقصودِ زندگی نہیں

اس حدیث نے جہاں ایک طرف رزقِ حلال کی اہمیت بتائی کہ رزقِ حلال کی طلب دین سے خارج کوئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ بھی دین کا ایک حصہ ہے، وہاں اس حدیث نے ہمیں رزقِ حلال کی طلب کا درجہ بھی بتا دیا کہ اس کا کتنا درجہ اور کتنی اہمیت ہے۔ آج کی دنیا نے معاش کو، معیشت کو اور روپے پیسے کمانے کو اپنی زندگی کا مقصدِ اصلی قرار دے رکھا ہے۔ آج ہماری ساری دوڑ دھوپ اسی کے گرد گھوم رہی ہے کہ پیسہ کس طرح حاصل ہو، کس طرح پیسوں میں اضافہ کیا جائے اور کس طرح اپنی معیشت کو ترقی دی جائے، اور اسی کو ہم نے اپنی زندگی کی آخری منزل قرار دے رکھا ہے۔ سرکارِ دو عالم ﷺ نے اس حدیث میں بتا دیا کہ رزقِ حلال کی طلب فریضہ تو ہے لیکن دوسرے فرائضِ دینیہ کے بعد اس کا درجہ آتا ہے، یہ انسان کی زندگی کا مقصدِ اصلی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ضرورت ہے اور اس ضرورت کے تحت انسان کو نہ صرف یہ کہ رزقِ حلال کے طلب کی اجازت دی گئی ہے بلکہ اس کی ترغیب اور تاکید کی گئی ہے کہ تم رزقِ حلال طلب کرو، لیکن یہ رزقِ حلال کی طلب تمہارا مقصدِ زندگی نہیں ہے بلکہ مقصدِ زندگی کچھ اور ہے، اور وہ اللہ جل جلالہ کے ساتھ تعلق قائم کرنا، اللہ تعالیٰ کی بندگی اور عبادت کرنا ہے۔ یہ انسان کا اصل مقصدِ زندگی ہے اور معیشت کا درجہ اس کے بعد آتا ہے۔ (۱)

روزگار اور معیشت کا نظامِ خداوندی

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں روزگار اور معیشت کا ایک عجیب نظام بنایا ہے جس کو ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُمۡ مَّعِيۡشَتَهُمۡ فِى الۡحَيٰوةِ الدُّنۡيَا" (۲)

یعنی ہم نے دنیاوی زندگی میں ان کی معیشت تقسیم کی ہے۔ وہ اس طرح کہ کسی انسان کے دل میں حاجت پیدا کی اور دوسرے انسان کے دل میں اس حاجت کو پورا کرنے کا طریقہ ڈال دیا۔ ذرا غور کریں کہ انسان کی حاجتیں اور ضرورتیں کتنی ہیں؟ روٹی کی اسے ضرورت ہے، کپڑے کی اسے

(۱) اصلاحی خطبات ۱۰/۲۰۱، ۲۰۲۔　　(۲) الزخرف: ۳۲۔

ضرورت ہے، مکان کی اسے ضرورت ہے، گھر کا ساز و سامان اور برتنوں کی اسے ضرورت ہے، گویا کہ انسان کو زندگی گزارنے کے لئے بے شمار اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا پوری دنیا کے انسانوں نے مل کر کوئی کانفرنس کی تھی اور اس کانفرنس میں انسان کو پیش آنے والی ضروریات کو شمار کیا تھا۔ اور پھر آپس میں یہ فیصلہ کیا تھا کہ اتنے لوگ کپڑا بنائیں، اتنے انسان برتن بنائیں، اتنے انسان جوتے بنائیں، اتنے انسان گندم پیدا کریں اور اتنے انسان چاول پیدا کریں وغیرہ۔ اگر تمام انسان مل کر کانفرنس کر کے یہ طے کرنا چاہتے تب بھی یہ انسان کے بس میں نہیں تھا کہ وہ انسانوں کی تمام ضروریات کا احاطہ کرلیں، اور پھر آپس میں تقسیم کار بھی کریں کہ تم یہ کام کرنا، تم فلاں چیز کی دکان کرنا اور تم فلاں چیز کی دکان کرنا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا قائم کیا ہوا نظام ہے کہ اس نے ایک انسان کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم گندم اُگاؤ، دوسرے انسان کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم آٹے کی چکی لگاؤ، ایک کے دل میں یہ ڈال دیا کہ چاول پیدا کرو، ایک انسان کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم گھی کی دکان لگاؤ۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کے دل میں ان حاجات کو ڈال دیا جو تمام انسانوں کی حاجتیں ہیں، چنانچہ جب آپ کسی ضرورت کو پورا کرنا چاہیں اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے آپ کے پاس پیسے بھی ہوں تو بازار میں آپ کی وہ حاجت انشاء اللہ ضرور پوری ہو جائے گی۔

تقسیم رزق کا حیرت ناک واقعہ

میرے بڑے بھائی جناب زکی کیفی صاحب، اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمائے، آمین، حضرت تھانویؒ کے صحبت یافتہ تھے۔ ایک دن اُنہوں نے فرمایا کہ تجارت میں بعض اوقات اللہ تعالیٰ ایسے ایسے منظر دکھاتا ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اور رزاقیت کے آگے سجدہ ریز ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لاہور میں اُن کی دینی کتابوں کی دکان ''ادارۂ اسلامیات'' کے نام سے ہے، وہاں بیٹھا کرتے تھے۔ فرمایا کہ ایک دن جب میں نے صبح کو گھر سے دکان جانے کا ارادہ کیا تو دیکھا کہ شدید بارش شروع ہوگئی۔ اس وقت میرے دل میں خیال آیا کہ ایسی شدید بارش ہو رہی ہے، اس وقت سارا نظام زندگی تلپٹ ہے، ایسے میں دکان جا کر کیا کروں گا؟ کتاب خریدنے کے لئے کون دکان پر آئے گا۔ اس لئے کہ ایسے وقت میں اوّل تو لوگ گھر سے باہر نہیں نکلتے۔ اگر نکلتے بھی ہیں تو شدید ضرورت کے لئے نکلتے ہیں، کتاب اور خاص طور پر دینی کتاب تو ایسی چیز ہے کہ جس سے نہ تو بھوک مٹ سکتی ہے، نہ کوئی دوسری ضرورت پوری ہو سکتی ہے، اور جب انسان کی دنیاوی تمام ضروریات پوری ہو جائیں تو اس کے بعد کتاب کا خیال آتا ہے، لہٰذا ایسے میں کون گاہک کتاب خریدنے آئے گا؟ اور میں دکان پر جا کر کیا

کروں گا؟ لیکن ساتھ ہی دل میں یہ خیال آیا کہ میں نے تو اپنے روزگار کے لئے ایک طریقہ اختیار کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس طریقے کو میرے لئے رزق کے حصول کا ایک ذریعہ بنایا ہے، اس لئے میرا کام یہ ہے کہ میں جا کر دکان کھول کر بیٹھ جاؤں، چاہے کوئی گاہک آئے یا نہ آئے۔ بس میں نے چھتری اُٹھائی اور دکان کی طرف روانہ ہو گیا، جا کر دکان کھولی اور قرآن شریف کی تلاوت شروع کر دی، اس خیال سے کہ گاہک تو کوئی آئے گا نہیں۔ تھوڑی دیر کے بعد دیکھا کہ لوگ اپنے اُوپر برساتی ڈال کر آ رہے ہیں اور کتابیں خرید رہے ہیں اور ایسی کتابیں خرید رہے ہیں کہ جن کی بظاہر وقتی ضرورت بھی نظر نہیں آ رہی تھی۔ چنانچہ جتنی بکری اور دنوں میں ہوتی تھی تقریباً اتنی ہی بکری اس بارش میں بھی ہوئی۔ میں سوچنے لگا کہ یا اللہ! اگر کوئی انسان عقل سے سوچے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اس آندھی اور طوفان والی تیز بارش میں کون دینی کتاب خریدنے آئے گا؟ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ وہ جا کر کتاب خریدیں۔ اور میرے دل میں یہ ڈالا کہ تم جا کر دکان کھولو۔ مجھے پیسوں کی ضرورت تھی اور اُن کو کتاب کی ضرورت تھی۔ اور دونوں کو دکان پر جمع کر دیا۔ اُن کو کتاب مل گئی مجھے پیسے مل گئے۔ یہ نظام صرف اللہ تعالیٰ بنا سکتے ہیں، کوئی شخص یہ چاہے کہ میں منصوبے کے ذریعہ اور کانفرنس کر کے یہ نظام بنالوں، باہمی منصوبہ بندی کر کے بنالوں تو کبھی ساری عمر نہیں بنا سکتا۔

رات کو سونے اور دن میں کام کرنے کا فطری نظام

میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ ذرا اس بات میں غور کرو کہ سارے انسان رات کے وقت سوتے ہیں اور دن کے وقت کام کرتے ہیں۔ اور رات کے وقت نیند آتی ہے اور دن کے وقت نیند بھی نہیں آتی۔ تو کیا ساری دنیا کے انسانوں نے مل کر کوئی انٹرنیشنل کانفرنس کی تھی جس میں سب انسانوں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ دن کے وقت کام کریں گے اور رات کے وقت سویا کریں گے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ رات کے وقت سو جاؤ اور دن کے وقت کام کرو۔

"وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا"

اگر یہ چیز انسان کے اختیار میں دے دی جاتی کہ وہ جب چاہے کام کرے اور جس وقت چاہے سو جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ کوئی شخص کہتا کہ میں دن کو سوؤں گا اور رات کو کام کروں گا، کوئی کہتا کہ میں شام کو سوؤں گا اور صبح کے وقت کام کروں گا، کوئی کہتا کہ میں صبح کے وقت سوؤں گا اور شام کے وقت کام کروں گا۔ پھر اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ایک وقت میں ایک شخص سونا چاہ رہا ہے اور

دوسرا شخص اسی وقت کھٹ پٹ کر رہا ہے اور اپنا کام کر رہا ہے، اور اس کی وجہ سے دوسرے کی نیند خراب ہوتی۔ اس طرح دنیا کا نظام خراب ہو جاتا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اُس نے ہر انسان کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ دن کے وقت کام کرو اور رات کے وقت آرام کرو۔ اور اس کو فطرت کا ایک تقاضہ بنا دیا۔

رزق کا دروازہ بند مت کرو

بالکل اسی طرح اللہ تعالیٰ نے انسان کی معیشت کا نظام بھی خود بنایا ہے اور ہر ایک کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم یہ کام کرو اور تم یہ کام کرو، لہٰذا جب تم کو کسی کام پر لگا دیا گیا اور تمہارا رزق ایک ذریعہ سے وابستہ کر دیا گیا تو یہ کام خود سے نہیں ہو گیا بلکہ کسی کرنے والے نے کیا، اور کسی مصلحت سے کیا، لہٰذا اب بلاوجہ اس حلال ذریعۂ رزق کو چھوڑ کر کوئی اور ذریعہ اختیار کرنے کی فکر مت کرو۔ کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے اسی ذریعہ میں کوئی مصلحت رکھی ہو۔ اور تمہارے اس کام میں لگنے کی وجہ سے نہ جانے کتنے لوگوں کے کام نکل رہے ہوں، اور تم اس وقت پوری نظامِ معیشت کا ایک حصہ اور پرزہ بنے ہوئے ہو، اس لئے اپنی طرف سے اس ذریعہ کو مت چھوڑو، البتہ اگر کسی وجہ سے وہ ملازمت یا وہ تجارت خود ہی چھوٹ جائے یا اس کے اندر نا موافقت پیدا ہو جائے، مثلاً دکان پر ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھا ہے اور کوشش کے باوجود آمدنی بالکل نہیں ہو رہی ہے، تو اس صورت میں بیشک اس ذریعہ کو چھوڑ کر دوسرا ذریعہ اختیار کر لے۔ لیکن جب تک کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو، اس وقت تک خود سے رزق کا دروازہ بند نہ کرے۔

یہ عطاء خداوندی ہے

ہمارے حضرت ڈاکٹر عبدالحئیؒ صاحبؒ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ۔

چیز یکہ بے طلب رسد آں دادۂ خدا است
او را تو رد مکن کہ فرستادۂ خدا است

یعنی جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی چیز طلب کیے بغیر مل جائے تو اس کو منجانب اللہ سمجھ کر اس کو ردّ نہ کرو، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجی ہوئی ہے۔ بہر حال، اللہ تعالیٰ نے جس ذریعہ سے تمہارا رزق وابستہ کیا ہے اس سے لگے رہو، جب تک کہ خود ہی حالات نہ بدل جائیں۔

ہر معاملہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے

اس حدیث کے تحت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ:

''اہلِ طریق نے اسی پر تمام معاملات کو جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے ساتھ واقع ہوتے ہیں، قیاس کیا ہے، جن کی معرفت، بصیرت اور فراست خصوصاً واقعات سے ہو جاتی ہے، اس معرفت کے بعد وہ ان میں تغیر اور تبدل از خود نہیں کرتے، اور یہ امر قوم کے نزدیک مثل بدیہیات کے بلکہ مثل محسوسات کے ہے، جس کی وہ اپنے احوال میں رعایت رکھتے ہیں۔''

مطلب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو بات فرمائی گئی ہے وہ اگرچہ براہِ راست رزق سے متعلق ہے، لیکن صوفیاء کرام اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی نکالتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندے کے ساتھ جو بھی معاملہ کر رکھا ہے، مثلاً علم میں، خلقِ خدا کے ساتھ تعلقات میں، یا کسی اور چیز میں اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کر رکھا ہے، تو وہ شخص اس کو اپنی طرف سے بدلنے کی کوشش نہ کرے بلکہ اس پر قائم رہے۔

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے خلافت کیوں نہیں چھوڑی؟

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کا جو مشہور واقعہ ہے کہ اُن کی خلافت کے آخری دور میں اُن کے خلاف ایک طوفان کھڑا ہو گیا اور اس کی وجہ بھی خود حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے بیان فرمائی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں ایک قمیص پہنائیں گے، اور تم اپنے اختیار سے اس قمیص کو مت اُتارنا، لہٰذا یہ خلافت جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عطا فرمائی ہے، یہ اللہ تعالیٰ نے مجھے خلافت کی قمیص پہنائی ہے، میں اپنے اختیار سے اس کو نہیں اُتاروں گا۔ چنانچہ آپ نے نہ تو خلافت چھوڑی اور نہ ہی باغیوں کے خلاف تلوار اُٹھائی، اور نہ اُن کا قلع قمع کرنے کا حکم دیا۔ حالانکہ آپ امیر المؤمنین اور خلیفۂ وقت تھے، آپ کے پاس لشکر اور فوج تھی، آپ چاہتے تو باغیوں کے خلاف مقابلہ کر سکتے تھے، لیکن آپ نے فرمایا کہ چونکہ یہ باغی اور مجھ پر حملہ کرنے والے بھی مسلمان ہیں، اور میں نہیں چاہتا کہ مسلمانوں کے خلاف تلوار اُٹھانے والا پہلا شخص میں ہو جاؤں۔ چنانچہ آپ نے نہ تو خلافت چھوڑی اور نہ ہی باغیوں کا مقابلہ کیا، بلکہ اپنے گھر کے اندر ہی محصور ہو کر بیٹھ گئے، حتیٰ کہ اپنی جان قربان کر دی اور جامِ شہادت نوش فرمایا۔ شہادت قبول کر لی لیکن خلافت نہیں چھوڑی۔ یہ وہی بات ہے جس کی طرف

حضرت تھانویؒ نے اشارہ فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمہارے ذمے ایک کام سپرد کر دیا تو اس میں لگے رہو، اپنی طرف سے اس کو مت چھوڑو۔ (۱)

رزق کی تقسیم من جانب اللہ

جب اللہ تبارک وتعالیٰ نے کسی شخص کے لئے حصولِ رزق کا ایک ذریعہ مقرر فرما دیا، وہ شخص اس میں لگا ہوا ہے اور اس کے ذریعہ اُس کو رزق مل رہا ہے تو اب بلاوجہ اس روزگار کو چھوڑ کر الگ نہ ہو، بلکہ اس میں لگا رہے، تاوقتیکہ وہ خود اُس کے ہاتھ سے نکل جائے یا ایسی ناموافقت پیدا ہو جائے کہ اب آئندہ اس کو جاری رکھنا پریشانی کا سبب ہوگا۔ اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی ذریعہ سے رزق وابستہ کر دیا ہے تو یہ اللہ جل شانہ کی عطا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کو اس کام میں لگایا گیا ہے اور اس سے وابستہ کیا گیا ہے، کیونکہ ویسے تو رزق کے حصول کے ہزاروں راستے اور طریقے ہیں۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کے لئے کسی خاص طریقے کو رزق حاصل کرنے کا سبب بنا دیا تو یہ منجانب اللہ ہے، اب اس منجانب اللہ طریقے کو اپنی طرف سے بلاوجہ نہ چھوڑے۔

حلال روزگار نہ چھوڑیں

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من رزق في شيئ فَلْيلزمه. من جُعِلَت معيشة في شيئ فلا ينتقل عنه حتى يتغير عليه. (۲)

حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص کو جس کام کے ذریعہ رزق مل رہا ہو، اس کو چاہئے کہ وہ اس کام میں لگا رہے، اپنے اختیار اور مرضی سے بلاوجہ اس کو نہ چھوڑے اور جس شخص کا روزگار اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہو تو وہ شخص اس روزگار کو چھوڑ کر دوسری طرف منتقل نہ ہو، جب تک کہ وہ روزگار خود سے بدل جائے یا اس روزگار میں خود سے ناموافقت پیدا ہو جائے۔ (۳)

---

(۱) اصلاحی ۷/۱۳۱ تا ۱۳۹۔

(۲) کنز العمال، رقم الحدیث ۹۲۸۶، اتحاف السادۃ المتقین ۴/۲۸۷۔

(۳) اصلاحی خطبات ۷/۱۳۱۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی خاص طلب کے بغیر جو چیز ملے وہ منجانب اللہ ہے، اس کی ناقدری مت کرو۔

چیزیکہ بے طلب رسد آں دادۂ خدا ست
او را تو رد مکن کہ فرستادۂ خدا ست

وہ چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجی ہوئی ہے اس کو رد مت کرو۔ اللہ تعالیٰ بچائے! بعض اوقات اس رد کرنے اور بے نیازی کا اظہار کرنے سے انجام بہت خراب ہو جاتا ہے، العیاذ باللہ۔ پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وبال آ جاتا ہے۔ لہٰذا جو چیز طلب کے بغیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آ جائے یا ایسے خداساز اسباب کے ذریعہ یعنی ایسے اسباب کے ذریعہ کوئی چیز مل گئی جس کا پہلے وہم و گمان بھی نہیں تھا، بشرطیکہ وہ حلال اور جائز ہو تو منجانب اللہ سمجھ کر اس کو قبول کر لینا چاہئے۔ اسی طرح جس خدمت پر اللہ تعالیٰ کسی کو لگا دے تو اس کو اس خدمت پر لگا رہنا چاہئے، اس خدمت سے اپنے طور پر دستبردار ہونے کی کوشش نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس خدمت پر لگا دیا ہے اور تم سے وہ خدمت لے رہے ہیں۔ اسی طرح اگر تمہیں اللہ تعالیٰ نے تمہاری طلب کے بغیر کوئی مقام اور منصب عطا فرما دیا، مثلاً اللہ تعالیٰ نے تمہیں سردار بنا دیا اور لوگ تمہیں اپنا قائد سمجھتے ہیں تو سمجھ لو کہ یہ اللہ تعالیٰ نے ایک خدمت تمہارے ذمے سپرد کی ہے، تمہیں اس خدمت کا حق ادا کرنا ہے، لیکن اپنے بارے میں یہ خیال کرو کہ جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے تو میں نہ تو قائد بننے کے لائق ہوں اور نہ سردار بننے کے لائق ہوں، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس خدمت پر لگا دیا ہے اس لئے اس خدمت پر لگا ہوا ہوں۔ اللہ تعالیٰ سب کو دین کی صحیح فہم عطا فرمائے اور ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔ (۱)

رزق کی طلب میں فرائض کا ترک جائز نہیں

البتہ جس جگہ پر معیشت میں اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے عائد کردہ فرائض کے درمیان ٹکراؤ ہو جائے، وہاں پر اللہ تعالیٰ کے عائد کیے ہوئے فرائض کو ترجیح ہوگی۔ بعض لوگ افراط کے اندر مبتلا ہو جاتے ہیں، جب اُنہوں نے یہ سنا کہ طلبِ حلال بھی دین کا ایک حصہ ہے تو اس کو اتنا آگے بڑھایا کہ

(۱) اصلاحی خطبات ۷/۱۴۳۔

اس طلبِ حلال کے نتیجے میں اگر نمازیں ضائع ہو رہی ہیں تو اُن کو اس کی پرواہ نہیں، روزے چھوٹ رہے ہیں تو اُن کو اس کی پرواہ نہیں، حلال وحرام ایک ہو رہا ہے تو اُن کو اس کی پرواہ نہیں۔ اگر ان سے کہا جائے کہ نماز پڑھو تو جوب دیتے ہیں کہ یہ کام جو ہم کر رہے ہیں یہ بھی تو دین کا ایک حصہ ہے، ہمارے دین میں دین ودنیا کی کوئی تفریق نہیں ہے، لہٰذا جو کام ہم کر رہے ہیں یہ بھی دین کا ایک حصہ ہے۔

ایک ڈاکٹر صاحب کا استدلال

کچھ عرصہ پہلے ایک خاتون نے مجھے بتایا کہ ان کے شوہر ڈاکٹر ہیں، وہ مطب کے اوقات میں نماز نہیں پڑھتے اور جب مطلب بند کر کے گھر واپس آتے ہیں تو گھر آ کر تینوں نمازیں اکٹھی پڑھ لیتے ہیں۔ میں ان سے کہتی ہوں کہ آپ نماز کو قضا کر دیتے ہیں یہ اچھا نہیں ہے، آپ وقت پر نماز پڑھ لیا کریں، تو جواب میں شوہر کہتے ہیں کہ اسلام نے خدمتِ خلق سکھائی ہے اور یہ ڈاکٹری اور مطب جو کر رہے ہیں یہ بھی خدمتِ خلق کر رہے ہیں اور یہ بھی دین کا ایک حصہ ہے، اب اگر ہم نے خدمتِ خلق کی خاطر نماز کو چھوڑ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اب دیکھئے! حلال کمانے کے لئے اُنہوں نے اوّلین دینی فریضے کو چھوڑ دیا۔ حالانکہ حضور اقدس ﷺ یہ فرما رہے ہیں کہ طلب الحلال فریضة بعد الفریضة، یہ فریضہ تو ہے لیکن بعد الفرائض ہے، لہٰذا اگر کسبِ معاش کے فریضے میں اور اوّلین دینی فرائض کے درمیان ٹکراؤ ہو جائے تو اس وقت دینی فریضہ غالب رہے گا۔

ایک لوہار کا قصہ

میں نے اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ سے یہ واقعہ سنا کہ حضرت عبداللہ ابن مبارکؒ بڑے اُونچے درجے کے ولی اللہ، فقیہ اور محدث اور صوفی تھے۔ اُن کو اللہ تعالیٰ نے بڑے بڑے درجات عطا فرمائے تھے۔ جب اُن کا انتقال ہو گیا تو کسی نے اُن کو خواب میں دیکھا تو اُن سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ جواب میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بڑا کرم فرمایا اور بہت کچھ نوازشیں فرمائیں، لیکن میرے گھر کے سامنے ایک لوہار رہتا تھا، اس لوہار کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا وہ ہمیں نصیب نہ ہو سکا۔ جب اس شخص کی آنکھ کھلی تو اُس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ پتہ کرنا چاہئے کہ وہ کون لوہار تھا اور وہ کیا عمل کرتا تھا کہ اُس کا درجہ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے بھی آگے بڑھ گیا۔ چنانچہ وہ شخص حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کے محلے

میں گیا اور معلومات کیں تو پتہ چلا کہ واقعۃً اُن کے گھر کے سامنے ایک لوہار رہتا تھا اور اُس کا بھی انتقال ہو چکا ہے۔ اس کے گھر جا کر اُس کی بیوی سے پوچھا کہ تمہارا شوہر کیا کام کرتا تھا؟ اُس نے بتایا کہ وہ تو لوہار تھا اور سارا دن لوہا کوٹتا رہتا تھا۔ اس شخص نے کہا کہ اُس کا کوئی خاص عمل اور خاص نیکی بتاؤ جو وہ کیا کرتا تھا، اس لئے کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ فرمار ہے ہیں کہ اس کا مقام ہم سے بھی آگے بڑھ گیا۔

تہجد نہ پڑھنے کی حسرت

اُس کی بیوی نے کہا کہ وہ سارا دن تو لوہا کوٹتا رہتا تھا، لیکن ایک بات اُس کے اندر یہ تھی کہ چونکہ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ ہمارے گھر کے سامنے رہتے تھے، رات کو جس وقت وہ تہجد کی نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہوتے تو اپنے گھر کی چھت پر اس طرح کھڑے ہو جاتے جس طرح کوئی لکڑی کھڑی ہوتی ہے اور کوئی حرکت نہیں کرتے تھے۔ جب میرا شوہر اُن کو دیکھتا تو یہ کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فراغت عطا فرمائی ہوئی ہے، یہ ساری رات کیسی عبادت کرتے ہیں، ان کو دیکھ کر رشک آتا ہے، اگر ہمیں بھی اپنے مشغلے سے فراغت نصیب ہوتی تو ہمیں بھی اسی طرح تہجد پڑھنے کی توفیق ہو جاتی۔ چنانچہ وہ حسرت کیا کرتا تھا کہ میں چونکہ دن بھر لوہا کوٹتا ہوں، پھر رات کو تھک کر سو جاتا ہوں، اس لئے اس طرح تہجد پڑھنے کی نوبت نہیں آتی۔

نماز کے وقت کام بند

دوسری بات اُس کے اندر یہ تھی کہ جب وہ لوہا کوٹ رہا ہوتا تھا اور اس وقت اس کے کان میں آذان کی آواز ''اللہ اکبر'' آجاتی تو اگر اس وقت اس نے اپنا ہتھوڑا سر سے اُونچا ہاتھ میں اُٹھایا ہوا ہوتا تو اس وقت یہ گوارا نہ کرتا تھا کہ اس ہتھوڑے سے ایک مرتبہ اور لوہے پر مار دے، بلکہ اس ہتھوڑے کو پیچھے کی طرف پھینک دیتا تھا اور یہ کہتا تھا کہ اب آذان کی آواز سننے کے بعد اس ہتھوڑے سے ضرب لگانا میرے لئے درست نہیں، پھر نماز کے لئے مسجد کی طرف چلا جاتا تھا۔ جس شخص نے یہ خواب دیکھا تھا اُس نے یہ باتیں سن کر کہا کہ بس یہی وجہ ہے جس نے ان کا مرتبہ اتنا بلند کر دیا کہ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کو بھی ان پر رشک آرہا ہے۔

ٹکراؤ کے وقت یہ فریضہ چھوڑ دو

آپ نے دیکھا کہ وہ لوہار جو لوہا کوٹنے کا کام کر رہا تھا، یہ بھی کسبِ حلال کا فریضہ تھا اور جب آذان کی آواز آئی تو وہ اوّلین فریضے کی پکار تھی، جس وقت دونوں میں ٹکراؤ ہوا تو اُس نے اللہ والے اور اوّلین فریضے کو ترجیح دی اور دوسرے فریضے کو چھوڑ دیا، اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بلند مقام عطا فرما دیا۔ لہٰذا جہاں ٹکراؤ ہو جائے وہاں اوّلین فریضے کو اختیار کر لو اور کسبِ حلال کے فریضے کو چھوڑ دو۔

ایک جامع دعا

اسی لئے نبی کریم ﷺ نے یہ دوا فرمائی:

"اللهم لا تجعل الدنيا اكبر همنا ولا مبلغ علمنا ولا غاية رغبتنا." (۱)

اے اللہ! ہمارا سب سے بڑا غم دنیا کو نہ بنایئے کہ ہمارے دماغ پر سب سے بڑا غم دنیا کا مسلط ہو کہ پیسے کہاں سے آئیں، بنگلہ کیسے بن جائے اور کار کیسے حاصل ہو جائے۔ اور اے اللہ! ہمارے سارے علم کا مبلغ دنیا کو نہ بنایئے کہ جو کچھ علم ہے وہ بس دنیا کا علم ہے۔ اور اے اللہ! نہ ہماری رغبت کی انتہا دنیا کو بنایئے کہ جو کچھ دل میں رغبت پیدا ہو وہ دنیا ہی کی ہو اور آخرت کی رغبت پیدا نہ ہو۔

بہر حال، اس حدیث نے تیسرا سبق یہ دے دیا کہ کسبِ حلال کا درجہ دوسرے فرائضِ دینیہ کے بعد ہے۔ یہ دنیا ضرورت کی چیز تو ہے لیکن مقصد بنانے کی چیز نہیں ہے۔ یہ دنیا انہماک کی چیز نہیں ہے کہ دن رات آدمی اسی دنیا کی فکر میں منہمک رہے اور اس کے علاوہ کوئی اور فکر اور دھیان انسان کے دماغ پر نہ رہے۔ (۲)

اسلام کے معاشی احکام

اب میں اسلام کی معاشی تعلیمات کی طرف آتا ہوں، تاکہ مندرجہ بالا پسِ منظر میں اس کو اچھی طرح سمجھا جا سکے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے یہ فلسفہ کہ معاشی مسائل کا تصفیہ پلاننگ کے بجائے مارکیٹ کی قوتوں کے تحت ہونا چاہئے، اس بنیادی فلسفہ کو اسلام تسلیم کرتا ہے، قرآن کریم کہتا ہے:

(۱) رواہ الترمذی، دعوات، حدیث نمبر ۳۵۶۹۔

(۲) اصلاحی خطبات ۱۰/ ۲۰۲ تا ۲۰۵۔

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا (۱)

یعنی ہم نے ان کے درمیان ان کی معیشت تقسیم کر دی ہے، اور ایک کو دوسرے پر درجات کے اعتبار سے فوقیت عطا کی ہے۔ اور اس کے بعد کتنا خوبصورت جملہ ارشاد فرمایا کہ " لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا" تا کہ ان میں سے ایک دوسرے سے کام لے سکے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا نظام بنایا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اس کی معیشت تقسیم کی ہے، یعنی وسائل کی تقسیم، اور قیمتوں کا تعین، اور تقسیم دولت کے اصول یہ سارے کے سارے کسی انسانی پلاننگ کی بنیاد پر وجود میں نہیں آتے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس بازار اور اسی دنیا کا نظام ایسا بنایا ہے کہ معیشت خود بخود تقسیم ہو جائے۔ یہ جو فرمایا کہ ہم نے تقسیم کیا، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آکر خود دولت تقسیم فرمادی کہ اتنا تم لے لو، اور اتنا تم لے لو، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ ہم نے فطرت کے ایسے قوانین بنا دیئے ہیں، جن کی روشنی میں انسانوں کے درمیان معیشت کی تقسیم کا عمل خود بخود ہو جائے۔

اور ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے اعلیٰ درجے کا معاشی اصول یہ بیان فرمایا کہ:

"دعو الناس يرزق الله بعضهم من بعض"(۲)

یعنی لوگوں کو آزاد چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا فرماتے ہیں۔ یعنی ان پر بلاوجہ پابندیاں نہ لگاؤ، بلکہ آزاد چھوڑ دو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بڑا عجیب وغریب نظام بنایا ہے، مثلاً میرے دل میں اس وقت یہ خیال آیا کہ بازار جا کر "لیچی" خریدوں، اور بازار میں جو شخص پھل بیچنے والا ہے اس کے دل میں یہ ڈال دیا کہ تم جا کر "لیچی" فروخت کرو، اور اب جب میں بازار گیا تو دیکھا کہ ایک شخص "لیچی" بیچ رہا ہے، اس کے پاس گیا اور اس سے بھاؤ تاؤ کر کے اس سے "لیچی" لے لی، اور اس کو پیسے دے دیئے، تو اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ لوگوں کو آزاد چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ بعض کو بعض کے ذریعہ رزق عطا فرماتے ہیں۔

بہر حال، یہ بنیادی اصول کہ مارکیٹ کی قوتیں ان بنیادی مسائل کا تعین کرتی ہیں، یہ اصول تو اسلام کو تسلیم ہے، لیکن سرمایہ دارانہ نظام کا یہ بنیادی امتیاز کہ معیشت کو مارکیٹ کی قوتوں پر بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے اس کو اسلام تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اسلام یہ کہتا ہے کہ انسانوں کو منافع کمانے کے لئے اتنا آزاد نہ چھوڑو کہ ایک کی آزادی دوسرے کی آزادی کو سلب کر لے۔ یعنی ایک کو اتنا آزاد چھوڑا کہ وہ

(۱) الزخرف: ۳۲۔

(۲) رواہ مسلم، کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی، حدیث نمبر ۱۵۲۲۔

اجارہ دار بن گیا اور بازار میں اس کی اجارہ دراری قائم ہوگئی، اور اس کے نتیجے میں دوسروں کی آزادی سلب ہوگئی، لہٰذا اسلام نے اس آزادی پر کچھ پابندیاں عائد کی ہیں، وہ پابندیاں کیا ہیں؟ ان کو میں تین حصوں میں تقسیم کرتا ہوں۔ نمبر ایک شرعی اور الٰہی پابندی، یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ تم اپنا منافع تو کماؤ، لیکن تمہیں فلاں کام نہیں کرنا، اس کو دینی پابندی بھی کہتے ہیں، دوسری قسم ہے ''اخلاقی پابندی''، تیسری قسم ''قانونی پابندی'' ہے۔ یہ تین قسم کی پابندیاں ہیں جو انسان پر شریعت نے عائد کی ہیں۔

۱۔ دینی پابندی

پہلی قسم کی پابندی جو ''دینی پابندی'' ہے یہ بہت اہمیت کی حامل ہے، جو اسلام کو دوسرے معاشی نظریات سے ممتاز کرتی ہے۔ اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام اب اپنے بنیادی اصولوں کو چھوڑ کر اتنا نیچے آ گیا ہے کہ اب اس میں حکومت کی کچھ نہ کچھ مداخلت ہوتی ہے، لیکن حکومت کی یہ مداخلت ذاتی عقل اور سیکولر تصورات کی بنیاد پر ہوتی ہے، اور اسلام جو پابندی عائد کرتا ہے، وہ ''دینی پابندی'' ہوتی ہے، وہ دینی پابندیاں کیا ہیں؟ وہ یہ ہیں کہ اسلام یہ کہتا ہے کہ تم بازار میں منافع کماؤ، لیکن تمہارے لئے سود کے ذریعے آمدنی حاصل کرنا جائز نہیں، اگر ایسا کرو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ ہے، اسی طرح ''قمار'' کو ممنوع قرار دے دیا، ''قمار'' کے ذریعہ آمدنی حاصل کرنا جائز نہیں، اور ''احتکار'' ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دے دیا، ''سٹہ'' کو ممنوع قرار دے دیا۔ ویسے تو شریعت نے یہ کہہ دیا ہے کہ جب دو آدمی اگر کوئی معاملہ کرنے پر راضی ہو جائیں، تو پھر وہ قانونی معاملہ ہو جاتا ہے، لیکن وہ دونوں اگر کسی ایسے معاملہ پر راضی ہو جائیں جو معاشرے کی تباہی کا سبب ہو، اس معاملے کی اجازت نہیں، مثلاً ''سود'' کے معاملے پر دو آدمی رضامندی سے معاملہ کر لیں، تو چونکہ ''سود'' کے ذریعہ معاشی طور پر نقصانات پیدا ہوتے ہیں، تباہ کاریاں پیدا ہوتی ہیں، اس لئے شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

قمار کیوں حرام ہے

اسلام نے ''قمار'' کو کیوں حرام قرار دیا ہے؟ ''قمار'' کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نے تو اپنا پیسہ لگا دیا، اب دو صورتیں ہوں گی، یا تو جو پیسہ اس نے لگایا، وہ بھی ڈوب گیا، یا اپنے ساتھ بہت بڑی دولت لے آیا، اس کو ''قمار'' کہتے ہیں۔ اس کی بے شمار شکلیں ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے اس

مغربی نظامِ زندگی میں ''جوا'' (Gambling) کو بہت سی جگہوں پر قانون کے اندر ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ لیکن جب "Gambling" مہذب شکل اختیار کر لیتی ہے تو پھر وہ جائز ہو جاتی ہے اور خلافِ قانون نہیں رہتی۔ مثلاً ایک غریب آدمی سڑک کے کنارے ''جوا'' کھیل رہا ہے تو پولیس اس کو پکڑ کر لے جائے گی لیکن اگر ''جوا'' کو مہذب شکل دے دی جائے اور اس کے لئے کوئی ادارہ قائم کر لیا جائے اور اس کا کوئی دوسرا نام رکھ دیا جائے تو اس کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اس قسم کا ''قمار'' ہمارے سرمایہ دارانہ معاشرے میں پھیلا ہوا ہے جس کے نتیجہ میں بے شمار انسانوں سے پیسے جوڑ جوڑ کر ایک انسان پر اس کی بارش برسا دی جاتی ہے، اس لئے یہ ''جوا'' شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔

ذخیرہ اندوزی

اسی طرح ''احتکار'' (Hoarding) یعنی ذخیرہ اندوزی شرعاً ممنوع اور ناجائز ہے۔ چونکہ ہر انسان اس کو جانتا ہے اس لئے اس پر زیادہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

اکتناز جائز نہیں

اسی طرح ''اکتناز'' یعنی انسان اپنا پیسہ اس طرح جوڑ جوڑ کر رکھے کہ اس پر جو شرعی فرائض ہیں ان کو ادا نہ کرے، مثلاً زکوٰۃ اور دیگر مالی حقوق ادا نہیں کرتا۔ اس کو شریعت کی اصطلاح میں اکتناز کہتے ہیں اور شرعاً یہ بھی حرام اور ناجائز ہے۔

ایک اور مثال

حدیث مبارک میں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

"لا يبع حاضر لباد"(۱)

کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔ یعنی دیہاتی اپنا مال دیہات سے شہر میں بیچنے کے لئے لا رہا ہے، اس وقت میں کسی شہری کے لئے جائز نہیں کہ وہ جا کر اس سے کہے کہ میں تمہارا مال فروخت کر دوں گا۔ بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، اس لئے کہ اس معاملے میں شہری بھی راضی اور دیہاتی بھی راضی، لیکن سرکار دو عالم ﷺ نے اس سے منع فرما دیا۔ اس لئے کہ شہری جب دیہاتی کا مال اپنے قبضہ میں کر لے گا تو وہ اس مال کو اس وقت تک روکے رکھے گا جب تک کہ بازار

(۱) رواہ مسلم، کتاب البیوع، باب تحریم الحاضر للبادی، حدیث نمبر ۱۵۲۲۔

میں اس کی قیمت زیادہ نہ ہو جائے، اس لئے عام گرانی پیدا کرنے کا سبب بنے گا، اس کے برخلاف اگر دیہاتی خود اپنا مال شہر میں لاکر فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ بھی اپنا مال نقصان پر تو فروخت نہیں کرے گا لیکن اس کی خواہش یہ ہوگی کہ جلدی سے اپنا مال فروخت کر کے واپس اپنے گھر چلا جاؤں تو اس طرح حقیقی طلب اور حقیقی رسد کے ذریعہ قیمتوں کا تعین ہو جائے گا اور اگر درمیان میں "Middleman" آگیا تو اس کی وجہ سے رسد اور طلب کی قوتوں کو آزادانہ کام کرنے کا موقع نہیں ملے گا اور اس "Middleman" کی وجہ سے قیمت بڑھ جائے گی۔

اس لئے وہ تمام ذرائع اور تمام راستے جن کے ذریعہ معاشرے کو گرانی کا شکار ہونا پڑے اور جن کے ذریعہ معاشرے کو ناانصافی کا شکار ہونا پڑے ان پر شرعی اعتبار سے پابندی عائد کی گئی ہے۔ بہر حال، یہ پابندیوں کی پہلی قسم ہے جو اس آزاد معیشت پر شرعاً عائد کی گئی ہیں۔

۲۔ اخلاقی پابندی

آزاد معیشت پر شرعاً دوسری پابندی جو عائد کی گئی ہے اس کو ''اخلاقی پابندی'' کہتے ہیں، اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شرعاً حرام تو نہیں اور نہ ان کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے البتہ ان کی ترغیب ضرور دی ہے اور جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اسلام ایک معاشی نظام نہیں ہے، بلکہ یہ ایک دین ہے اور ایک نظامِ زندگی ہے جس میں سب سے پہلے یہ بات سکھائی جاتی ہے کہ انسان کا بنیادی مقصد آخرت کی بہبود ہے لہٰذا اسلام یہ ترغیب دیتا ہے کہ اگر تم فلاں کام کرو گے تو آخرت میں تمہیں بہت بڑا اجر ملے گا، اسلام ذاتی منافع کا محرک تو ہے لیکن وہ صرف دنیاوی منافع کی حد تک محدود نہیں، بلکہ ذاتی منافع میں آخرت کے منافع کو بھی لازماً شامل سمجھتا ہے، لہٰذا اسلام نے بہت سے احکام ہمیں اس بات کے دیئے ہیں کہ تمہیں دنیا میں اگرچہ نفع کچھ کم ملے لیکن آخرت میں اس کا نفع بہت ملے گا۔ مثلاً شرعاً یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ انسان جو اپنی معیشت کو کمانے کے لئے بازار میں نکلا ہے اگر یہ نیت کرے کہ وہ اس لئے بازار میں نکلا ہے کہ معاشرے کی فلاں ضرورت کو پورا کروں گا تو اس کی اس نیت کی وجہ سے اس کا یہ سارا عمل عبادت بن جائے گا اور باعثِ اجر ہو جائے گا اور پھر اس نقطۂ نظر سے انسان اس چیز کا انتخاب کرے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہوگی۔ اور حقیقت میں معاشرے کو دینی اعتبار سے ضرورت ہونی چاہئے۔ مثلاً فرض کریں کہ لوگ اگر رقص و سرور کے زیادہ شائق ہیں تو اس صورت میں کیپٹل ازم کا تصور تو یہ ہے کہ لوگ زیادہ منافع کمانے کے لئے ناچ گھر قائم کریں چونکہ طلب اس کی زیادہ ہے، لیکن اسلام کی اس دینی پابندی کے تحت اس کے لئے ناچ گھر قائم کرنا جائز

نہیں، یا مثلاً ایک شخص یہ دیکھتا ہے کہ اگر میں فلاں کارخانہ لگاؤں گا تو اس میں مجھے منافع تو بہت ہوگا لیکن اس وقت چونکہ رہائشی ضرورت کے لئے لوگوں کو مکانات کی ضرورت ہے اور اس میں منافع تو زیادہ نہیں ہوگا لیکن لوگوں کی ضرورت پوری ہوگی تو اس وقت شریعت کی اس اخلاقی پابندی پر عمل کرنے کی وجہ سے آخرت کے منافع کا حقدار ہوگا۔

قانونی پابندی

تیسری پابندی ''قانونی پابندی'' ہے، یعنی اسلام نے اسلامی حکومت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جس مرحلے پر حکومت یہ محسوس کرے کہ معاشرے کو کسی خاص سمت پر ڈالنے کے لئے کوئی خاص پابندی عائد کرنے کی ضرورت ہے تو ایسے وقت میں حکومت کوئی حکم جاری کر سکتی ہے، اور پھر وہ حکم تمام انسانوں کے لئے قابلِ احترام ہے چنانچہ قرآن کریم میں فرمایا:

''یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ''(۱)

یعنی اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی بھی اطاعت کرو اور اولی الامر یعنی اہلِ ریاست کی بھی اطاعت کرو۔ اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا کہ اگر حاکمِ وقت جو صحیح معنی میں اسلامی حکومت کا سربراہ ہو اگر کسی مصلحت کی بنیاد پر یہ حکم دیدے کہ فلاں دن تمام لوگ روزہ رکھیں تو اس دن روزہ رکھنا پوری رعایا پر عملاً واجب ہو جائے گا اور اگر کوئی شخص روزہ نہیں رکھے گا تو عملی طور پر اس کو ایسا ہی گناہ ہوگا جیسے رمضان کا روزہ چھوڑنے کا گناہ ہوتا ہے، اس لئے کہ اولی الامر کی اطاعت فرض ہے۔ (۲)

اسی طرح فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ اگر اولی الامر یہ حکم جاری کر دے کہ لوگوں کے لئے خربوزہ کھانا منع ہے تو اب رعایا کے لئے خربوزہ کھانا حرام ہو جائے گا۔ بہرحال اولی الامر کو ان چیزوں کا اختیار دیا گیا ہے، بشرطیکہ وہ یہ احکام عام لوگوں کی مصلحت کے تحت جاری کرے۔ اب اس میں جزوی منصوبہ بندی بھی داخل ہے، مثلاً حکومت یہ کہہ دے کہ فلاں چیز میں لوگ سرمایہ کاری کریں اور فلاں چیز میں سرمایہ کاری نہ کریں۔ تو حکومت حدودِ شرعیہ میں قانونی طور پر اس قسم کی پابندی عائد کر سکتی ہے۔

بہرحال، کیپٹل ازم کے مقابلے میں اسلام کے معاشی نظام میں یہ بنیادی امتیاز اور فرق ہے اور یاد رکھئے کہ جہاں تک قانونی پابندی کا تعلق ہے یہ پابندی کیپٹل ازم میں بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ پابندیاں انسانی ذہن کی پیداوار ہیں اور اسلام میں اصل امتیاز دینی پابندیوں کا ہے جو ''وحی'' کے

(۱) سورۃ النساء: ۵۹۔ (۲) دیکھیں شامی، ج۴، ص۲۶۴، روح المعانی، ج۵، ص۶۶۔

ذریعے مستفاد ہوتی ہیں، اور جس میں اللہ تعالیٰ جو پوری کائنات کا خالق اور مالک ہے وہ یہ ہدایت کرتا ہے کہ فلاں چیز تمہارے لئے مضر اور منع ہے۔ درحقیقت یہ چیز ایسی ہے کہ جب تک انسانیت اس راستے پر نہیں آئے گی اس وقت تک انسانیت افراط و تفریط کا شکار رہے گی۔

بیشک اشتراکیت میدان میں شکست کھا گئی، لیکن سرمایہ دارانہ نظام کی جو خرابیاں تھیں یا اس کی جو ناانصافیاں اور ناہمواریاں تھیں، کیا وہ ختم ہوگئیں؟ وہ یقیناً آج بھی اسی طرح برقرار ہیں اور ان کا حل اگر ہے تو وہ ان الٰہی پابندیوں میں ہے، اور ان الٰہی پابندیوں کی طرف آئے بغیر انسان کو سکون حاصل نہیں ہوسکتا۔ (۱)

محنت کی ہر کمائی حلال نہیں ہوتی

بعض لوگوں نے وہ ذریعہ معاش اختیار کر رکھا ہے جو حرام ہے اور شریعت نے اس کی اجازت نہیں دی۔ مثلاً سود کا ذریعہ معاش اختیار کیا ہوا ہے، اب اگر ان سے کہا جائے کہ یہ تو ناجائز اور حرام ہے، اس طریقے سے پیسے نہیں کمانے چاہئیں، تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہم تو اپنی محنت کا کھا رہے ہیں، اپنی محنت لگا رہے ہیں، اپنا وقت صرف کر رہے ہیں، اب اگر وہ کام حرام اور ناجائز ہے تو ہمارا اس سے کیا تعلق؟

خوب سمجھ لیں کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ہر محنت جائز نہیں ہوتی، بلکہ وہ محنت جائز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ہو۔ اگر اس طریقے کے خلاف انسان ہزار محنت کرلے لیکن اس کے ذریعہ جو پیسے کمائے گا وہ پیسے حلال کے نہیں ہوں گے بلکہ حرام ہوں گے۔ اب کہنے کو تو ایک ''طوائف'' بھی محنت کرتی ہے، وہ بھی کہہ سکتی ہے کہ میں اپنی محنت کے ذریعہ پیسے کما رہی ہوں، لہٰذا میری آمدنی حلال ہونی چاہئے۔ اسی طرح آمدنی کے جو ذرائع حرام ہیں ان کو یہ کہہ کر حلال کرنے کی کوشش کرنا کہ یہ ہماری محنت کی آمدنی ہے، شرعاً اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (۲)

سودے کے صحیح ہونے کے لئے تنہا رضامندی کافی نہیں

الغرض اسلام نے تجارت کے سلسلے میں کئی قسم کے اصول و ضوابط مقرر فرمائے ہیں جن میں سے ایک اصول یہ آیت کریمہ بیان فرما رہی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

''لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ'' (۳)

(۱) اصلاحی ۳/۳۹ تا ۴۷۔ (۲) اصلاحی خطبات ۱۰/۱۹۱۔ (۳) النساء: ۲۹۔

ترجمہ: ''نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے۔''

یعنی باطل طریقہ سے اموال کمانا حرام ہے اور صرف اس طرح حلال ہے کہ جس میں دو شرطیں پائی جارہی ہوں، ایک یہ ہے کہ تجارت ہو دوسرا یہ کہ باہمی رضامندی سے ہو۔

معلوم ہوا کہ تنہا رضامندی کسی سودے کی حلت کے لئے کافی نہیں، باہمی رضامندی سے ایک سودا ہو گیا تو تنہا باہمی رضامندی کافی نہیں، "اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" (مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے) جب تک تجارت نہ ہو، اور تجارت سے مراد وہ معاملہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک تجارت ہے۔ لہٰذا سود کا جو لین دین ہوتا ہے اس میں باہمی رضامندی سے وعدہ ہوتا ہے، باہمی رضامندی سے جوے کا معاملہ بھی ہوتا ہے اور سٹہ کا معاملہ بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب ممنوع ہیں۔ اس واسطے کہ یہ اگرچہ باہمی رضامندی تو ہے لیکن تجارت نہیں ہے اور اگر تجارت ہو لیکن باہمی رضامندی نہ ہو تو یہ بھی حرام ہے تو بیک وقت دو شرطیں ہیں:

تجارت بھی ہو اور باہمی رضامندی بھی ہو۔ (۱)

تجارت میں جھوٹ کی قباحت

عن انس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکبائر قال: الشرك باللہ وعقوق الوالدین وقتل النفس وقول الزور." (۲)

حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبائر کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبائر یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا، اور جھوٹ بولنا۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کبائر ان میں منحصر ہیں، بلکہ یہ بھی کبائر میں داخل ہیں۔ امام بخاریؒ کا اس حدیث کو کتاب البیوع میں لانے کا منشا یہ ہے کہ ویسے تو لوگ جھوٹ کو برا سمجھتے ہیں کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے، لیکن لوگوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارت میں جھوٹ کے بغیر کام نہیں چلتا، لہٰذا تجارت میں جھوٹ بولنا حلال ہے۔ ان لوگوں کے اس خیال کی تردید کے لئے یہ حدیث یہاں لائے ہیں کہ تجارت کے اندر بھی جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہئے اور سچائی کا اہتمام کرنا چاہئے۔

---

(۱) انعام الباری ۶/۵۷۔

(۲) الترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی التغلیظ فی الکذب والزور ونحوہ۔

جھوٹ سے تجارت کی برکت فنا ہو جاتی ہے

حدیث مبارک ہے:

"البیعان بالخیار مالم یتفرقا، او قال: حتی یتفرقا. فإن صدقا وبینا بورك لهما فی بیعهما، ان کتما وکذبا محقت برکة بیعهما."(۱)

یہاں دوسرا جملہ مقصود ہے کہ "فان صدقا وبینا" اگر وہ سچ بولیں (یعنی خرید و فروخت کرنے والے ــــ از مرتب) اور ساتھ ساتھ حقیقت بتا دیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی بیع میں برکت ہوتی ہے اور اگر جھوٹ بولیں اور عیب چھپائیں گے تو ان کی بیع کی برکت فنا کر دی جاتی ہے، مٹا دی جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے سچ بولنے پر برکت ہوتی ہے اور جھوٹ بولنے سے برکت مٹا دی جاتی ہے۔(۲)

❀❀❀

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ما یمحق الکذب والکتمان فی البیع۔

(۲) انعام الباری ۶/۱۳۴۔

جھوٹ
اور
اس کی مروجہ صورتیں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جھوٹ اور اس کی مروجہ صورتیں

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدًا عبده ورسولهٗ صلى الله تعالى عليه وعلٰى اٰله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرًا.

اما بعد!

عن ابى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: آية المنافق ثلاث: اذا حدث كذب، واذا وعد اخلف، واذا اؤتمن خان. فى رواية وان صام وصلى وزعم انه مسلم.(۱)

منافق کی تین علامتیں

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تین خصلتیں ایسی ہیں جو منافق ہونے کی نشانی ہیں۔ یعنی کسی مسلمان کا کام نہیں ہے کہ وہ یہ کام کرے، اگر کسی انسان میں یہ باتیں پائی جائیں تو سمجھ لو کہ وہ منافق ہے۔ وہ تین باتیں یہ ہیں کہ جب وہ بات کرے تو جھوٹ بولے، اور جب وعدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، اور جب اس کے پاس کوئی امانت رکھوائی جائے تو وہ خیانت کرے۔ ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ چاہے وہ نماز بھی پڑھتا ہو اور روزے بھی رکھتا ہو اور چاہے وہ دعویٰ کرتا ہو کہ وہ مسلمان ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، اس لئے کہ مسلمان ہونے کی جو بنیادی صفات ہیں، وہ ان کو چھوڑے ہوئے ہے۔

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب الایمان، باب علامات المنافق، حدیث نمبر ۳۳۔

اسلام ایک وسیع مذہب ہے

خدا جانے یہ بات ہمارے ذہنوں میں کہاں سے بیٹھ گئی ہے، اور ہم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ دین بس نماز روزے کا نام ہے، نماز پڑھ لی، روزہ رکھ لیا، اور نماز روزے کا اہتمام کر لیا، بس مسلمان ہو گئے، اب مزید ہم سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں ہے، چنانچہ جب بازار گئے تو اب وہاں جھوٹ فریب اور دھوکے سے مال حاصل ہو رہا ہے، حرام اور حلال ایک ہو رہے ہیں، اس کی کوئی فکر نہیں، زبان کا بھروسہ نہیں، امانت میں خیانت ہے، وعدہ کا پاس نہیں۔ لہٰذا اسلام کے بارے میں یہ تصور کہ یہ بس نماز روزہ کا نام ہے، یہ بڑا خطرناک اور غلط تصور ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے بتا دیا کہ ایسا شخص چاہے نماز بھی پڑھ رہا ہو، اور روزے بھی رکھ رہا ہو، لیکن وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، چاہے اس پر کفر کا فتویٰ نہ لگاؤ، اس لئے کہ کفر کا فتویٰ لگانا بڑی سنگین چیز ہے، اور فتویٰ کے اعتبار سے اس کو کافر نہ قرار دو، دائرۂ اسلام سے اس کو خارج نہ کرو لیکن ایسا شخص سارے کام کافروں جیسے اور منافقوں جیسے کر رہا ہے۔

فرمایا کہ تین چیزیں منافق کی علامت ہیں، نمبر ایک جھوٹ بولنا، دوسرے وعدہ خلافی کرنا، تیسرے امانت میں خیانت کرنا، ان تینوں کی تھوڑی سی تفصیل عرض کرنا چاہتا ہوں، اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کے ذہنوں میں ان تینوں کا تصور بہت محدود ہے، حالانکہ ان تینوں کا مفہوم بہت وسیع اور عام ہے۔ اس لئے ان کی تھوڑی سی تفصیل کرنے کی ضرورت ہے۔

زمانۂ جاہلیت اور جھوٹ

چنانچہ فرمایا کہ سب سے پہلی چیز جھوٹ بولنا۔ یہ جھوٹ بولنا حرام ہے، ایسا حرام ہے کہ کوئی ملت، کوئی قوم ایسی نہیں گزری جس میں جھوٹ بولنا حرام نہ ہو، یہاں تک کہ زمانۂ جاہلیت کے لوگ بھی جھوٹ بولنے کو برا سمجھتے تھے۔ واقعہ یاد آیا کہ جب حضور اقدس ﷺ نے روم کے بادشاہ کی طرف اسلام کی دعوت کے لئے خط بھیجا تو خط پڑھنے کے بعد اس نے اپنے درباریوں سے کہا کہ ہمارے ملک میں اگر ایسے لوگ موجود ہوں، جو ان (حضور اقدس ﷺ) سے واقف ہوں تو ان کو میرے پاس بھیج دو، تاکہ میں ان سے حالات معلوم کروں کہ وہ کیسے ہیں۔ اتفاق سے اسی وقت حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، ایک تجارتی قافلہ لے کر وہاں گئے ہوئے تھے، چنانچہ لوگ ان کو بادشاہ کے پاس لے آئے۔ یہ بادشاہ کے پاس پہنچے تو بادشاہ نے ان سے سوالات کرنا شروع کیے۔ پہلا سوال یہ کیا کہ یہ بتاؤ کہ یہ (محمد ﷺ) کس خاندان سے تعلق رکھتے ہیں؟ وہ کیسا خاندان

ہے؟ اس کی شہرت کیسی ہے؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ خاندان تو بڑے اعلیٰ درجے کا ہے، اعلیٰ درجے کے خاندان میں وہ پیدا ہوئے، اور سارا عرب اس خاندان کی شرافت کا قائل ہے۔ اس بادشاہ نے تصدیق کرتے ہوئے کہا: بالکل ٹھیک ہے، جو اللہ کے نبی ہوتے ہیں، وہ اعلیٰ خاندان سے ہوتے ہیں۔ پھر دوسرا سوال بادشاہ نے یہ کیا کہ ان کی پیروی کرنے والے معمولی درجے کے لوگ ہیں یا بڑے بڑے رؤساء ہیں۔ اُنہوں نے جواب دیا کہ ان کے متبعین کی اکثریت کم درجے کے معمولی قسم کے لوگ ہیں۔ بادشاہ نے تصدیق کی کہ نبی کے متبعین ابتداءً ضعیف اور کمزور قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ پھر سوال کیا کہ تمہاری اُن کے ساتھ جب جنگ ہوتی ہے تو تم جیت جاتے ہو یا وہ جیت جاتے ہیں؟ اس وقت تک چونکہ صرف دو جنگیں ہوئی تھیں، ایک جنگِ بدر، اور ایک اُحد، اور غزوۂ اُحد میں چونکہ مسلمانوں کو تھوڑی سی شکست ہوئی تھی، اس لئے اُنہوں نے اس موقع پر جواب دیا کہ کبھی ہم غالب آجاتے ہیں اور کبھی وہ غالب آجاتے ہیں۔

جھوٹ نہیں بول سکتا تھا......!

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ مسلمان ہونے کے بعد فرماتے تھے کہ اس وقت تو میں کافر تھا، اس لئے اس فکر میں تھا کہ میں کوئی ایسا جملہ کہہ دوں جس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف تاثر قائم ہو، لیکن اس بادشاہ نے جتنے سوالات کیے، اُن کے جواب میں اس قسم کی کوئی بات کہنے کا موقع نہیں ملا، اس لئے کہ جو سوال وہ کر رہا تھا، اس کا جواب تو مجھے دینا تھا، اور جھوٹ بول نہیں سکتا تھا، اس لئے میں جتنے جوابات دے رہا تھا، وہ سب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جا رہے تھے۔ بہرحال! جاہلیت کے لوگ جو ابھی اسلام نہیں لائے تھے وہ بھی جھوٹ بولنے کو گوارا نہیں کرتے تھے، چہ جائیکہ مسلمان اسلام لانے کے بعد جھوٹ بولے؟ (۱)

جھوٹا میڈیکل سرٹیفکیٹ

افسوس کہ اب اس جھوٹ میں عام ابتلاء ہے یہاں تک کہ جو لوگ حرام و حلال اور جائز و ناجائز کا اور شریعت پر چلنے کا اہتمام کرتے ہیں، اُن میں بھی یہ بات نظر آتی ہے کہ اُنہوں نے بھی جھوٹ کی بہت سی قسموں کو جھوٹ سے خارج سمجھ رکھا ہے، اور یہ سمجھتے ہیں کہ گویا یہ جھوٹ ہی نہیں ہے، حالانکہ جھوٹا کام کر رہے ہیں، غلط بیانی کر رہے ہیں، اور اس میں دوہرا جرم ہے۔ ایک جھوٹ بولنے کا

(۱) رواہ البخاری، کتاب بدء الوحی، حدیث نمبر ۷۔

جرم، اور دوسرے اس گناہ کو گناہ نہ سمجھنے کا جرم، چنانچہ ایک صاحب جو بڑے نیک تھے، نماز روزے کے پابند، اذکار و اشغال کے پابند، بزرگوں سے تعلق رکھنے والے، پاکستان سے باہر قیام تھا۔ ایک مرتبہ جب پاکستان آئے تو میرے پاس بھی ملاقات کے لئے آگئے۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ واپس کب تشریف لے جا رہے ہیں؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ میں ابھی آٹھ، دس روز اور ٹھہروں گا، میری چھٹیاں تو ختم ہوگئیں، البتہ کل ہی میں نے مزید چھٹی لینے کے لئے ایک میڈیکل سرٹیفکیٹ بھجوا دیا ہے۔

کیا دین نماز روزے کا نام ہے؟

اُنہوں نے میڈیکل سرٹیفکیٹ بھجوانے کا ذکر اس انداز سے کیا کہ جس طرح یہ ایک معمول کی بات ہے، اس میں کوئی پریشانی کی بات ہی نہیں۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ میڈیکل سرٹیفکیٹ کیسا؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ مزید چھٹی لینے کے لئے بھیج دیا ہے، ویسے اگر چھٹی لیتا تو چھٹی نہ ملتی، اس کے ذریعہ چھٹی مل جائے گی۔ میں نے پھر سوال کیا کہ آپ نے اس میڈیکل سرٹیفکیٹ میں کیا لکھا تھا؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ اس میں یہ لکھا تھا کہ یہ اتنے بیمار ہیں کہ سفر کے لائق نہیں۔ میں نے کہا کہ کیا دین صرف نماز روزے کا نام ہے؟ ذکر شغل کا نام ہے؟ آپ کا بزرگوں سے تعلق ہے، پھر یہ میڈیکل سرٹیفکیٹ کیسا جا رہا ہے؟ چونکہ نیک آدمی تھے، اس لئے اُنہوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ میں نے آج پہلی مرتبہ آپ کے منہ سے یہ بات سنی کہ یہ بھی کوئی غلط کام ہے۔ میں نے کہا کہ جھوٹ بولنا اور کس کو کہتے ہیں؟ اُنہوں نے پوچھا کہ مزید چھٹی کس طرح لیں؟ میں نے کہا کہ جتنی چھٹیوں کا استحقاق ہے، اتنی چھٹی لو، مزید چھٹی لینی ضروری ہو تو بغیر تنخواہ کے لے لو، لیکن یہ جھوٹا سرٹیفکیٹ بھیجنے کا جواز تو پیدا نہیں ہوتا۔

آج کل لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جھوٹا میڈیکل سرٹیفکیٹ بنوانا جھوٹ میں داخل ہی نہیں ہے، اور دین صرف ذکر و شغل کا نام رکھ دیا۔ باقی زندگی کے میدان میں جا کر جھوٹ بول رہا ہو تو اس کا کوئی خیال نہیں۔

جھوٹی سفارش

ایک اچھے خاصے پڑھے لکھے نیک اور سمجھدار بزرگ کا میرے پاس سفارشی خط آیا، اس وقت میں جدہ میں تھا، اس خط میں یہ لکھا تھا کہ یہ صاحب جو آپ کے پاس آرہے ہیں یہ انڈیا کے باشندے ہیں، اب یہ پاکستان جانا چاہتے ہیں، لہٰذا آپ پاکستانی سفارت خانے سے ان کے لئے سفارش کر

دیں کہ ان کو ایک پاکستانی پاسپورٹ جاری کر دیا جائے اس بنیاد پر کہ یہ پاکستانی باشندے ہیں اور ان کا پاسپورٹ یہاں سعودی عرب میں گم ہو گیا ہے، اور خود انہوں نے پاکستانی سفارت خانے میں درخواست دے رکھی ہے کہ ان کا پاسپورٹ گم ہو گیا ہے، لہٰذا آپ ان کی سفارش کر دیں۔

اب آپ بتایئے! وہاں عمرے ہو رہے ہیں، حج بھی ہو رہا ہے، طواف اور سعی بھی ہو رہی ہے، اور ساتھ میں یہ جھوٹ اور فریب بھی ہو رہا ہے، گویا کہ یہ دین کا حصہ ہی نہیں ہے، اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ شاید لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ جب قصد اور ارادہ کر کے باقاعدہ جھوٹ کو جھوٹ سمجھ کر بولا جائے تب جھوٹ ہوتا ہے، لیکن ڈاکٹر سے جھوٹا سرٹیفکیٹ بنوالینا، جھوٹی سفارش لکھوالینا، یا جھوٹے مقدمات دائر کر دینا، یہ کوئی جھوٹ نہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ." (۱)

یعنی زبان سے جو لفظ نکل رہا ہے، وہ تمہارے نامۂ اعمال میں ریکارڈ ہو رہا ہے۔

بچوں کے ساتھ جھوٹ نہ بولو

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ کے سامنے ایک خاتون ایک بچے کو بلا کر گود میں لینا چاہتی تھی، لیکن وہ بچہ قریب نہیں آ رہا تھا، ان خاتون نے بچے کو بہلانے کے لئے کہا کہ بیٹا یہاں آؤ، ہم تمہیں چیز دیں گے۔ آنحضرت ﷺ نے اس کی بات وہ سن لی، اور آپ نے خاتون سے پوچھا کہ تمہارا کوئی چیز دینے کا ارادہ ہے یا ویسے ہی اس کو بلانے اور بہلانے کے لئے کہہ رہی ہو؟ اُس خاتون نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا کھجور دینے کا ارادہ ہے کہ جب وہ میرے پاس آئے گا تو میں اس کو کھجور دوں گی۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارا کھجور دینے کا ارادہ نہ ہوتا، بلکہ محض بہلانے کے لئے کہتی کہ میں تمہیں کھجور دوں گی تو تمہارے نامۂ اعمال میں ایک جھوٹ لکھ دیا جاتا۔ (۲)

اس حدیث سے یہ سبق دے دیا کہ بچے کے ساتھ بھی جھوٹ نہ بولو، اور اس کے ساتھ بھی وعدہ خلافی نہ کرو، ورنہ شروع ہی سے جھوٹ کی بُرائی اس کے دل سے نکل جائے گی۔

مذاق میں جھوٹ نہ بولو

ہم لوگ محض مذاق اور تفریح کے لئے زبان سے جھوٹی باتیں نکال دیتے ہیں، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے مذاق میں بھی جھوٹی باتیں زبان سے نکالنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ایک حدیث میں ارشاد

(۱) سورۃ ق: ۱۸۔ (۲) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی التشدید فی الکذب، حدیث نمبر ۴۹۹۱۔

فرمایا کہ افسوس ہے اس شخص پر یا سخت الفاظ میں اس کا صحیح ترجمہ یہ کر سکتے ہیں کہ اُس شخص کے لئے دردناک عذاب ہے، جو محض لوگوں کو ہنسانے کے لئے جھوٹ بولتا ہے۔ (۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مذاق

خوش طبعی کی باتیں اور مذاق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا، لیکن کبھی کوئی ایسا مذاق نہیں کیا جس میں بات غلط ہو، یا واقعہ کے خلاف ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیسا مذاق کیا، حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک بڑھیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے لئے دعا کر دیں کہ اللہ تعالیٰ مجھے جنت میں پہنچا دیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی بڑھیا جنت میں نہیں جائے گی، اور وہ بڑھیا رونے لگی کہ یہ تو بڑی خطرناک بات ہوگئی کہ بڑھیا جنت میں نہیں جائے گی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت کر کے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عورت اس حالت میں جنت میں نہیں جائے گی کہ وہ بوڑھی ہو، بلکہ وہ جوان ہو کر جائے گی۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا لطیف مذاق فرمایا کہ اس میں کوئی بات نفس الامر کے خلاف اور جھوٹی نہیں تھی۔ (۲)

مذاق کا ایک انوکھا انداز

ایک دیہاتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، اور عرض کیا: یا رسول اللہ! مجھے ایک اُونٹنی دے دیجئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم تم کو ایک اُونٹنی کا بچہ دیں گے۔ اُس نے کہا: یا رسول اللہ! میں بچے کو لے کر کیا کروں گا، مجھے تو سواری کے لئے ضرورت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہیں جو بھی اُونٹ دیا جائے گا وہ کسی اُونٹنی کا بچہ ہی تو ہوگا۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے مذاق فرمایا، اور ایسا مذاق جس میں خلافِ حقیقت اور غلط بات نہیں کہی۔ تو مذاق کے اندر بھی اس بات کا لحاظ ہے کہ زبان کو سنبھال کر استعمال کریں، اور زبان سے کوئی لفظ غلط نہ نکل جائے۔ اور آج کل ہمارے اندر سچے جھوٹے قصے پھیل گئے ہیں، اور خوش گپیوں کے اندر ہم ان کو بطور مذاق بیان کر دیتے ہیں۔ یہ سب جھوٹ کے اندر داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔ آمین (۳)

---

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی التشدید فی الکذب، حدیث نمبر ۴۹۹۰۔
(۲) الشمائل للترمذی، باب ماجاء فی صفۃ مزاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
(۳) الشمائل للترمذی، باب ماجاء فی مزاح النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

جھوٹا کیریکٹر سرٹیفکیٹ

آج کل اس کا عام رواج ہو گیا ہے، اچھے خاصے دیندار اور پڑھ لکھے لوگ بھی اس میں مبتلا ہیں کہ جھوٹے سرٹیفکیٹ حاصل کرتے ہیں، یا دوسروں کے لئے جھوٹے سرٹیفکیٹ جاری کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی کو کیریکٹر سرٹیفکیٹ کی ضرورت پیش آ گئی، اب وہ کسی کے پاس گیا، اور اس سے کیریکٹر سرٹیفکیٹ حاصل کر لیا، اور جاری کرنے والے نے اس کے اندر یہ لکھ دیا کہ میں ان کو پانچ سال سے جانتا ہوں، یہ بڑے اچھے آدمی ہیں، ان کا اخلاق و کردار بہت اچھا ہے۔ کسی کے حاشیۂ خیال میں یہ بات نہیں آتی کہ ہم یہ ناجائز کام کر رہے ہیں، بلکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نیک کام کر رہے ہیں، اس لئے کہ یہ ضرورت مند تھا، ہم نے اس کی ضرورت پوری کر دی، اس کا کام کر دیا، یہ تو باعثِ ثواب کام ہے، حالانکہ اگر آپ اس کے کیریکٹر سے واقف نہیں ہیں تو آپ کے لئے ایسا سرٹیفکیٹ جاری کرنا ناجائز ہے، چہ جائیکہ وہ سمجھے کہ میں ایک ثواب کا کام کر رہا ہوں۔ اور کسی ایسے شخص سے کیریکٹر سرٹیفکیٹ حاصل کرنا جو آپ کو نہیں جانتا، یہ بھی ناجائز ہے، گویا کہ سرٹیفکیٹ لینے والا بھی گناہ گار ہو گا اور دینے والا بھی گناہ گار ہو گا۔

کیریکٹر معلوم کرنے کے دو طریقے

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص نے کسی تیسرے شخص کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ حضرت! وہ تو بڑا اچھا آدمی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم جو یہ کہہ رہے ہو کہ فلاں شخص بڑے اچھے اخلاق اور کردار کا آدمی ہے، اچھا یہ بتاؤ کہ کیا کبھی تمہارا اس کے ساتھ لین دین کا معاملہ پیش آیا؟ اُس نے جواب دیا کہ نہیں، لین دین کا معاملہ تو کبھی پیش نہیں آیا۔ پھر آپ نے پوچھا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ کیا تم نے کبھی اس کے ساتھ سفر کیا؟ اُس نے کہا: نہیں، میں نے کبھی اس کے ساتھ سفر تو نہیں کیا۔ آپ نے فرمایا کہ پھر تمہیں کیا معلوم کہ وہ اخلاق و کردار کے اعتبار سے کیسا آدمی ہے، اس لئے کہ اخلاق و کردار کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے، جب انسان اس کے ساتھ لین دین کرے، اور اس میں وہ کھرا ثابت ہو، تب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کردار اچھا ہے، اور اس کے اخلاق معلوم کرنے کا دوسرا راستہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ سفر کرے۔ اس لئے کہ سفر کے اندر انسان اچھی طرح کھل کر سامنے آ جاتا ہے، اس کے اخلاق، اس کا کردار، اس کے حالات، اس کے جذبات، اس کے خیالات، یہ ساری چیزیں سفر میں ظاہر ہو جاتی ہیں، لہٰذا اگر تم نے اس کے ساتھ کوئی لین دین کا معاملہ کیا ہوتا، یا

اس کے ساتھ سفر کیا ہوتا، تب تو بیشک یہ کہنا درست ہوتا کہ وہ اچھا آدمی ہے، لیکن جب تم نے اس کے ساتھ نہ تو معاملہ کیا، نہ اس کے ساتھ سفر کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اس کو جانتے نہیں ہو، اور جب تم جانتے نہیں تو پھر خاموش رہو، نہ بُرا کہو، اور نہ اچھا کہو، اور اگر کوئی شخص اس کے بارے پوچھے تو تم اس حد تک بتا دو جتنا تمہیں معلوم ہے، مثلاً یہ کہہ دو کہ بھائی! مسجد میں نماز پڑھتے ہوئے تو میں نے دیکھا ہے، باقی آگے کے حالات مجھے معلوم نہیں۔

سرٹیفکیٹ ایک گواہی ہے

قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ:

"اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ." (۱)

یاد رکھئے! یہ سرٹیفکیٹ اور یہ تصدیق نامہ شرعاً ایک گواہی ہے، اور جو شخص اس سرٹیفکیٹ پر دستخط کر رہا ہے، وہ حقیقت میں گواہی دے رہا ہے اور اس آیت کی رُو سے گواہی دینا اُس وقت جائز ہے جب آدمی کو اس بات کا علم ہو اور یقین سے جانتا ہو کہ یہ واقع میں ایسا ہے، تب انسان گواہی دے سکتا ہے، اس کے بغیر انسان گواہی نہیں دے سکتا۔ آجکل ہوتا یہ ہے کہ آپ کو اس کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، لیکن آپ نے کیریکٹر سرٹیفکیٹ جاری کر دیا، تو یہ جھوٹی گواہی کا گناہ ہوا، اور جھوٹی گواہی اتنی بُری چیز ہے کہ حدیث میں نبی کریم ﷺ نے اس کو شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا۔

جھوٹی گواہی شرک کے برابر ہے

حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ کیا میں تم کو بتاؤں کہ بڑے بڑے گناہ کون کون سے ہیں؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ضرور بتایئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بڑے گناہ یہ ہیں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، اس وقت تک آپ ﷺ ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے، پھر آپ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے، اور پھر فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینا، اور اس جملے کو تین مرتبہ دہرایا۔ (۲)

اب آپ اس سے اس کی شناعت کا اندازہ لگائیں کہ ایک طرف تو آپ ﷺ نے اس کو

(۱) سورۃ الزخرف: ۸۶۔

(۲) رواہ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان الکبائر، حدیث نمبر ۱۴۳۔

شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا، دوسرے یہ کہ اس کو تین مرتبہ ان الفاظ کو اس طرح دہرایا کہ پہلے آپ ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے، پھر اس کے بیان کے وقت سیدھے ہو کر بیٹھ گئے، اور خود قرآن کریم نے بھی اس کو شرک کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ:

"فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ"(۱)

یعنی تم بت پرستی کی گندگی سے بھی بچو، اور جھوٹی بات سے بچو، اس سے معلوم ہوا کہ جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی کتنی خطرناک چیز ہے۔

سرٹیفکیٹ جاری کرنے والا گناہ گار ہوگا

جھوٹی گواہی دینا جھوٹ بولنے سے بھی زیادہ شنیع اور خطرناک ہے۔ اس لئے کہ اس میں کئی گناہ مل جاتے ہیں، مثلاً ایک جھوٹ بولنے کا گناہ، اور دوسرا دوسرے شخص کو گمراہ کرنے کا گناہ، اس لئے کہ جب آپ نے غلط سرٹیفکیٹ جاری کر کے جھوٹی گواہی دی، اور وہ جھوٹا سرٹیفکیٹ جب دوسرے شخص کے پاس پہنچا تو وہ یہ سمجھے گا کہ یہ آدمی بڑا اچھا ہے، اور اچھا سمجھ کر اس سے کوئی معاملہ کرے گا، اور اگر اس معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو کوئی نقصان پہنچے گا تو اس نقصان کی ذمہ داری بھی آپ پر ہوگی، یا آپ نے عدالت میں جھوٹی گواہی دی، اور اس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ ہو گیا، تو اس فیصلے کے نتیجے میں جو کچھ کسی کا نقصان ہوا، وہ سب آپ کی گردن پر ہوگا۔ اس لئے یہ جھوٹی گواہی کا گناہ معمولی گناہ نہیں ہے، بڑا سخت گناہ ہے۔

عدالت میں جھوٹ

آج کل تو جھوٹ کا ایسا بازار گرم ہوا کہ کوئی شخص دوسری جگہ جھوٹ بولے یا نہ بولے، لیکن عدالت میں ضرور جھوٹ بولے گا۔ بعض لوگوں کو یہاں تک کہتے ہوئے سنا کہ:

''میاں سچی سچی بات کہہ دو کوئی عدالت میں تھوڑی کھڑے ہو۔''

مطلب یہ ہے کہ جھوٹ بولنے کی جگہ تو عدالت ہے، وہاں پر جا کر جھوٹ بولنا، یہاں آپس میں جب بات چیت ہو رہی ہے تو سچی سچی بات بتا دو، حالانکہ عدالت میں جا کر جھوٹی گواہی دینے کو حضور اقدس ﷺ نے شرک کے برابر قرار دیا ہے، اور یہ کئی گناہوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) سورۃ الحج: ۳۰۔

مدرسہ کی تصدیق گواہی ہے

لہٰذا جتنے سرٹیفکیٹ معلومات کے بغیر جاری کیے جا رہے ہیں، اور جاری کرنے والا یہ جانتے ہوئے جاری کر رہا ہے کہ میں یہ غلط سرٹیفکیٹ جاری کر رہا ہوں، مثلاً کسی کے بیمار ہونے کا سرٹیفکیٹ دے دیا، یا کسی کے پاس ہونے کا سرٹیفکیٹ دے دیا، یا کسی کو کیریکٹر سرٹیفکیٹ دے دیا، یہ سب جھوٹی گواہی کے اندر داخل ہیں۔

میرے پاس بہت سے لوگ مدرسوں کی تصدیق کرانے کے لئے آتے ہیں، جس میں اس بات کی تصدیق کرنی ہوتی ہے کہ یہ مدرسہ قائم ہے، اس میں اتنی تعلیم ہوتی ہے، اور اس تصدیق کا مقصد لوگوں کو اطمینان دلانا ہوتا ہے کہ واقعۃً یہ مدرسہ قائم ہے، اور امداد کا مستحق ہے، اور اب ان مدرسوں کی تصدیق لکھنے کو دل بھی چاہتا ہے، لیکن میں نے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ کو دیکھا کہ جب کبھی ان کے پاس کوئی شخص مدرسہ کی تصدیق لکھوانے کے لئے آتا تھا تو آپ یہ عذر فرماتے ہوئے کہتے کہ بھائی! یہ ایک گواہی ہے، اور جب تک مجھے مدرسہ کے حالات کا علم نہ ہو، اس وقت تک میں یہ تصدیق نامہ جاری نہیں کر سکتا، اس لئے کہ یہ جھوٹی گواہی ہو جائے گی، البتہ اگر کسی مدرسے کے بارے میں علم ہوتا تو جتنا علم ہوتا اتنا لکھ دیتے۔

کتاب کی تقریظ لکھنا گواہی ہے

بہت سے لوگ کتابوں پر تقریظ لکھوانے آجاتے ہیں کہ ہم نے یہ کتاب لکھی ہے، آپ اس پر تقریظ لکھ دیجئے کہ یہ اچھی کتاب ہے، اور صحیح کتاب ہے ــــ حالانکہ جب تک انسان اس کتاب کو پورا نہ پڑھے، اس کا پورا مطالعہ نہ کرے، اس وقت تک یہ کیسے گواہی دیدے کہ یہ کتاب صحیح ہے، یا غلط ہے ــــ بہت سے لوگ اس خیال سے تقریظ لکھ دیتے ہیں کہ اس تقریظ سے اس کا فائدہ اور بھلا ہو جائے گا، حالانکہ تقریظ لکھنا ایک گواہی ہے، اور اس گواہی میں غلط بیانی کو لوگوں نے غلط بیانی سے خارج کر دیا ہے ــــ چنانچہ لوگ کہتے ہیں کہ صاحب، ہم تو ایک ذرا سا کام لے کر ان کے پاس گئے تھے، اگر ذِرا سا قلم ہلا دیتے اور ایک سرٹیفکیٹ لکھ دیتے تو ان کا کیا بگڑ جاتا، یہ تو بڑے بداخلاق آدمی ہیں کہ کسی کو سرٹیفکیٹ بھی جاری نہیں کرتے۔ بھائی بات دراصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک ایک لفظ کے بارے میں سوال ہوگا، جو لفظ زبان سے نکل رہا ہے، جو لفظ قلم سے لکھا جا رہا ہے، سب اللہ تعالیٰ کے یہاں ریکارڈ ہو رہا ہے، اور اس کے بارے میں سوال ہوگا کہ فلاں لفظ تم نے جو زبان سے

نکالا تھا، وہ کس بنیاد پر نکالا تھا، جان بوجھ کر بولا تھا، یا بھول کر بولا تھا۔

جھوٹ سے بچیے

بھائی! ہمارے معاشرے میں جو جھوٹ کی وبا پھیل گئی ہے، اس میں اچھے خاصے دیندار، پڑھے لکھے، نمازی، بزرگوں سے تعلق رکھنے والے، وظائف اور تسبیح پڑھنے والے بھی مبتلا ہیں، وہ بھی اس کو ناجائز اور بُرا نہیں سمجھتے کہ یہ جھوٹا سرٹیفکیٹ جاری ہو جائے گا تو یہ کوئی گناہ ہوگا، حالانکہ حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے یہ جو فرمایا کہ "اذا حدث کذب" اس میں یہ سب باتیں بھی داخل ہیں، اور یہ سب دین کا حصہ ہیں، اور ان کو دین سے خارج سمجھنا بدترین گمراہی ہے، اس لئے ان سے اجتناب کرنا ضروری ہے۔

جھوٹ کی اجازت کے مواقع

البتہ بعض مواقع ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے جھوٹ کی بھی اجازت دے دی ہے، لیکن وہ مواقع ایسے ہیں کہ جہاں انسان اپنی جان بچانے کے لئے جھوٹ بولنے پر مجبور ہو جائے، اور جان بچانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو، یا کوئی ناقابلِ برداشت ظلم اور تکلیف کا اندیشہ ہو، کہ اگر وہ جھوٹ نہیں بولے گا تو وہ ایسے ظلم کا شکار ہو جائے گا جو قابلِ برداشت نہیں ہے، اس صورت میں شریعت نے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے۔ البتہ اس میں بھی حکم یہ ہے کہ پہلے اس بات کی کوشش کرو کہ صریح جھوٹ نہ بولنا پڑے، بلکہ کوئی ایسا گول مول لفظ بول دو، جس سے وقتی مصیبت ٹل جائے، جس کو شریعت کی اصطلاح میں "تعریض اور توریہ" کہا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا لفظ بول دیا جائے، جس کے ظاہری طور پر کچھ اور معنی سمجھ میں آ رہے ہیں، اور حقیقت میں دل کے اندر آپ نے کچھ اور مراد لیا ہے، ایسا گول مول لفظ بول دو تاکہ صریح جھوٹ نہ بولنا پڑے۔

حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا جھوٹ سے اجتناب

ہجرت کے موقع پر جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ حضور اقدس ﷺ کے ساتھ مدینہ کی طرف ہجرت فرما رہے تھے تو اس وقت مکہ والوں نے آپ کو پکڑنے کے لئے چاروں طرف اپنے ہرکارے دوڑا رکھے تھے اور یہ اعلان کر رکھا تھا کہ جو شخص حضور اقدس ﷺ کو پکڑ کر لائے گا، اس کو سو اُونٹ انعام کے طور پر دیئے جائیں گے۔ اب اس وقت سارے مکہ کے لوگ آپ ﷺ کی تلاش میں

سرگرداں تھے۔ راستے میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے جاننے والا ایک شخص مل گیا۔ وہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو جانتا تھا، مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں جانتا تھا۔ اس شخص نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ یہ تمہارے ساتھ کون صاحب ہیں؟ اب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ یہ چاہتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کسی کو پتہ نہ چلے، اس لئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ دشمنوں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اطلاع پہنچ جائے۔ اب اگر اس شخص کے جواب میں صحیح بات بتاتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کو خطرہ ہے، اور اگر نہیں بتاتے تو جھوٹ بولنا لازم آتا ہے۔ اب ایسے موقع پر اللہ تعالیٰ ہی اپنے بندوں کی رہنمائی فرماتے ہیں۔ چنانچہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ:

"ھذا الرجل یھدینی السبیل."

''یہ میرے رہنما ہیں جو مجھے راستہ دکھاتے ہیں۔''

اب آپ نے ایسا لفظ ادا کیا جس کو سن کر اس شخص کے دل میں خیال آیا کہ جس طرح عام طور پر سفر کے دوران راستہ بتانے کے لئے کوئی رہنما ساتھ رکھ لیتے ہیں، اس قسم کے رہنما ساتھ جا رہے ہیں، لیکن حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے دل میں یہ مراد لیا کہ یہ دین کا راستہ دکھانے والے ہیں، جنت کا راستہ دکھانے والے ہیں، اللہ کا راستہ دکھانے والے ہیں ــــ اب دیکھئے کہ اس موقع پر اُنہوں نے صریح جھوٹ بولنے سے پرہیز فرمایا، بلکہ ایسا لفظ بول دیا جس سے وقتی کام بھی نکل گیا، اور جھوٹ بھی نہیں بولنا پڑا۔ (۱)

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ یہ فکر عطا فرما دیتے ہیں کہ زبان سے کوئی کلمہ خلافِ واقعہ اور جھوٹ نہ نکلے، پھر اللہ تعالیٰ اُن کی اس طرح مدد بھی فرماتے ہیں۔

حضرت گنگوہیؒ اور جھوٹ سے پرہیز

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس اللہ سرہ، جنہوں نے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں انگریزوں کے خلاف جہاد میں بڑا حصہ لیا تھا، آپ کے علاوہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ، حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکیؒ وغیرہ ان سب حضرات نے اس جہاد میں بڑے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ اب جو لوگ اس جہاد میں شریک تھے، آخرکار انگریزوں نے اُن کو پکڑنا شروع کیا۔ چوراہوں پر پھانسی کے تختے لٹکا دیئے ؎

جسے دیکھا حاکمِ وقت نے   کہا یہ بھی صاحبِ دار ہے

(۱) رواہ البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، حدیث نمبر ۳۹۱۱۔

اور ہر ہر محلے میں مجسٹریٹوں کی مصنوعی عدالتیں قائم کر دی تھیں، جہاں کہیں کسی پر شبہ ہوا، اُس کو مجسٹریٹ کی عدالت میں پیش کیا گیا، اور اُس نے حکم جاری کر دیا کہ اس کو پھانسی پر چڑھا دو، پھانسی پر اس کو لٹکا دیا گیا۔ اسی دوران ایک مقدمہ میرٹھ میں حضرت گنگوہیؒ کے خلاف بھی قائم ہو گیا۔ اور مجسٹریٹ کے یہاں پیشی ہوگئی۔ جب مجسٹریٹ کے پاس پہنچے تو اس نے پوچھا کہ تمہارے پاس ہتھیار ہیں؟ اس لئے کہ اطلاع یہ ملی تھی کہ ان کے پاس بندوقیں ہیں، اور حقیقت میں حضرت کے پاس بندوقیں تھیں، چنانچہ جس وقت مجسٹریٹ نے یہ سوال کیا، اس وقت حضرت کے ہاتھ میں تسبیح تھی، آپ نے وہ تسبیح اس کو دکھاتے ہوئے فرمایا: ہمارا ہتھیار یہ ہے، یہ نہیں فرمایا کہ میرے پاس ہتھیار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ جھوٹ ہو جاتا ــــ آپ کا حلیہ بھی ایسا تھا کہ بالکل درویش صفت معلوم ہوتے تھے۔

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی مدد بھی فرماتے ہیں، ابھی سوال جواب ہو رہا تھا کہ اتنے میں کوئی دیہاتی وہاں آ گیا۔ اُس نے جب دیکھا کہ حضرت سے اس طرح سوال جواب ہو رہے ہیں تو اس نے کہا کہ ارے! اس کو کہاں سے پکڑ لائے، یہ تو ہمارے محلے کا موجن (موذن) ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو خلاصی عطا فرمائی۔

حضرت نانوتویؒ اور جھوٹ سے پرہیز

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کے خلاف گرفتاری کے وارنٹ جاری ہو چکے ہیں۔ چاروں طرف پولیس تلاش کرتی پھر رہی ہے اور آپ چھتہ کی مسجد میں تشریف فرما ہیں۔ وہاں پولیس پہنچ گئی۔ مسجد کے اندر آپ اکیلے تھے ــــ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کا نام سن کر ذہنوں میں تصور آتا تھا کہ آپ بہت بڑے عالم ہیں تو آپ شاندار قسم کے لباس اور جبہ قبہ پہنے ہوں گے، وہاں تو کچھ بھی نہیں تھا۔ آپ تو ہر وقت ایک معمولی لنگی اور ایک معمولی کرتہ پہنے ہوئے ہوتے تھے ــــ جب پولیس اندر داخل ہوئی تو یہ سمجھا کہ یہ مسجد کا کوئی خادم ہے، چنانچہ پولیس نے پوچھا کہ مولانا محمد قاسم صاحب کہاں ہیں؟ آپ فوراً اپنی جگہ سے کھڑے ہوئے اور ایک قدم پیچھے ہٹ کر کہا کہ ابھی تھوڑی دیر پہلے تو یہاں تھے، اور اس کے ذریعہ اس کو یہ تاثر دیا کہ اس وقت یہاں موجود نہیں ہیں، لیکن زبان سے یہ جھوٹا کلمہ نہیں نکالا کہ یہاں نہیں ہیں، چنانچہ وہ پولیس واپس چلی گئی۔

اللہ تعالیٰ کے بندے ایسے وقت میں بھی، جبکہ جان پر بنی ہوئی ہو، اس وقت بھی یہ خیال رہتا ہے کہ زبان سے کوئی غلط لفظ نہ نکلے، زبان سے صریح جھوٹ نہ نکلے، اور اگر کبھی مشکل وقت آ جائے تو اس وقت بھی توریہ کر کے اور گول مول بات کر کے کام چل جائے، یہ بہتر ہے۔ البتہ اگر جان پر بن

جائے، جان جانے کا خطرہ ہو، یا شدید نا قابلِ برداشت ظلم کا اندیشہ ہو، اور توریہ سے اور گول مول بات کرنے سے بھی بات نہ بنے تو اس وقت شریعت نے جھوٹ بولنے کی بھی اجازت دے دی ہے، لیکن اس اجازت کو اتنی کثرت کے ساتھ استعمال کرنا، جس طرح آج اس کا استعمال ہو رہا ہے، یہ سب حرام ہے، اور اس میں جھوٹی گواہی کا گناہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی اس سے حفاظت فرمائے۔ آمین۔

بچوں کے دِلوں میں جھوٹ کی نفرت

بچوں کے دل میں جھوٹ کی نفرت پیدا کریں، خود بھی شروع سے جھوٹ سے بچنے کی عادت ڈالیں اور بچوں سے اس طرح بات کریں کہ ان کے دِلوں میں بھی جھوٹ کی نفرت پیدا ہو جائے، اور سچائی کی محبت پیدا ہو، اس لئے بچوں کے سامنے کبھی غلط بات کوئی جھوٹ نہ بولیں، اس لئے کہ جب بچہ یہ دیکھتا ہے کہ باپ جھوٹ بول رہا ہے، ماں جھوٹ بول رہی ہے تو پھر بچے کے دل سے جھوٹ بولنے کی نفرت ختم ہو جاتی ہے، اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ جھوٹ بولنا تو روزانہ کا معمول ہے، اس لئے بچپن ہی سے بچوں میں اس بات کی عادت ڈالی جائے کہ زبان سے جو بات نکلے، وہ پتھر کی لکیر ہو، اس میں کوئی غلطی نہ ہو، اور نفس الامر کے خلاف کوئی بات نہ ہو۔ دیکھئے، نبوت کے بعد سب سے اُونچا مقام ''صدیق'' کا مقام ہے، اور ''صدیق'' کے معنی ہیں ''بہت سچا'' جس کے قول میں خلافِ واقعہ بات کا شبہ بھی نہ ہو۔

جھوٹ عمل سے بھی ہوتا ہے

جھوٹ جس طرح زبان سے ہوتا ہے، بعض اوقات عمل سے بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ بعض اوقات انسان ایسا عمل کرتا ہے، جو درحقیقت جھوٹا عمل ہوتا ہے، حدیث میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ:

"المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور." (۱)

یعنی جو شخص اپنے عمل سے اپنے آپ کو ایسی چیز کا حامل قرار دے جو اس کے اندر نہیں ہے تو وہ جھوٹ کا لباس پہننے والا ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے عمل سے اپنے آپ کو ایسا ظاہر کرے جیسا کہ حقیقت میں نہیں ہے، یہ بھی گناہ ہے۔ مثلاً ایک شخص جو حقیقت میں بہت دولت مند نہیں ہے، لیکن وہ اپنے آپ کو اپنی اداؤں سے، اپنی نشست و برخواست سے، اپنے طریقِ زندگی سے

---

(۱) رواہ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی المتشبع بما لم یعط، حدیث نمبر ۴۹۹۷۔

اپنے آپ کو دولت مند ظاہر کرتا ہے، یہ بھی عملی جھوٹ ہے، یا اس کے برعکس ایک اچھا خاصا کھاتا پیتا انسان ہے، لیکن اپنے عمل سے تکلف کر کے اپنے آپ کو ایسا ظاہر کرتا ہے، تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے، یہ بہت مفلس ہے، نادار ہے، غریب ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ غریب نہیں ہے۔ اس کو بھی نبی کریم ﷺ نے عملی جھوٹ قرار دیا۔ لہٰذا عملی طور پر کوئی ایسا کام کرنا جس سے دوسرے شخص پر غلط تاثر قائم ہو، یہ بھی جھوٹ کے اندر داخل ہے۔

اپنے نام کے ساتھ ''سیّد'' لکھنا

بہت سے لوگ اپنے ناموں کے ساتھ ایسے الفاظ اور القاب لکھتے ہیں جو واقعہ کے مطابق نہیں ہوتے۔ چونکہ رواج چل پڑا ہے، اس لئے بلا تحقیق لکھنا شروع کر دیتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے اپنے نام کے ساتھ ''سیّد'' لکھنا شروع کر دیا، جبکہ حقیقت میں ''سیّد'' نہیں ہے، اس لئے کہ حقیقت میں ''سیّد'' وہ ہے جو باپ کی طرف سے نسب کے اعتبار سے نبی کریم ﷺ کی اولاد میں ہو۔ بعض لوگ ماں کی طرف سے نبی کریم ﷺ کی اولاد میں سے ہوتے ہیں، اور اپنے آپ کو ''سیّد'' لکھنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ بھی غلط ہے۔ لہٰذا جب تک ''سیّد'' ہونے کی تحقیق نہ ہو اس وقت تک ''سیّد'' لکھنا جائز نہیں، البتہ تحقیق کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اگر خاندان میں یہ بات مشہور چلی آتی ہے کہ یہ سادات کے خاندان میں ہیں تو پھر ''سیّد'' لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر ''سیّد'' ہونا معلوم نہیں ہے اور نہ اس کی دلیل موجود ہے تو اس میں بھی جھوٹ بولنے کا گناہ ہے۔

لفظ ''پروفیسر'' اور ''مولانا'' لکھنا

بعض لوگ حقیقت میں ''پروفیسر'' نہیں ہیں، لیکن اپنے نام کے ساتھ ''پروفیسر'' لکھنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ''پروفیسر'' تو ایک خاص اصطلاح ہے جو خاص لوگوں کے لئے بولی جاتی ہے۔ یا جیسے ''عالم'' یا ''مولانا'' کا لفظ اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جو درسِ نظامی کا فارغ التحصیل ہو، اور باقاعدہ اس نے کسی سے علم حاصل کیا ہو، اس کے لئے ''مولانا'' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ اب بہت سے لوگ جنہوں نے باقاعدہ علم حاصل نہیں کیا، لیکن اپنے نام کے ساتھ ''مولانا'' لکھنا شروع کر دیتے ہیں، یہ بھی خلافِ واقعہ ہے، اور جھوٹ ہے۔ ان باتوں کو ہم لوگ جھوٹ نہیں سمجھتے، اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ یہ بھی گناہ کے کام ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنے کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان سے بچنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

صاف گوئی

لیکن ہمارے بازاروں میں بعض چیزیں ایسی ہیں جو اصلی اور خالص ملتی ہی نہیں ہیں، بلکہ جہاں سے بھی لو گے، وہ ملاوٹ شدہ ہی ملے گی، اور سب لوگوں کو یہ بات معلوم بھی ہے کہ یہ چیز اصلی نہیں ہے، بلکہ اس میں ملاوٹ ہے۔ ایسی صورت میں وہ تاجر جو اس چیز کو دوسرے سے خرید کر لایا ہے، اس کے ذمے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہر ہر شخص کو اس چیز کے بارے میں بتائے۔ اس لئے کہ ہر شخص کو اس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ خالص نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ خیال ہو کہ خریدنے والا اس چیز کی حقیقت سے بے خبر ہے تو اس صورت میں اس کو بتانا چاہئے کہ یہ چیز خالص نہیں ہے، بلکہ اس میں ملاوٹ ہے۔

عیب کی وضاحت

اسی طرح اگر بیچے جانے والے سامان میں کوئی عیب ہو، وہ عیب خریدار کو بتا دینا چاہئے، تاکہ اگر وہ شخص اس عیب کے ساتھ اس کو خریدنا چاہتا ہے تو خرید لے، ورنہ چھوڑ دے۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"من باع عیبا لم یبینه لم یزل فی مقت اللّٰه، ولم تزل الملائکة تلعنه." (۱)

"یعنی جو شخص عیب دار چیز فروخت کرے، اور اس عیب کے بارے میں وہ خریدار کو نہ بتائے کہ اس کے اندر یہ خرابی ہے تو ایسا شخص مسلسل اللہ کے غضب میں رہے گا، اور ملائکہ ایسے آدمی پر مسلسل لعنت بھیجتے رہتے ہیں۔"

امام ابوحنیفہؒ کی دیانتداری

حضرت امام ابوحنیفہؒ جن کے ہم اور آپ سب مقلد ہیں، بہت بڑے تاجر تھے، کپڑے کی تجارت کرتے تھے، لیکن بڑے سے بڑے نفع کو اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قربان کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ایک مرتبہ ان کے پاس کپڑے کا ایک تھان آیا، جس میں کوئی عیب تھا، چنانچہ آپ نے اپنے ملازموں کو جو دکان پر کام کرتے تھے، کہہ دیا کہ یہ تھان فروخت کرتے وقت گاہک کو بتا دیا جائے کہ اس

(۱) ابن ماجه، ابواب التجارات، باب من باع عیبا فلیبینه۔

کے اندر یہ عیب ہے۔ چند روز کے بعد ایک ملازم نے وہ تھان فروخت کر دیا اور عیب بتانا بھول گیا۔ جب امام صاحبؒ نے پوچھا کہ اس عیب دار تھان کا کیا ہوا؟ اُس ملازم نے بتایا کہ حضرت میں نے اس کو فروخت کر دیا۔ اب اگر کوئی اور مالک ہوتا تو وہ ملازم کو شاباش دیتا کہ تم نے عیب دار تھان فروخت کر دیا۔ مگر امام صاحبؒ نے پوچھا کہ کیا تم نے اس کو اس کا عیب بتا دیا تھا؟ ملازم نے جواب دیا کہ میں عیب بتانا تو بھول گیا۔ آپ نے پورے شہر کے اندر اس گاہک کی تلاش شروع کر دی جو وہ عیب دار تھان خرید کر لے گیا تھا۔ کافی تلاش کے بعد وہ گاہک مل گیا تو آپ نے اس کو بتایا کہ جو تھان آپ میری دکان سے خرید کر لائے ہیں، اس میں فلاں عیب ہے، اس لئے آپ وہ تھان مجھے واپس کر دیں اور اگر اسی عیب کے ساتھ رکھنا چاہیں تو آپ کی خوشی۔

ہمارا حال

آج ہم لوگوں کا یہ حال ہو گیا ہے کہ نہ صرف یہ کہ عیب نہیں بتاتے، بلکہ جانتے ہیں کہ یہ عیب دار سامان ہے، اس میں فلاں خرابی ہے، اس کے باوجود قسمیں کھا کھا کر یہ باور کراتے ہیں کہ یہ بہت اچھی چیز ہے، اعلیٰ درجے کی ہے، اس کو خرید لیں۔

ہمارے اُوپر یہ جو اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہو رہا ہے کہ پورا معاشرہ عذاب میں مبتلا ہے، ہر شخص بدامنی اور بے چینی اور پریشانی میں ہے، کسی شخص کی بھی جان، مال، آبرو محفوظ نہیں ہے، یہ عذاب ہمارے انہیں گناہوں کا نتیجہ اور وبال ہے کہ ہم نے محمد رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے طریقوں کو چھوڑ دیا۔ سامان فروخت کرتے وقت اس کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح نہیں کرتے، ملاوٹ، دھوکہ، فریب عام ہو چکا ہے۔ (۱)

تجارتی معاملات میں قسمیں کھانا

حدثنا عمرو بن محمد: حدثنا هشيم: اخبرنا العوام، عن ابراهيم بن عبدالرحمٰن، عن عبدالله بن ابى اوفى رضى الله عنه: ان رجلا اقام سلعة وهو فى السوق فحلف بالله لقد اعطى بها مالم يعط ليوقع فيها رجلا من المسلمين، فنزلت "اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا" (۲)

(۱) اصلاحی خطبات ۶/۱۲۶ تا ۱۲۹۔ (۲) البخاری کتاب البیوع، باب ما یکرہ من الحلف فی البیع۔

عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے بازار کے اندر اپنے سودے کو رواج دیا۔ اقام کے معنی رواج دینے کے ہیں یعنی بازار کے اندر بیچا اور بیچنے کے لئے اس نے اللہ کی قسم کھائی کہ لقد اعطی بھا مالم یعط الخ، قسم یہ کھائی کہ اللہ کی قسم مجھے پیشکش کی گئی ہے اس سودے کی اتنی قیمت پہ۔

یعنی میرے پاس گاہک ایک ہزار روپے میں خریدنے کے لئے آئے تھے، میں نے ایک ہزار روپے میں نہیں دی، حالانکہ اُس کو ایک ہزار کی پیشکش نہیں کی گئی تھی، لقد اعطی الخ، اُس نے قسم کھائی کہ مجھے اس سلعۃ کے عوض میں وہ مقدار دی گئی جو حقیقت میں اُس کو نہیں دی گئی تھی۔ مقصد اس قسم کھانے کا یہ تھا کہ:

لیوقع فیھا رجلا من المسلمین

تا کہ مسلمانوں میں سے ایک شخص کو اس میں واقع کر دے یعنی غلط تاثر دے کر پیسہ وصول کر لے۔ (۱)

قسم کھا کر سودے کو رواج دینا

حدثنا یحیی بن بکیر: حدثنا اللیث، عن یونس، عن شھاب، قال ابن المسیب ان اباھریرۃ رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "الحلف للسلعۃ ممحقۃ للبرکۃ."(۲)

قسمیں کھانا یہ اپنے سودے کو رواج دیتا ہے (منفقۃ۔ رواج دینا) جس کو بہت سے لوگ خریدیں کہ تم قسمیں کھا کھا کر زیادہ سے زیادہ چیزیں تو بیچ سکتے ہو لیکن اس سے برکت فنا ہو جاتی ہے۔ قسمیں کھا کھا کر سودا تو تم نے بہت بیچ دیا اور اس کے نتیجے میں آمدنی گنتی میں بڑھ گئی لیکن اس کی برکت فنا ہو جاتی ہے۔

اس حدیث کا بظاہر ربا سے تعلق نہیں ہے لیکن یمحق اللہ الربا۔یمحق کے مناسبت سے امام بخاریؒ لے آئے ہیں کہ جہاں اللہ نے فرمایا کہ ربا کو مٹاتا ہے۔ ربا کو مٹانے سے اللہ تعالیٰ کی مراد گنتی میں کم کرنا نہیں ہے کیونکہ گنتی میں تو اضافہ ہوتا ہے، اس کی مراد ہے برکت مٹا دینا۔ (۳)

---

(۱) انعام الباری ۶/۱۷۲۔

(۲) البخاری، کتاب البیوع، باب یمحق اللہ الربا ویربی الصدقات، رقم الحدیث ۲۰۸۷۔

(۳) انعام الباری ۶/۱۷۱۔

عن ابی ذر رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ثلثة لا ینظر اللّٰہ الیھم یوم القیامة ولا یزکیھم ولھم عذاب الیم، قلت: من ھم یا رسول اللّٰہ، فقد خابوا وخسروا، قال: المنان والمسبل ازارہ والمنفق سلعته بالحلف الکاذب. (۱)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تین آدمی ایسے ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن رحمت کی نظر سے دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ اُنہیں پاک صاف کرے گا، اور اُن کے لئے دردناک عذاب ہے۔ میں نے پوچھا: یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں؟ یہ تو بڑے ناکام اور نامراد لوگ ہیں۔ جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایک وہ شخص جو احسان جتلانے والا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کے ساتھ کوئی ہمدردی کی یا اُس کی امداد کی یا اس کو صدقہ دیا یا زکوٰۃ دی اور پھر بعد میں اس پر احسان جتلا رہا ہے کہ میں نے تم پر فلاں وقت پر یہ احسان کیا تھا۔ یہ احسان جتلانا اللہ تعالیٰ کو انتہائی ناپسند ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى." (۲)

یعنی احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر اپنے صدقات کو باطل مت کرو۔ دوسرا وہ شخص جو زیر جامہ کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانے والا ہو، چاہے وہ شلوار ہو یا پاجامہ ہو یا تہبند ہو۔ ایسا شخص بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے۔ اس لئے کہ ٹخنوں سے نیچے ازار لٹکانا تکبر کی علامت ہے اور تکبر اللہ تعالیٰ کو بہت مبغوض ہے۔ تیسرے وہ شخص جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامانِ تجارت کو فروخت کرنے والا ہو، تاکہ خریدار اس کو خرید لے۔ ان تینوں اشخاص کی طرف اللہ تعالیٰ نظر رحمت نہیں فرمائیں گے۔ (۳)

جب حلال وحرام کی تمیز اُٹھ جائے گی

حدثنا آدم: حدثنا ابن ابی ذئب حدثنا سعید المقبری، عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "یأتی علی الناس زمان لا یبالی المرء ما اخذ منه، أ من الحلال ام من الحرام؟" (۴)

---

(۱) سلعته کاذبا۔ (۲) البقرہ: ۲۶۴۔ (۳) تقریر ترمذی ۱/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

(۴) البخاری، کتاب البیوع، باب من لم یبال من حیث کسب المال، رقم الحدیث ۲۰۵۹، وفی سنن النسائی کتاب البیوع، رقم ۴۳۷۸، ومسند احمد باقی سند المکثرین، رقم ۹۲۴۷، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۲۴۔

حدیث کا مفہوم

یعنی زمانے کی خبر دی گئی ہے کہ ایسا زمانہ آئے گا کہ انسان اس بات کی پرواہ نہیں کرے گا کہ جو چیز اس نے حاصل کی ہے وہ حلال ہے یا حرام۔

حضور اقدس ﷺ ایسے زمانے میں یہ بات فرما رہے ہیں جب ہر شخص کو حلال و حرام کی فکر تھی۔ گویا کہ ایک وعید بیان فرمائی گئی ہے کہ وہ زمانہ خراب زمانہ ہوگا (اللہ بچائے) ہمارے زمانے میں یہ حالت ہوتی جا رہی ہے کہ لوگوں کو حلال و حرام کی پرواہ نہیں رہی۔ (۱)

حلال وحرام کی فکر پیدا کریں

ہر کام کرتے وقت یہ دیکھو کہ جو کام میں کر رہا ہوں یہ حق ہے یا ناحق ہے۔ اگر انسان اس فکر کے ساتھ زندگی گزارے کہ ناحق کوئی پیسہ اس کے مال کے اندر شامل نہ ہو تو یقین رکھئے پھر اگر ساری عمر نوافل نہ پڑھیں اور ذکر و تسبیح نہیں کی لیکن اپنے آپ کو حرام سے بچا کر قبر تک لے گیا تو انشاء اللہ سیدھا جنت میں جائے گا۔ اور اگر حلال و حرام کی فکر تو نہیں کی مگر تہجد کی نماز بھی پڑھ رہا ہے، اشراق کی نماز بھی پڑھ رہا ہے، ذکر و تسبیح بھی کر رہا ہے تو یہ نوافل اور یہ ذکر انسان کو حرام مال کے عذاب سے نہیں بچا سکیں گے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے ہر مسلمان کی حفاظت فرمائے۔ آمین۔ (۲)

حرام مال حلال مال کو بھی تباہ کر دیتا ہے

لہٰذا ہم میں سے ہر شخص اپنا جائزہ لے کہ جو پیسے اس کے پاس آ رہے ہیں اور جو کام وہ کر رہا ہے، ان میں کہیں حرام مال کی آمیزش تو نہیں ہے۔ حرام مال کی آمیزش کی چند مثالیں میں نے آپ کے سامنے سمجھانے کے لئے پیش کر دیں۔ ورنہ نہ جانے کتنے کام ایسے ہیں جن کے ذریعہ نادانستہ طور پر اور غیر شعوری طور پر ہمارے حلال مال میں حرام مال کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اور بزرگوں کا مقولہ ہے کہ جب کبھی کسی حلال مال کے ساتھ حرام مال لگ جاتا ہے تو وہ حرام حلال کو بھی تباہ کر کے چھوڑتا ہے، یعنی اس حرام مال کے شامل ہونے کے نتیجے میں حلال مال کی برکت، اس کا سکون اور راحت تباہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے ہر شخص اس کی فکر کرے اور ہر شخص اپنے ایک ایک عمل کا جائزہ لے اور اپنی آمدنی کا

---

(۱) انعام الباری ۶/۱۰۰۔

(۲) اصلاحی ۱۰/۱۹۸۔

جائزہ لے کہ ہمارے حلال مال میں کہیں کوئی حرام مال تو شامل نہیں ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس فکر کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔ (۱)

طلب ''حلال'' کی ہو

رزق طلب کرنا فریضہ اس وقت ہے جب طلب حلال کی ہو، روٹی، کپڑا اور پیسہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہے، یہ نیت نہ ہو کہ بس پیسہ حاصل کرنا ہے، چاہے جس طرح بھی حاصل ہو، چاہے جائز طریقے سے حاصل ہو یا ناجائز طریقے سے حاصل ہو، حلال طریقے سے حاصل ہو یا حرام طریقے سے حاصل ہو۔ اس صورت میں یہ طلب، طلبِ حلال نہ ہوئی جس کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور جس کو فریضہ قرار دیا گیا ہے، کیونکہ مؤمن کا یہ عمل اس وقت دین بنتا ہے جب وہ اسلامی تعلیمات کے مطابق اس کو حاصل کرے۔ اب اگر اس نے حلال و حرام کی تمیز ہٹا دی اور جائز و ناجائز کا سوال ذہن سے مٹا دیا تو پھر ایک مسلمان میں اور کافر میں رزق حاصل کرنے کے اعتبار سے کوئی فرق نہ رہا۔ بات تو جبھی بنے گی جب وہ رزق تو ضرور طلب کرے لیکن اللہ تعالیٰ کی قائم کی ہوئی حدود کے اندر کرے۔ اس کو ایک ایک پیسے کے بارے میں فکر لاحق ہو کہ یہ پیسہ حلال طریقے سے آ رہا ہے یا حرام طریقے سے آ رہا ہے، یہ پیسہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق آ رہا ہے یا اس کے خلاف آ رہا ہے۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف آ رہا ہے تو اس کو جہنم کا انگارہ سمجھ کر چھوڑ دے۔ کتنی بڑی سے بڑی دولت ہو، لیکن اگر وہ حرام طریقے سے آ رہی ہے تو اس کو لات مار دے اور کسی قیمت پر بھی اس حرام کو اپنی زندگی کا حصہ بنانے پر راضی نہ ہو۔ (۲)

❖❖❖

(۱) اصلاحی خطبات ۱۰/۲۰۰، ۲۰۱۔ (۲) اصلاحی خطبات ۱۰/۱۹۰، ۱۹۱۔

مشتبہات سے بچنے کا حکم

مشتبہات سے بچنے کا حکم

عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك امور مشتبهات لا يدري كثير من الناس امن الحلال هي ام من الحرام، فمن تركها استبرا لدينه وعرضه فقد سلم، ومن واقع شيئا منها يوشك ان يواقع الحرام. كما نه من يرعى حول الحمى يوشك ان يواقعه، الا وان لكل ملك حمى، الا وان حمى الله محارمه. (۱)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔ جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہٰذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کے لئے اور اپنی آبرو کی برأت کے لئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا تو وہ سلامت رہے گا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا مرتکب ہو جائے گا تو قریب ہے کہ وہ حرامِ صریح کے اندر بھی مبتلا ہو جائے گا۔ جیسے وہ شخص جو کسی بادشاہ یا سردار کی مملوک چراگاہ کے اردگرد اپنے جانور چرائے گا تو قریب ہے کہ وہ چراگاہ کے اندر داخل ہو جائے گا۔ خبردار! ہر بادشاہ کی ایک "حمیٰ" ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

لہٰذا ایک مسلمان کے لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" کے اندر داخل ہونا جائز نہیں، اسی طرح اس کے اردگرد بھی نہیں جانا چاہئے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ غلطی سے اس "حمیٰ" کے اندر داخل ہو جائے اور حرام کا ارتکاب کر لے۔

"حمیٰ" کسے کہتے ہیں؟

پہلے زمانے میں "حمیٰ" اس چراگاہ کو کہا جاتا تھا جسے قبیلے کا سردار یا کسی ملک کا بادشاہ یا حاکم اپنے لئے مخصوص کر لیتا تھا، اور یہ اعلان کر دیتا تھا کہ اس چراگاہ میں کسی اور کو اپنے جانور چرانے کی

(۱) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی ترک الشبہات، ج۱، ص ۲۲۹۔

اجازت نہیں۔ اور ''حمیٰ'' بنانے کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جس علاقے میں وہ سردار یا بادشاہ اپنے لئے ''حمیٰ'' بنانا چاہتا، وہاں کسی اُونچے ٹیلے پر جاتا، اور اپنے ساتھ ایک ''جہیر الصوت'' (بلند آواز والا) کتا ساتھ لے جاتا۔ وہاں اس کتے کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، پھر جس جگہ تک کتے کے بھونکنے کی آواز پہنچتی، اس جگہ تک اس سردار کی ''حمیٰ'' بن جاتی تھی۔ پھر عام لوگوں کو اس میں داخل ہونے اور اس میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔

لیکن جب حضور اقدس ﷺ تشریف لائے تو آپ نے اس رسم کو ختم فرماتے ہوئے یہ اعلان فرمادیا:

"لا حمی الا للّٰہ ولرسولہ."

یعنی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے علاوہ کوئی شخص آئندہ اس طرح اپنے لئے ''حمیٰ'' نہیں بنا سکتا۔ یعنی بیت المال کے لئے تو حمیٰ بنائی جاسکتی ہے، غیر بیت المال کے لئے یا اپنی ذات کے لئے کوئی شخص ''حمیٰ'' نہیں بنا سکتا۔

اس حدیث میں مثال دے کر آپ ﷺ سمجھا رہے ہیں کہ جس طرح زمانہ جاہلیت میں سرداروں کی حمیٰ ہوتی تھیں، اور عام آدمی کو اس حمیٰ میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، چنانچہ عام آدمی اس خوف سے اپنے جانور اس ''حمیٰ'' کے اردگرد بھی نہیں چراتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھٹک کر اس ''حمیٰ'' کے اندر چلا جاء گا تو وہ سردار یا بادشاہ کی سزا کا مستوجب ہو جائے گا، اسی طرح مشتبہ امور کا ارتکاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی ''حمیٰ'' کے اردگرد رہنا، جس میں اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں ''محرمات'' کا ارتکاب کر کے اللہ تعالیٰ کی سزا کا مستحق نہ ہو جائے۔ امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو ثلث دین قرار دیا ہے۔

یہی حدیث مبارک بخاری شریف میں بھی الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ آئی ہے:

"حدثنا محمد بن کثیر: اخبرنا سفیان، عن ابی فروۃ، عن الشعبی، عن النعمان ابن بشیر رضی اللّٰہ عنہ قال: قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: "الحلال بین، والحرام بین، وبینھما امور مشتبھۃ. فمن ترك ما شبہ علیہ من الاثم کان لما استبان اترك، ومن اجترأ علی ما یشكّ فیہ من الاثم او شك ان یواقع ما استبان. المعاصی حمی اللّٰہ، من یرتع حول الحمی یوشك ان یواقعہ."(۱)

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب الحلال بین والحرام بین وبینھما مشتبھات۔

یہ بہت قوی حدیث ہے اور مختلف طرق صحیحہ سے مروی ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤدؒ نے فرمایا ہے کہ کئی حدیثیں ایسی ہیں جو پورے دین کا احاطہ کرتی ہیں، ان میں ایک "انما الاعمال بالنیات" ہے اور ایک یہ ہے جو کو ثلث دین قرار دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا "الحلال بین، والحرام بین، وبینھما مشتبھات" یعنی حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور حلال وحرام کے درمیان کچھ امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔

مشتبہ ہونے کے معنی

مشتبہ ہونے کے معنی یہ ہے کہ جس کے بارے میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ حلال میں داخل ہے یا حرام میں داخل ہے۔

ایسے مواقع پر حضور اکرم ﷺ کا یہ طرز عمل بیان فرمایا کہ "فمن ترك ما شبه علیه من الاثم الخ" کہ جس شخص نے وہ کام بھی چھوڑ دیا جس کے بارے میں اس کو اشتباہ پیدا کیا گیا "کان لما استبان اترك الخ" تو وہ شخص زیادہ چھوڑنے والا ہوگا اس گناہ کو جو اس کو واضح ہو گیا۔ یعنی جب وہ مشتبہ امر کو چھوڑ رہا ہے تو جو بالکل واضح طور پر گناہ ہے تو اس کو بطریق اولیٰ چھوڑے گا۔

(اترک صیغہ اسم تفضیل ہے)

"ومن اجترأ علی ما یشك فیه من الاثم اوشك ان یواقع ما استبان.

المعاصی حمی الله، من یرتع حول الحمی یوشك ان یواقعه."

اور جو شخص جری ہو گیا اس گناہ پر جس کے بارے میں شک ہے تو قریب ہے کہ مبتلا ہو جائے اور جا پڑے اس گناہ کے اندر جو واضح ہے، یعنی آج تو اس کے اندر جرأت پیدا ہوتی ہے ایک مشتبہ امر کا ارتکاب کرنے کی، لیکن بالآخر اندیشہ ہے کہ واضح گناہ کے اندر مبتلا کرنے کی جرأت اس کے اندر پیدا کر دے گی۔ "المعاصی حمی الله"، معصیتیں اللہ تبارک وتعالیٰ کی حمی ہیں۔

حمی کے معنی

حمی اس چراگاہ کو کہتے تھے جس کو قبیلہ کا سردار اپنے لئے مخصوص کر لیتا تھا کہ یہ علاقہ میری حمی ہے۔ تو اس میں دوسرے لوگوں کو داخل ہونے سے منع کیا جاتا تھا کہ دوسرے لوگ اپنے جانوروں کو لے کر وہاں نہ آئیں۔

فرمایا کہ جو معصیتیں ہیں وہ اللہ کی حمی ہے کہ جس طرح حمی میں داخلہ ممنوع ہے اسی طرح

معاصی میں بھی داخلہ ممنوع ہے۔

آگے اس تشبیہ کی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ "من یرتع حول الحمی یوشك ان یواقعه" یعنی جو شخص حمی کے اردگرد اپنے جانور چرائے تو اس میں اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ خود حمی میں داخل ہو جائے گا۔ یہی حال معصیتوں کا ہے کہ معصیتیں ہیں ہی ممنوع، لیکن اس کے قریب جانا اس میں بھی انسان کو معاصی (گناہ) میں مبتلا کرنے کا احتمال ہوتا ہے اور اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ آدمی اس میں مبتلا ہو جائے۔

اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بعض معصیتوں کو منع فرمایا ہے تو وہاں لفظ یہ استعمال فرمایا "ولا تقربوا الزنا" کہ زنا کے قریب بھی مت جاؤ یعنی ایسے مواقع کے قریب بھی نہ جاؤ کہ مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو اس لئے فرمایا کہ دین کی سلامتی کا تقاضہ یہ ہے کہ آدمی مشتبہ امور سے بھی پرہیز کریں۔

اشتباہ کی تفصیل

مشتبہ امور سے پرہیز کرنا کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب

جہاں واجب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک آدمی مجتہد ہے، اس کے سامنے کسی معاملہ کے مختلف دلائل آئے اور تمام دلائل یکساں نوعیت کے حامل ہیں اور اپنی قوت کے اعتبار سے بھی برابر ہیں، یعنی جو دلیل کسی شئ کی حلت پر دلالت کر رہی ہے وہ بھی قوی ہے اور جو دلیل کسی شئ کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے وہ بھی قوی ہے اور دونوں کی قوت یکساں ہے، اس صورت میں مجتہد کے لئے واجب ہے کہ وہ دلیلِ حرمت کو ترجیح دے کر اس پر عمل کرے۔ اس صورت میں مشتبہ عمل سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ادلہ حرمت وحلت میں تعارض ہو جائے تو دلیلِ حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کی بناء پر اس عمل کو ناجائز قرار دیا جاتا ہے۔

اسی طرح ایک آدمی جو مجتہد نہیں ہے اس کے حق میں کسی مجتہد یا مفتی کا قول حجت ہے۔ اب ایک ہی عمل کو ایک مفتی حلال ہونے کا فتویٰ دیتا ہے اور دوسرا مفتی حرام ہونے کا فتویٰ دیتا ہے، تو اس مفتی کے قول پر عمل کرے جس کو زیادہ اعلم اور زیادہ اورع سمجھتا ہے، چاہے وہ حلت کا فتویٰ دے رہا ہو یا حرمت کا، لیکن اگر دونوں برابر ہیں، علم اور تقویٰ کے اعتبار سے وہ دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دے سکتا تو اس صورت میں اس کے لئے بھی واجب ہے کہ وہ اس شخص کے فتویٰ پر عمل کرے جو ناجائز قرار دے رہا ہے، کیونکہ ادلہ حرمت وحلت اس کے حق میں برابر ہو گئے، اس صورت میں جس طرح

مجتہد کے حق میں قرآن وسنت دلیل ہے اسی طرح مقلد کے حق میں مجتہد کا قول دلیل ہے، جس طرح وہاں تعارض ادلہ مع القوہ کی صورت میں حرمت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے اسی طرح یہاں پر بھی حرمت کی دلیل کو ترجیح ہوگی۔ یہ دو موقعے ایسے ہیں جہاں پر مشتبہ چیز سے بچنا واجب ہے۔

بعض مواقع ایسے ہیں جہاں مشتبہ چیز سے بچنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، مثلاً فتویٰ کی رُو سے مشتبہ چیز پر عمل کرنا جائز ہوگا لیکن تقویٰ یہ ہے کہ آدمی اس سے بچے، یہ وہ موقع ہے جہاں ادلہ حرمت وحلت میں تعارض تو ہے لیکن حلت کے دلائل قوت کے اعتبار سے راجح ہیں تو اس صورت میں حلت کی جانب کو اختیار کرنا جائز ہے لیکن تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ حرمت کی جانب عمل کرے اور اس عمل سے بچ جائے۔

یہ وہ موقع ہے جہاں اس اشتباہ سے بچنا مستحب ہے۔ اور یہ مستحب بھی اس وقت ہے جب کہ اس مشتبہ چیز پر عمل کرنے کے نتیجے میں صریح حرام میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر یہ اندیشہ ہے کہ یہ چیز فی نفسہٖ جائز ہے لیکن جب میں اس جائز چیز کو اختیار کروں گا تو بالآخر میں اس پر بس نہیں کرسکوں گا، بلکہ اس سے آگے بڑھ جاؤں گا اور گناہ میں مبتلا ہو جاؤں گا، تو اس صورت میں اس سے بچنا واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ روزے کی حالت میں اگرچہ جماع حرام ہے لیکن مس المرأۃ اور تقبیل المرأۃ جائز ہے اور حضور اکرم ﷺ سے ثابت بھی ہے لیکن یہ جائز اس وقت ہے جبکہ اس کو اس بات کا اطمینان ہو کہ میں اس حد سے آگے نہیں بڑھوں گا۔ لیکن اگر یہ اندیشہ ہو کہ اگر میں نے ایک مرتبہ دواعی جماع کا ارتکاب کرلیا تو پھر میں حقیقتاً جماع کے اندر مبتلا ہو جاؤں گا تو پھر اس سے بچنا واجب ہو جائے گا، یہی مشتبہات کی تفصیل ہے۔

اصول کون منطبق کرے؟

اب مسئلہ یہ ہے کہ اصول تو بتلا دیئے گئے لیکن ان اصول پر عمل کرنے اور اس کے اطلاق کرنے میں تفقہ کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی کب یہ کہا جائے کہ دلیلیں مساوی ہیں اور کب یہ کہا جائے کہ ایک دلیل زیادہ قوی ہے اور دوسری اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، اور کب کہا جائے کہ دو مفتی اتقی اور اعلم ہیں، برابر ہیں؟ اور کب کہا جائے کہ ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے؟ کب کہا جائے کہ یہ عمل گناہ کی طرف لے جائے گا؟ اور کب کہا جائے کہ گناہ کی طرف نہیں لے جائے گا؟ تو یہ ساری باتیں ہر ایک آدمی کے بس کی نہیں ہیں کہ اس کے بارے میں وہ فیصلہ کرے۔ اس کے لئے رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، اس شخص کی جس کو اللہ تعالیٰ نے تفقہ فی الدین عطاء فرمایا ہو، اور کہاں یسر کا پہلو اور

کہاں سد ذریعہ کا پہلو اختیار کیا جائے؟ تو یہ چیز تفقہ فی الدین چاہتی ہے۔

اور تفقہ فی الدین صرف کتاب پڑھنے سے حاصل نہیں ہوگا۔ یہ حاصل ہوتا ہے کسی متفقہ فی الدین کی صحبت میں رہنے سے۔ اس کی صحبت میں آدمی رہتا ہے تو رفتہ رفتہ ایک ملکہ اللہ تعالیٰ عطاء فرما دیتے ہیں، ایک مزاج و مذاق بنا دیتے ہیں کہ اس ملکہ کی روشنی میں انسان صحیح فیصلہ کرتا ہے۔

حصولِ ورع کا آسان راستہ

وقال حسان بن ابی سنان: ما رأیت شیئا اھون من الورع، دع ما یریبك الی ما لا یریبك.(۱)

حضرت حسان بن ابوسنان فرماتے ہیں کہ:

میں نے کوئی چیز ورع سے زیادہ آسان نہیں دیکھی یعنی مشتبہ چیز کو ترک کر دینا ورع ہے، یعنی اس میں آدمی کا دل مطمئن رہتا ہے۔ اگر ورع اختیار نہ کریں اور مشتبہ کام کر لیں تو اس میں ایک کھٹکا رہے گا کہ میں نے یہ صحیح کیا یا صحیح نہیں کیا، لیکن اگر مشتبہ چیز سے بچا رہا تو طبیعت میں وہ کھٹکا نہیں رہے گا، اطمینان رہے گا۔ بعض اوقات اپنے نفس کے خلاف کرنا پڑتا ہے لیکن نتیجہ کے اعتبار سے، قلب کے اطمینان اور ضمیر کے سکون کے لحاظ سے وہ اکبر ہے۔ اور فرمایا:

"دع ما یریبك الی ما لا یریبك."

جو چیز تمہیں شک میں ڈال رہی ہو اس کو چھوڑ دو اس چیز کی طرف جو تمہیں شک میں نہیں ڈال رہی یعنی ایک عمل ایسا ہے جس میں شک ہے اور ایک عمل ایسا ہے جس میں شک نہیں ہے، تو شک والی چیز کو چھوڑ دو اور بغیر شک والی چیز کو اختیار کرو۔(۲)

انگریزی روشنائی کا حکم

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فتوئی کے اندر تو اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ عام لوگوں کو جتنی زیادہ سے زیادہ سہولت دی جا سکتی ہو، وہ ان کو دے دی جائے، لیکن خود اپنے عمل میں سختی کا پہلو اختیار فرماتے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں جب انگریزی روشنائی کا رواج شروع ہوا، جس کو ہم لوگ آج کل سیاہی والے قلم میں استعمال کرتے ہیں، تو اس

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبہات۔
(۲) انعام الباری ۶ ر ۸۰ تا ۸۴۔

روشنائی کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ کھڑا ہو گیا۔ اس لئے کہ اس روشنائی میں اسپرٹ ہوتی ہے اور اسپرٹ میں ''الکحل'' شامل ہوتی ہے جو شراب ہی کی ایک قسم ہے۔ اور شراب نجس ہے تو اسپرٹ بھی نجس ہوگی، اور اس اسپرٹ سے بننے والی روشنائی بھی نجس ہونی چاہئے، لہٰذا اس روشنائی کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے۔

حضرت تھانویؒ نے اس مسئلے کی تحقیق کے بعد ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا، جس میں آپ نے لکھا کہ جو ''الکحل'' اسپرٹ میں شامل ہوتی ہے، وہ اشربہ اربعہ میں سے کسی سے بنی ہوئی نہیں ہوتی، نہ وہ کھجور کی ہوتی ہے اور نہ انگور کی ہوتی ہے۔ اس لئے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ روشنائی ناپاک نہیں، لہٰذا اس کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور اگر کسی کپڑے پر لگ جائے تو اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت تھانویؒ جنہوں نے تقریباً ایک ہزار تصانیف چھوڑیں، زندگی بھر اس روشنائی کو استعمال نہیں فرمایا، بلکہ سیاہی والا قلم بھی استعمال نہیں کیا، ہمیشہ لکڑی کا قلم اور دیسی روشنائی استعمال فرمائی، اور اسی سے تمام تصانیف تحریر فرمائیں۔ اسی کی طرف حضور اقدس ﷺ نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا۔

"دع ما یریبك الی ما لا یریبك." (۱)

یعنی شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان چیزوں کو اختیار کرو جس میں شک نہ ہو۔ (۲)

حضرت مولانا محمد یعقوبؒ صاحب کا چند مشکوک لقمے کھانا

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ جو حضرت تھانویؒ کے جلیل القدر استاذ تھے، اور دار العلوم دیوبند کے صدر مدرس تھے، وہ فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ میں ایک دعوت میں چلا گیا اور وہاں جا کر کھانا کھالیا۔ بعد میں پتہ چلا کہ اس شخص کی آمدنی مشکوک ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں مہینوں تک ان چند لقموں کی ظلمت اپنے دل میں محسوس کرتا رہا، اور مہینوں تک میرے دل میں گناہ کرنے کے جذبات پیدا ہوتے رہے، اور طبیعت میں یہ داعیہ بار بار پیدا ہوتا تھا کہ فلاں گناہ کرلوں، فلاں گناہ کرلوں۔ حرام مال سے یہ ظلمت پیدا ہو جاتی ہے۔ (۳)

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبہات۔
(۲) تقریر ترمذی ۱/۳۵ تا ۳۸۔
(۳) اصلاحی خطبات ۹/ ۸۱۔

حضور ﷺ کا مشتبہ چیز سے بچنے کا مشورہ دینا

حدثنا محمد بن كثير: اخبرنا سفيان: اخبرنا عبدالله بن عبدالرحمٰن بن ابی حسين: حدثنا عبدالله بن ابی مليكة، عن عقبة بن الحارث رضی الله عنه: ان امرأة سوداء جاءت فزعمت انها ارضعتهما، فذكر للنبی صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه وتبسّم النبی صلى الله عليه وسلم قال: "كيف وقد قيل؟ وقد كانت تحته ابنة ابی اهاب التميمی."(۱)

حدیث کا مفہوم

حضرت عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے نکاح کیا تھا تو ایک سیاہ فام عورت آئی اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ انها ارضعتهما الخ کہ اس نے ان دونوں کو دودھ پلا دیا۔ عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ کو اور جس سے اس نے نکاح کیا ہے دونوں کو اس نے دودھ پلایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ رضاعی بہن بھائی ہو گئے اور نکاح درست نہ ہوا۔

ذكر النبی صلى الله عليه وسلم الخ تو نبی کریم ﷺ سے حضرت عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے یہ واقعہ ذکر کیا، فاعرض عنهم الخ تو آپ ﷺ نے ان سے اعراض فرمایا اور آپ نے تبسم فرمایا اور پھر فرمایا کہ:

"كيف وقد قيل"، جب ایک بات کہہ دی گئی تو اب تم اس عورت کو اپنے پاس کیسے رکھو گے۔ یعنی جو خوشگوار تعلق میاں بیوی کے درمیان ہونا چاہئے وہ برقرار رہنا مشکل ہے، کیونکہ جب بھی بیوی کے پاس جاؤ گے تو اس قسم کا خیال دماغ میں آئے گا کہ اس عورت نے جو بات کہی تھی وہ کہیں ٹھیک ہی نہ ہو، میرا اس کے پاس جانا حرام نہ ہو، اور ساری زندگی کھٹکا لگا رہے گا کہ کہیں گناہ تو نہیں کر رہا؟

جیسے کسی شخص کے سامنے کھانا بہت عمدہ رکھا ہوا ہے اور کوئی آدمی آ کر یہ کہہ دے کہ اس میں کتے نے منہ ڈالا تھا تو تنہا اس ایک آدمی کا کہنا صحیح نہ ہوگا، لیکن آدمی کے دل میں کراہیت تو پیدا ہو جائے گی۔

وہی بات فرما رہے ہیں کہ تمہارے دل میں کراہیت پیدا ہو جائے گی اور پھر میاں بیوی کے تعلقات کی خوشگواری باقی نہ رہے گی۔(۲)

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات، رقم ۲۰۵۲۔ (۲) انعام الباری ۶/۸۵۔

دورِ جاہلیت میں کنیز کے ساتھ برتاؤ اور حاملہ کا دستور

عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان عتبة بن ابى وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابى وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه، قامت: فلما كان عام الفتح آخذه سعد بن ابى وقاص و قال: ابن اَخى قد عهد الى فيه، فقال عبد بن زمعة نقال: اخى و ابن وليدة ابى ولد على فراشه، فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد: يا رسول الله، ابن اخى كان قد عهد الى فيه، فقال عبد بن زمعة: اخى و ابن وليدة ابى ولد على فراشه، فقال النبى صلى الله عليه وسلم "هو لك يا عبد بن زمعة" ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش فللعاهر الحجر." ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبى صلى الله عليه وسلم: (احتجبى منه) يا سودة، لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقى الله. (۱)

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا یہ بہت مشہور واقعہ ہے کہ ایک جاریہ یعنی کنیز تھی، جاہلیت کے زمانے میں آقا بعض اوقات اپنی کنیز کو عصمت فروشی کے لئے استعمال کرتے تھے، اور جب مولیٰ عصمت فروشی کے لئے کنیز کو استعمال کرتا تھا تو وہ لڑکی بھی خراب ہو جاتی تھی، اور بعض اوقات عصمت فروشی کے علاوہ بھی اپنی ذاتی خواہش کی تسکین کے لئے کسی سے ناجائز تعلقات قائم کر لیتی تھی۔ زمعہ کی ایک جاریہ یعنی کنیز تھی، اس کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، تو اسی قسم کا تعلق اس لڑکی نے عتبہ بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے جو (سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بھائی تھے) قائم کر لیا تھا۔ اور اسی کے نتیجہ میں وہ حاملہ ہوگئی اور جاہلیت میں یہ دستور بھی تھا کہ اگر کسی کنیز کے پاس بہت سے لوگ آتے جاتے ہوں تو اسے جب حمل ہوتا تھا تو ان میں سے کوئی شخص اس کا دعویٰ کر دیتا تھا کہ حمل میرا ہے۔ اس کی تفصیل کتاب النکاح میں ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

بعض صورتوں میں اس کے دعویٰ کو قبول کر لیا جاتا تھا۔ اور باوجود یہ کہ نکاح باقاعدہ طریقہ سے نہیں ہوتا تھا لیکن بچے کا نسب اس سے ثابت کر دیتے تھے، تو ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ جب عتبہ بن ابی وقاص نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو وصیت کی کہ زمعہ کی جو جاریہ ہے اس کے پاس میں جاتا

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات، ۲۰۵۳۔

تھا اور اس سے جو بچہ ہوا ہے وہ میرا ہے، جو تم جا کے لے آنا۔ عہد کے معنی وصیت تھی، زمعہ کی کنیز کا بیٹا مجھ سے ہے یعنی میرے نطفہ سے ہے، "فاقبض" لہٰذا اس پر قبضہ کر لینا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں "فلما کان عام الفتح" جب فتح مکہ کا سال آیا تو سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ نے اس بچہ کو لے لیا اور کہا کہ "ابن اخی" کہ یہ میرے بھائی عتبہ ابن ابی وقاص کا بیٹا ہے، اور میرے بھائی نے اس کے بارے میں مجھے وصیت کی ہے۔

"فقال عبد بن زمعة" اس لڑکی کا جو مولیٰ تھا، اس کا بیٹا کھڑا ہو گیا۔ اُس نے کہا کہ فقال اخی یہ بیٹا تو میرا بھائی ہے یعنی یہ زمعہ کی جاریہ کا ہے اور میرا باپ تھا یہ میرے باپ کا بیٹا ہے یعنی میرا بھائی فقال اخی یعنی هذا اخی وابن وليدة ابی اور میرے باپ کے جاریہ کا بیٹا ہے۔ ولد علی فراشه اور میرے باپ کے فراش پر پیدا ہوا۔

گویا اب دعویدار دو ہو گئے۔ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے تھے میرے بھائی کا بیٹا ہے اور عبد ابن زمعہ کہتے تھے میرا بھائی ہے، میرے والد کا بیٹا ہے، فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے۔

فقال سعد: يا رسول الله ابن اخی كان قد عهد الى فيه، فقال عبد بن زمعة: اخی وابن وليدة ابی ولد على فراشه۔ دونوں نے اپنے دعوے دہرائے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: هو لك يا عبد بن زمعه۔ اے ابن زمعہ یہ تمہارا ہے۔ سعد بن ابی وقاص کو لینے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الولد للفراش، بچہ "صاحبِ فراش" کا ہے (یعنی جس مرد کو اس عورت سے ہمبستری کرنے کا حق حاصل تھا) اور فراش یا تو ازدواج کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے، مِلک یمین سے پیدا ہوتا ہے یعنی زمعہ کو مِلک یمین حاصل تھی۔ لہٰذا اس سے جو بھی اولاد ہوگی جب تک زمعہ انکار نہ کر دے اس وقت تک اس سے جو بھی اولاد ہوگی زمعہ ہی کی سمجھی جائے گی۔ لہٰذا اے عبد ابن زمعہ یہ تمہارا ہے، وللعاهر الحجر، اور زانی کے لئے پتھر ہے یعنی زانی کو کچھ نہ ملے گا، نسب اس کے ساتھ ثابت نہ ہوگا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کر دیا کہ بیٹا زمعہ کا ہے اور عتبہ بن ابی وقاص سے اس کی نسبت ثابت نہیں، لیکن ساتھ ہی آپ نے اپنی زوجہ مطہرہ اُم المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ تم ان سے پردہ کرو۔ تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچے کا نسب زمعہ سے ثابت کر دیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ زمعہ کا بیٹا قرار پایا، چونکہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا اُن ہی کی بیٹی تھیں تو وہ لڑکا حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کا بھائی بن گیا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اُن کے درمیان محرمیت کا رشتہ پیدا ہو جائے اور محرمیت کا رشتہ پیدا ہونے

کے معنی یہ ہے کہ ان کے درمیان پردہ نہیں ہوگا تو آپ ﷺ نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے پردہ کرنے کا کیوں فرمایا؟

شبہ کی بنیاد پر پردہ کا حکم

لما رأی من شبهة بعتبة، کیونکہ اس بچہ کے اندر آپ ﷺ نے عتبہ بن ابی وقاص (سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بھائی) کی شباہت دیکھی یعنی اس کے خدوخال عتبہ بن ابی وقاص جیسے تھے۔ تو اگرچہ فیصلہ آپ ﷺ نے فراش کی بنیاد پر کر دیا کہ یہ زمعہ کا بیٹا ہے لیکن چونکہ اس کے خدوخال میں عتبہ بن ابی وقاص کی شباہت تھی لہٰذا شبہ پیدا ہو گیا کہ شاید یہ حقیقت میں عتبہ بن ابی وقاص ہی کا بیٹا ہو۔ لہٰذا آپ ﷺ نے اس شبہ کی بنیاد پر حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے کہہ دیا کہ ان سے پردہ کرو۔ فما رآها حتی لقی اللّٰه، تو اس شخص نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو نہ دیکھا یہاں تک کہ اس کا انتقال ہو گیا۔(۱)

اس حدیث میں بڑے پیچیدہ اور متعدد مباحث ہیں اور یہ حدیث مبارک اپنے فقہی مضامین کے لحاظ سے مشکل ترین احادیث میں سے ہے، اور اس کی جو مختلف روایتیں اور مختلف طرق ہیں ان کے لحاظ سے بھی یہ مشکل ترین احادیث میں سے ہے۔

ان مسائل کی جس قدر تحقیق و تفصیل اللہ تبارک وتعالیٰ کی توفیق سے "تکملة فتح الملهم" میں بیان ہوئی ہے وہ آپ کو شاید اور کہیں نہیں ملے گی۔ اس لئے کہ اس حدیث کی تحقیق و تفصیل اور تشریح میں مَیں نے بڑی محنت اُٹھائی ہے اور اس کی تمام روایات کو سامنے رکھ کر جو متعلقہ مباحث ہیں، میں نے ان کو تفصیل کے ساتھ "تکملة فتح الملهم" کی "کتاب الرضاع" میں بیان کیا ہے، بڑے پیچیدہ مسائل ہیں لیکن یہاں ان تمام مسائل کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔(۲)

نامعلوم شکاری کتے کا شکار

حدثنا ابوالولید: حدثنا شعبة قال: اخبرنی عبداللّٰه بن ابی السفر، عن الشعبی، عن عدی بن حاتم رضی اللّٰه عنه، قال: سألت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن المعراض، فقال: "اذا اصاب بحده فکل، واذا اصاب بعرضه فقتل فلا تأکل فانه وقیذ." قلت: یا رسول اللّٰه، ارسل کلبی واسمی فاجد معه علی الصید کلبا آخر لم اسم علیه، ولا ادری

(۱) عمدۃ القاری ۳۰۶/۸۔ (۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: تکمله فتح الملهم ۶۸/۱۔

ایهما اخذ؟ قال: "لا تاکل، انما سمیت علی کلبك ولم تسم علی الأخر."(۱)

مسئلۂ ذیل میں مشتبہ سے بچنا واجب ہے

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض کے بارے میں سوال کیا، (معراض بغیر پر والے تیر کو کہتے ہیں)۔

اذا اصاب بحده فکل، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ اپنے پھل کی طرف سے جا کر شکار کو لگے تو کھالو۔

واذا اصاب بعرضه فقتل فلا تأکل، اور اگر اپنی چوڑائی کی طرف سے جا کر لگے تو مت کھاؤ۔ فانه وقیذ، اس واسطے کہ جب وہ چوٹ سے مرا تو موقوذ ہو گیا۔

ایک تو یہاں پر حدیث میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا جو کہ مقصود بالذکر نہیں ہے۔

اور دوسرا مسئلہ یہ پوچھا، قلت: یا رسول اللّٰہ، ارسل کلبی، کہ میں اپنا کتا بسم اللہ پڑھ کر شکار کے اُوپر چھوڑتا ہوں۔

فأجد معه علی الصید کلبا آخر لم اسم علیه، اور جب جا کر دیکھتا ہوں تو شکار پر دوسرا کتا کھڑا ہے جس پر میں نے بسم اللہ نہیں پڑھی۔

ولا ادری ایهما اخذ؟ اور مجھے پتہ نہیں کہ ان دونوں کتوں میں سے کس نے اس شکار کو پکڑا ہے، یعنی آیا شکار اس کتے نے پکڑا جس پر میں نے بسم اللہ کہی تھی یا اس دوسرے کتے نے جو برابر میں کھڑا ہے۔

قال: لا تأکل، انما سمیت علی کلبك ولم تسم علی الآخر، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو مت کھاؤ۔ تم نے بسم اللہ اپنے کتے پر پڑھی تھی دوسرے کتے پر نہیں پڑھی تھی۔ یعنی شبہ پیدا ہو گیا کہ قتل میرے کتے نے کیا ہے یا دوسرے کتے نے، اس واسطے اس شبہ کی بنیاد پر تمہارے واسطے اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور یہ وہ موقع ہے کہ جہاں مشتبہ سے بچنا واجب ہے۔(۲)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شبہ کی بنیاد پر کھجور نہ کھانا

ایک حرام چیز سے بچنے کو تنزہ نہیں کہتے بلکہ اس کو عام طور سے تقویٰ کہتے ہیں۔ لیکن جہاں

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبهات، رقم ۲۰۵۴۔ (۲) انعام الباری ۶/۹۰

ایسی چیز ہو جو کہ فی نفسہ حلال ہے، لیکن محض طبیعت کی احتیاط کی بنیاد پر اسے چھوڑا جائے تو وہ تنزہ ہوگا۔

حدثنا قبیصة: حدثنا سفیان، عن منصور، عن طلحة، عن انس رضی اللّٰه عنه قال: مر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بتمرة مسقوطة، فقال: "لو لا ان تکون صدقة لأکلتها."

وقال همام، عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: "اجد تمرة ساقطة علی فراشی."(۱)

حدیث کی تشریح

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، مر النبی صلی اللّٰه علیه سلم بتمرة مسقوطة، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک گری ہوئی کھجور کے پاس سے گزرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لو لا ان تکون صدقة لأکلتها۔ اگر اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ یہ صدقہ کی ہوگی تو میں کھا لیتا۔ ایک تمرہ جو گری پڑی ہے وہ ایسی چیز ہے جس میں حکم بھی یہ ہے کہ اگر آدمی اُٹھا کر کھالے تو جائز ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ کسی باغ سے اگر پھل نیچے گر جائے تو اس کو عام آدمی کے لئے مباح قرار دیتے ہیں کہ جو چاہے کھالے اور اگر کسی کے ہاتھ سے گر گئی ہے تو وہ بھی مباح کر دیا ہے کہ ایک معمولی کھجور ہے۔ لہٰذا اس کو لقطہ قرار دے کر اس کی تعریف بھی واجب نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فارق رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ ایک شخص بڑے زور زور سے اعلان کر رہا ہے کہ مجھے ایک کھجور ملی ہے، اگر کسی کی ہے تو لے لو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا تو اس کو دھول لگایا کہ تم تو اپنے تقویٰ کا اعلان کر رہے ہو، کہ میں اتنا متقی ہوں کہ ایک کھجور بھی بغیر تعریف کے نہیں رکھتا ہوں، تو یہ ایسی چیز ہے جس میں تعریف بھی واجب نہیں ہے، کوئی اگر کھائے تو جائز ہے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ یہ تھا کہ آپ کے لئے صدقہ منع تھا تو شبہ یہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ صدقہ ہو تو اس واسطے آپ نے اس کے کھانے سے پرہیز فرمایا۔(۲)

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب ما یتنزہ من الشبہات، رقم ۲۰۵۵، وفی صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، رقم ۱۷۸۱، وسنن ابی داؤد، کتاب الزکاۃ، رقم ۱۴۰۸، ومسند احمد باقی مسند المکثرین، رقم ۱۱۷۴۵۔

(۲) انعام الباری۔

محض وسوسہ شبہات میں شامل نہیں

حدثنا ابونعیم: حدثنا ابن عینیة، عن الزهری، عن عباد بن تمیم عن عمه قال: شکی الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم الرجل یجد فی الصلاة شیئا، ایقطع الصلاة؟ قال: "لا حتی یسمع صوتا او یجد ریحا."(۱)

وقال ابن ابی حفصة، عن الزهری: لا وضوء الا فیما وجدت الریح او سمعت الصوت.

حضرت عباد بن تمیم اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں، شکی الی النبی صلی الله علیه وسلم الرجل، کہ آپ ﷺ کے سامنے ایک شخص کی شکایت کی گئی یعنی ایک شخص کا معاملہ پیش کیا گیا. یجد فی الصلاۃ شیئا۔ جس کو نماز کے دوران کچھ وسوسہ پیدا ہوتا ہے۔ یعنی خروجِ ریح کا وسوسہ تھا۔ ایقطع الصلاۃ؟ کہ وہ نماز کو توڑ دے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا، لا حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ نہیں، یعنی محض خروجِ ریح کا وسوسہ ہو تو نماز نہ توڑے یہاں تک کہ وہ آواز سنے یا بو محسوس کرے ایک آواز کا سننا یا بو کا محسوس کرنا، یہ کنایہ ہے تیقنِ حدث سے تو جب تیقن نہ ہو تو محض وسوسہ کی بنیاد پر نماز کو قطع کرنا جائز نہیں ہے۔

یہی بات آگے دوسری روایت میں بیان کردی۔ وقال ابن ابی حفصة، عن الزهری: لا وضوء الا فیما وجدت الریح او سمعت الصوت.

پھر ایک حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نقل کی ہے:

حدثنا احمد بن المقدام العجلی: حدثنا محمد بن عبدالرحمٰن الطفاوی: حدثنا هشام بن عروة، عن ابیه، عن عائشة رضی اللّٰه عنها: ان قوما قالوا: یا رسول اللّٰه، ان قوما یأتوننا باللحم لا ندری اذکروا اسم اللّٰه علیه، ام لا؟ فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: "سموا اللّٰه علیه وکلوه."(۲)

---

(۱) رواہ البخاری، کتاب البیوع، باب من لم یر الوساوس ونحوہا من الشبہات، رقم ۲۰۵۶۔

(۲) رواہ البخاری، رقم ۲۰۵۷، وفی سنن النسائی، کتاب الضحایا، رقم ۴۳۶۰، وسنن ابی داؤد کتاب الضحایا، رقم ۲۴۴۶، وسنن ابن ماجۃ، کتاب الذبائح، رقم ۳۱۶۵، وموطا مالک، کتاب الذبائح، رقم ۹۲۵، وسنن الدارمی، کتاب الاضاحی، رقم ۱۸۹۴

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، ان قوما یأتوننا باللحم، یعنی ایک قوم ہے جو ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔

لا ندری اذکروا اسم اللہ علیہ ام لا، ہمیں پتہ نہیں کہ ذبح کرتے وقت اس جانور پر اللہ کا نام لیا یا نہیں لیا، یعنی چونکہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہے یا نہیں، اس لئے ہم اس کے گوشت کو کھا سکتے ہیں یا نہیں؟

اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم بسم اللہ پڑھو اور کھالو۔ یہاں بھی دل میں شبہ پیدا ہو گیا تھا، لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا۔ یہ دونوں حدیثیں ایسی ہیں کہ ان میں شبہ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

شبہات کی قسمیں

ان مختلف احادیث سے امام بخاریؒ کا مقصود یہ ہے کہ دل میں جو شبہ پیدا ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم شبہ کی وہ ہے جو ناشی عن دلیل ہو یعنی کوئی دلیل ہو جس سے وہ شبہ پیدا ہوتا ہے چاہے وہ دلیل دوسری دلیل کے مقابلہ میں مرجوح ہو لیکن فی نفسہ دلیل ہے جس کی بنیاد پر شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس شبہ کا اعتبار ہے اور اس شبہ کی وجہ سے تنزہ اور احتیاط تقویٰ کا تقاضا ہے۔

دوسری قسم شبہ کی وہ ہے کہ جو ناشی عن غیر دلیل ہو یعنی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس کو وسوسہ کہتے ہیں۔ یہ شبہ نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس صورت میں وسوسہ کی وجہ سے کسی جائز کام کو ترک کرنا تقویٰ کا تقاضا نہیں بلکہ ایسے وسوسہ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس پر عمل نہ کرے بلکہ اس کی طرف دھیان ہی نہ دے۔

امام بخاریؒ پہلے ان دو باتوں میں تفریق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بیشک نبی کریم ﷺ نے شبہ سے بچنے کا حکم دیا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ شبہات سے بچنے کا حکم تو دیا ہے لیکن وساوس سے بچنے کا حکم نہیں دیا۔ اس لئے وسوسہ کو شبہ سمجھ کر اس سے بچنا شروع نہ کر دینا۔

وسوسہ اور شبہ میں فرق

شبہ اور وسوسہ میں فرق یہ ہے کہ شبہ ناشی عن دلیل ہوتا ہے اور وسوسہ غیر ناشی عن دلیل ہوتا ہے۔

الیقین لا یزول بالشك

وسوسہ کے باب میں جو دو حدیثیں ذکر کی ہیں کہ آدمی نماز پڑھ رہا ہے اور نماز میں اس کو خروجِ ریح کا وسوسہ آ گیا یا شک پیدا ہو گیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی نماز کو چھوڑنا نہیں چاہئے۔ اس لئے کہ طہارت کا پہلے سے یقین تھا اور قاعدہ ہے کہ الیقین لا یزول بالشك۔ کسی شک کی وجہ سے اس یقین کو زائل نہیں کیا جاتا۔ اب دل میں جو وسوسہ آ رہا ہے اور وہم پیدا ہو رہا ہے یہ وہم غیر ناشی عن دلیل ہے، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں، نماز ترک نہ کرے کیونکہ نماز شروع کر چکا ہے تو جب تک نماز کو قطع کرنے والی قطعی چیز نہ آئے اس وقت تک نماز میں استمرار واجب ہے، لہٰذا قطع کرنا جائز نہیں، البتہ خارج صلوٰۃ کی حالت دوسری ہے یعنی اگر خارج میں آدمی کو کوئی شک پیدا ہوا اور اس کی بنیاد محض وہم نہ ہو بلکہ کوئی حرکت محسوس ہوئی اور ایسا لگا کہ کوئی قطرہ خارج ہوا ہے تو یہ ایک شبہ ناشی عن دلیل ہے اور خارج صلوٰۃ میں ہے۔ اس میں بے شک احتیاط یہ ہے کہ آدمی وضو کا اعادہ کرے اور یہ مستحب ہے۔ لیکن اگر نماز کے دوران اس احتیاط پر عمل کرے گا تو دوسرا عمل خلافِ احتیاط ہو جائے گا اور وہ یہ ہے کہ تحریمہ شروع کرنے کے بعد بغیر عذرِ شدید کے اس کو قطع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے دوسرا مسئلہ کھڑا ہو جائے گا۔ (۱)

وہم کا علاج

ایک پوری قوم ہے جو وہم کا شکار ہو جاتی ہے۔ ان کو ہر وقت وضو ٹوٹتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اس کی طرف دھیان ہی نہ دے جیسا کہ میں نے آپ کو حضرت گنگوہیؒ کا واقعہ سنایا تھا کہ چاہے ہم بغیر وضو ہی کے نماز پڑھیں اس کا یہی علاج ہے۔

اسی طرح حدیث میں دوسرا مسئلہ جو بیان کیا ہے کہ لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں اور ہمیں پتہ نہیں ہوتا کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھی ہے کہ نہیں، لہٰذا یہ شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ شاید انہوں نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو۔ یہ شبہ ناشی عن غیر دلیل ہے، کیونکہ ایک مؤمن کا ظاہری حال یہ ہے کہ وہ جو کام کرے گا شریعت کے مطابق کرے گا، ظنوا بالمسلمین خیرا، لہٰذا ایک مسلمان کی حالت کو شریعت کے مطابق ہی محمول کیا جائے گا۔ اب تمہارے دل میں جو شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ بغیر بسم اللہ پڑھے ذبح کر دیا ہو یہ شبہ ناشی عن غیر دلیل ہے اور وسوسہ محضہ ہے، لہٰذا بسم اللہ پڑھو اور کھالو۔

---

(۱) القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك (شرح الاشباۃ والنظائر ۱/۱۸۳، ۱۸۷)

تقویٰ اور غلو میں فرق

ایک تقویٰ ہوتا ہے وہ محمود ہے اور تقویٰ عن الشبہات بھی محمود ہے اور ایک غلو ہوتا ہے اور غلو مذموم ہے۔ "لا تغلوا فی دینکم" اور غلو یہ ہے کہ اگر شبہ ناشی عن غیر دلیل ہے تو اس کی بنا پر ہی حلال اشیاء کو ترک کیا جائے، لہٰذا شبہات غیر ناشی عن دلیل سے پرہیز کرنا یہ غلو فی الدین ہے، اس لئے کہ جب شریعت نے اس بات کی اجازت دے دی اور اس کے خلاف کوئی شبہ ناشی عن دلیل موجود نہیں تو اب سیدھا کام یہ ہے کہ اس پر عمل کرو۔ زیادہ متقی بننے کی کوشش اور اس کا دکھاوا یہ بڑی خطرناک چیز ہے۔ حدود میں رہو اور حدود کے اندر رہ کر کام کرو۔ اس سے آگے بڑھو گے تو غلو فی الدین ہوگا۔ مثلاً بعض لوگ کسی جگہ جا کر کھانا نہیں کھاتے کہ شاید یہ کھانا حرام ذریعے سے آیا ہوگا۔ کہتے ہیں کہ خود پکا کر کھائیں گے۔ یہ بات اصل میں غلو فی الدین ہے اور دوسرے مسلمان بھائیوں کے ساتھ بدگمانی پر مبنی ہے جو فی نفسہٖ مذموم ہے، اس واسطے اس قسم کے غلو کا اعتبار نہیں۔

شبہات ناشی عن دلیل سے بچنے کا اصول

جہاں شبہات ناشی عن دلیل ہوں وہاں شبہات سے بچنا مستحب ہے یا واجب؟

ان کا اصول یہ ہے کہ اگر اصل اشیاء میں اباحت ہو اور حرمت کا شبہ پیدا ہو جائے اور وہ شبہ ناشی عن دلیل ہے تو اس شبہ کے نتیجے میں اس مباح چیز کا ترک کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہوتا ہے اور تقویٰ کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اگر اصل اشیاء میں حرمت ہو اور پھر شبہ پیدا ہو جائے اور شبہ ناشی عن دلیل ہو تو اس صورت میں اس شبہ سے بچنا واجب ہے محض مستحب نہیں۔ اب ان واقعات کو دیکھیں جو امام بخاریؒ نے روایت میں بیان کیے ہیں۔

پہلا واقعہ عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ کا ہے کہ اُنہوں نے نکاح کرلیا تھا، لہٰذا نکاح کرنے کے نتیجے میں ظاہر اور اصل یہ تھا کہ وہ خاتون ان کے لئے حلال ہوں، لیکن ایک عورت نے آ کر کہہ دیا کہ یہ حرام ہے کیونکہ میں نے دودھ پلایا ہے لیکن یہ حجتِ شرعیہ نہیں تھی، لہٰذا اس کے کہنے سے جو اباحتِ اصلیہ تھی وہ ختم نہیں ہوئی، لہٰذا ان کے لئے جائز تھا کہ اسے اپنے پاس رکھتے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چونکہ شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ بھی ناشی عن دلیل ہے کہ خود مرضعہ کہہ رہی ہے کہ میں نے دودھ پلایا ہے، وہ دلیل اگرچہ حجتِ شرعیہ کے مقام تک نہیں پہنچی لیکن شبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ "وکیف وقد قیل" چھوڑ دو۔

قاعدہ الولد للفراش اور قیافہ پر عمل

عبد بن زمعہ کے واقعہ میں اصل یہ تھا کہ بچہ زمعہ کا ہو۔ الولد للفراش کے قاعدہ کے مطابق اصل یہ ہے کہ جب کسی مولیٰ کی کنیز کے ہاں بچہ پیدا ہوتو اس مولیٰ کا ہوگا۔ اصل کا تقاضا یہ ہے، لیکن اور چیزوں کے اشتراک سے شبہ پیدا ہوا۔ ایک تو عتبہ بن ابی وقاص کا دعویٰ اور دوسرا قیافے کی رُو سے بچہ کا اس کا ہم شکل ہونا، تو قیافہ اگر چہ حجتِ شرعیہ نہیں جس کے بنا پر نسب ثابت کیا جائے لیکن ایک شبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

اور وہ شبہ ناشی عن دلیل ہے کیونکہ قیافہ شبہ معتبرہ پیدا کرتا ہے، لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ لڑکا زمعہ کا ہے اور شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حکم دیا کہ پردہ کرو۔ لہٰذا اعتبار اصل کا ہے لیکن بچنے کا جو حکم ہو رہا ہے وہ استحبابی ہے۔

جانور میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہو۔ جانور میں اصل اباحت نہیں ہے بلکہ جانور میں اصل حرام ہونا ہے۔ تو جب تک یہ ثبوت نہ ہو جائے دلیل شرعی سے کہ اس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا اس وقت تک آدمی کے لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ تو شکار اصلاً حرام تھا۔ جب تک دلیلِ شرعیہ سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اُنہوں نے بسم اللہ پڑھ کر کتا چھوڑا۔ اور پھر اگر یہی کتا جا کر مارتا تو دلیل شرعی ثابت ہو جاتی لیکن وہاں جا کر دیکھا کہ دوسرا کتا بھی کھڑا ہے اور احتمال ناشی عن دلیل اس بات کا پیدا ہوا کہ شاید اس کتے نے مارا ہو۔

اس صورت میں اصل حرمت تھی اور حلت کے واقع ہونے میں شبہ ناشی عن دلیل پیدا ہو گیا، لہٰذا اس مشتبہ سے بچنا واجب ہے۔

یاد رکھنے کے اصول وقواعد

ان احادیث سے بعض ایسے اصول وقواعد نکلے ہیں کہ جو یاد رکھنے کے ہیں اور بڑی اہم باتیں ہیں اور امام بخاریؒ انہی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

وہ یہ ہیں کہ جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہو اور حرمت کا شبہ پیدا ہو جائے وہاں اس سے بچنا محض مستحب ہے واجب نہیں، اس کا استعمال جائز ہے حرام نہیں۔ اور جہاں اصل اشیاء میں حرمت ہو اور پھر حلت کا شبہ پیدا ہو جائے تو اس سے بچنا واجب ہے۔

سوال: کوئی اگر یہ سوال کرے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس جو عورت گوشت لے کر آئی تھی اس میں اصل حرمت تھی اور ان کو پتہ نہیں کہ یہ شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا یا غیر شرعی طریقہ سے تو شبہ پیدا ہوا ایک ایسی شئ میں جس کی اصل حرمت تھی؟

جواب: وہاں بات یہ تھی کہ شبہ ناشی عن غیر دلیل تھا۔ کیونکہ جب مسلمان گوشت لے کر آ رہا ہے تو پھر اصل یہ ہے کہ وہ مباح اور حلال ہوگا۔ لہٰذا یہاں یہ بات پیدا نہیں ہوگی۔

اب یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہمارے دور میں بہت سی مشتبہ چیزیں پھیل گئی ہیں، ان مشتبہ اشیاء میں بھی ان اصولوں کے مطابق عمل کرنا چاہئے کہ جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہو اور شبہ غیر ناشی عن دلیل پیدا ہو جائے تو وہ محض وسوسہ ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں، اور جہاں اصل اشیاء میں اباحت ہے اور شبہ ناشی عن دلیل پیدا ہو جائے وہاں اس شئ سے بچنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے لیکن وہ اپنے عمل کی حد تک مستحب ہے یعنی اپنے عمل میں آدمی احتیاط کرے یہ بہتر اور مستحب ہے۔ لیکن لوگوں میں اس کی تشہیر کرنا اور اشتہار چھاپنا یہ صحیح نہیں، اس سے خواہ مخواہ تشویش پیدا ہوگی اور دوسرے آدمی اس احتیاط پر عمل نہیں کر رہے ہیں تو اس پر نکیر بھی نہیں، یہ کہنا کہ وہ تو ایسے غیر محتاط ہیں تو جب اللہ نے حرام نہیں کیا تم کہاں سے داروغہ بن کر آ گئے ہو کہ اس کے منہ پر اعتراض اور نکیر شروع کر دو۔

اور جہاں اصل اشیاء میں حرمت ہو اور شبہ غیر ناشی عن دلیل ہو تو اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں اور جہاں اشیاء میں اصل حرمت ہو اور شبہ ناشی عن دلیل ہو تو اس صورت میں اس سے بچنا واجب ہے، یہ اصول ہیں۔

ہمارے دور میں بیشمار اشیاء ایسی پھیل گئیں جن کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ ان میں فلاں حرام عنصر کی آمیزش ہے اور لوگ مشہور بھی کرتے رہتے ہیں۔

اس میں چند اصولی باتیں سمجھنے کی ہیں۔ بعض لوگ یہ کرتے ہیں کہ جہاں شبہ پیدا ہو گیا تو تبلیغ شروع کر دیتے ہیں، اشتہار چھاپنا شروع کر دیتے ہیں کہ اس کو استعمال مت کرنا، خبردار! کوئی مسلمان اس کو استعمال نہ کرے۔ دوسری طرف بعض لوگ وہ ہیں جو یہ اجمالی بات کہہ دیتے ہیں کہ بھائی کہاں تک ہم اس کی تحقیق میں پڑیں گے۔ اگر ہم اس تحقیق میں پڑیں گے تو پھر ہمارے لئے کوئی چیز حلال نہ رہے گی۔ لہٰذا چھوڑو بس سب کھاؤ۔

اعتدال کا راستہ

اس کے نتیجہ میں ایک طرف افراط ہوگی دوسری طرف تفریط ہوگی۔ لہٰذا شریعت اور ان

اصولوں کی روشنی میں جو میں نے بتلائے ہیں اعتدال کا راستہ یہ ہے کہ اس اصل کی طرف آ جاؤ جس شے کے بارے میں یہ طے ہے کہ اس کی اصل اباحت ہے، تو جب تک یقین سے یا کم از کم ظنِ غالب سے اس شئ مباح کے اندر کسی طرح کی حرام شئ کی شمولیت معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک اس شئ کے استعمال کو حرام نہیں کہیں گے، اور نہ اس کی حرمت کا فتویٰ دیں گے، نہ اس کی حرمت کی تبلیغ کریں گے اور نہ اس کے بارے میں لوگوں کے ذہنوں کو مشوش کریں گے۔ اب ڈبل روٹی ہے، اصل اباحت ہے، جب تک یقین سے معلوم نہ ہو جائے یا ظنِ غالب سے معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں کوئی حرام شئ شامل کی گئی ہے اس وقت تک حلال سمجھیں گے۔ اگر کوئی کھا رہا ہے تو نہیں روکیں گے۔ ہاں یقین سے معلوم ہو جائے یا ظنِ غالب سے معلوم ہو جائے کہ اس خاص ڈبل روٹی میں جو میرے سامنے ہے، اس خاص بسکٹ میں جو میرے سامنے ہے کوئی حرام شئ شامل ہو گئی پھر بیشک اس سے پرہیز واجب ہے۔ محض یہ عمومی بات کہ بعض اوقات ڈبل روٹی پر مردار کی چربی لگائی جاتی ہے اس عمومی بات کی وجہ سے حرمت کا فتویٰ نہیں دیں گے۔

اور جب یہ بات معلوم ہو کہ اس مباح الاصل شئ میں بعض مرتبہ حرام شئ کی آمیزش ہو جاتی ہے اور بکثرت نہیں ہوتی ہے، دونوں باتیں ممکن ہیں تو اب اس کی تحقیق و تدقیق میں غلو کرنا بھی مناسب نہیں۔

اگر کوئی تحقیق اپنے طور پر احتیاط کے لئے اور اپنے عمل کے لئے کرے تو اچھی بات ہے لیکن عام لوگوں کو اس سے بالکلیہ منع کرنا درست نہیں۔

غلو سے بچنے کی مثال

موطأ امام مالکؒ میں ہے کہ حضرت عمر فاروق اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما جنگل میں جا رہے ہیں۔ وضو کی ضرورت پیش آ گئی تو ایک حوض کے پاس گئے۔ حضرت نے ارادہ کیا کہ یہاں سے وضو کریں تو اتنے میں وہ حوض والا چلا آ رہا تھا۔ حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا: یا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع۔ یعنی اے حوض والے کیا تمہارے اس حوض پر پانی پینے کے لئے درندے آتے ہیں یا نہیں؟ حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ تھا کہ اگر درندے یہاں پانی کے لئے آتے ہیں تو پانی تھوڑا ہے تو نجس ہوگا اور ہمارے لئے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے زور سے آواز دی: یا صاحب الحوض لا تخبرنا، یعنی اے حوض والے ہمیں مت بتلانا۔ کوئی ضرورت نہیں ہمیں تم سے پوچھنے کی کہ اس پر درندے آتے ہیں یا نہیں آتے۔ (۱)

(۱) موطا امام مالکؒ، باب الطھور للوضوء ص ۱۷۔

جب دونوں احتمال ہیں اور غالب بھی یہ ہے کہ پانی طاہر ہوگا لہٰذا وضوء کرو اور خواہ مخواہ تحقیق میں پڑنے کی کیا ضرورت ہے؟

"لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ"(۱)

ترجمہ: ''ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کی جائیں تو تمہیں بُری لگیں۔''

نهينا عن التعمق فی الدين

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ایک اور واقعہ ہے کہ وہ یمن سے کپڑے لے کر آتے تھے اور یہ بات لوگوں میں مشہور تھی کہ ان کپڑوں کو پیشاب میں رنگا جاتا ہے اور پیشاب میں اس لئے رنگتے ہیں کہ ان کا رنگ اور پختہ ہو جائے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارادہ کیا کہ ذرا معلومات کریں اور یمن کسی کو بھیج کر کہ واقعی یہ پیشاب میں رنگتے ہیں یا نہیں۔ پہلے ارادہ بھیجنے کا کیا پھر فرمایا کہ نهينا عن التعمق فی الدین، ہمیں دین میں تعمق سے منع کیا گیا، لہٰذا نہیں بھیجا۔ (۲)

اگر معلوم ہو کہ ایسے مواقع میں جہاں ابتلاء عام ہو، یہ کوئی دین کی خدمت نہیں ہے کہ آدمی تحقیق و تدقیق میں زیادہ پڑ کر لوگوں کے لئے تنگی پیدا کرے جبکہ اصل اشیاء میں اباحت ہے تو اس کو ناجائز نہ بناؤ۔

''خلاصۃ الفتاویٰ'' میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ایک مفتی صاحب سے کسی نے آ کر کہا کہ آپ ساری دنیا کو طہارت و نجاست کا فتویٰ دیتے ہیں اور آپ کے کپڑے جو دھوبی دھوتا ہے وہ چھوٹے چھوٹے حوض ہیں اور اس میں کتنے کپڑے اکٹھے جا کر دھوئے جاتے ہیں جس سے وہ کپڑے نجس ہو جاتے ہیں کیونکہ چھوٹے چھوٹے حوض ہیں۔ مفتی صاحب نے کوئی جواب نہیں دیا۔ ایک دن اتفاق سے وہاں سے گزرے، وہ آدمی بھی ساتھ تھا، کہنے لگا کہ حضرت دیکھیں یہ حوض کتنے چھوٹے چھوٹے بنے ہوئے ہیں، اس میں آپ کے کپڑے دھلتے ہیں۔

اب جو مفتی صاحب نے دیکھ لیا کہ حوض چھوٹے چھوٹے ہیں تو اس دھوبی کو بلایا اور اس سے پوچھا کہ تمہارے ان حوضوں میں کوئی بڑا حوض بھی ہے؟ اُس نے کہا: جی ہاں ایک ہے، باقی سب چھوٹے ہیں، ایک میں نے بڑا بنا رکھا ہے، تو کہا کہ دکھاؤ کہاں ہے؟ دیکھا تو ایک حوض تھا جو دہ در دہ سے زیادہ تھا، بڑا حوض تھا۔ کہا: بس ٹھیک ہے، ہمارے کپڑے اسی میں دھلتے ہیں۔

(۱) المائدہ: ۱۰۱۔

(۲) الموافقات ۲/ ۸۷، والفروع ۱/ ۲۹۷۔

اذا انت لم تشرب مرارا على القذى
ظمئت و اى الناس تصفو مشاربه

جو روٹی کھاتے ہو اگر اس کی طہارت اور نجاست کی تحقیق میں پڑ جاؤ گے تو بھوکے مر جاؤ گے۔ اس واسطے کہ جب یہ گندم کھیتوں سے نکلتا ہے تو یہ بھوسا الگ کرنے کے لئے پھیلایا جاتا ہے۔ پھر بیل اس کو روندتے ہیں اور اپنی ساری ضروریات اسی گندم میں پوری کرتے ہیں یعنی ان کا پیشاب پاخانہ وغیرہ سب اسی میں ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس گندم کی تطہیر کا بھی کوئی انتظام نہیں ہوتا اور وہ گندم بازار میں بکتی ہے، اسی کا آٹا بنتا ہے اور اسی آٹے سے روٹی پکتی ہے۔ اگر اس تحقیق میں پڑ جاؤ کہ یہ جو روٹی میں کھا رہا ہوں کہاں سے آئی، کون سی چکی میں پسی، وہاں چکی میں گندم کہاں سے آئی، کون سے کھیت سے آئی، اس کو کس طرح روندا گیا اور بیلوں نے اس میں کیا کیا کاروائی کی تھی تو اگر اس تحقیق میں پڑ گئے تو بھوکے رہ جاؤ گے۔

لہٰذا جن اشیاء میں اصل اباحت ہے ان میں اگر کسی ناجائز شئ کی آمیزش کا شبہ پیدا ہو جائے تو اس کی زیادہ تحقیق میں پڑنا واجب نہیں بلکہ آدمی اس مفروضہ پر عمل کر سکتا ہے کہ چونکہ اصل اس میں اباحت ہے اور کسی حرام شے کی آمیزش یقینی اور قطعی طور پر ثابت نہیں ہے، لہٰذا میں کھاؤں گا، اور اگر تقویٰ اختیار کرے اور اس سے پرہیز کرے تو یہ اچھی بات ہے۔ لیکن اس کو اپنی ذات تک محدود رکھے، اس کو دعوت و تبلیغ کا موضوع نہ بنائے اور دوسروں پر اس کی بناء پر نکیر بھی نہ کرے۔

لیکن جن اشیاء میں اصل حرمت ہے ان کی تحقیق ضروری ہے، مثلاً گوشت اس میں اصل حرمت ہے، لہٰذا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ کسی مسلمان نے ذبح کیا ہے یا ایسے کتابی نے ذبح کیا ہے جو شرائطِ شرعیہ کی پابندی کرتا ہے اس وقت تک اس کو کھانا جائز نہیں ہے۔

چنانچہ مغربی ملکوں میں جو گوشت بازاروں میں ملتا ہے وہ گوشت غیر مسلموں اور اکثر و بیشتر نصاریٰ کا ذبح کیا ہوا ہوتا ہے۔ نصاریٰ نے اپنے مذہب اور اپنے طریقہ کار کو بالکل خیرباد کہہ دیا ہے اور اس میں پہلے جن شرائطِ شرعیہ کا لحاظ ہوا کرتا تھا اب وہ ان کا لحاظ نہیں کرتے۔ لہٰذا اس کا کھانا جائز نہیں، اس میں تحقیق واجب ہے۔ اگر ایک مرتبہ پتہ لگ گیا کہ مسلمان کا ہے اور مسلمان کہہ رہا ہے کہ حلال ہے تو پھر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث آجائے گی کہ "سموا الله و كلى"۔ یہ اعتدال کا راستہ ہے جو اصولِ شرعیہ سے مستنبط ہے۔ اس سے ادھر یا ادھر دونوں طرف افراط و تفریط ہے جس سے بچنا واجب ہے[1]

(۱) عمدۃ القاری ۳۱۰/۸، ۳۱۱، وفیض الباری ۱۹۸/۳، انعام الباری ۸۳/۶ تا ۹۷۔

ناپ تول میں کمی

اور

دوسروں کے حق ادا کرنے میں کوتاہی

یہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی کا خطاب ہے جو کہ ۱۶/اگست ۱۹۹۳ء میں جامع مسجد نعمان لسبیلہ چوک کراچی میں جمعۃ المبارک کی نماز سے قبل ہوا، جس میں حضرت مدظلہم نے ناپ تول میں کمی اور دوسروں کی حق تلفی کرنے کے موضوع پر فکر انگیز خطاب فرمایا۔ معمولی کمی وبیشی کے بعد یہاں نقل کیا جارہا ہے۔ از مرتب عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ناپ تول میں کمی اور دوسروں کے حق ادا کرنے میں کوتاہی

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلله فلا هادى له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، واشهد ان سيدنا ونبينا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صلى الله تعالىٰ عليه وعلىٰ اله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرًا. اما بعد:

"فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ۝ۙ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ۝ۖ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْوَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ۝ؕ اَلَا يَظُنُّ اُولٰٓئِكَ اَنَّهُمْ مَّبْعُوْثُوْنَ۝ۙ لِيَوْمٍ عَظِيْمٍ۝ۙ يَّوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۝ؕ"(۱)

آمنت بالله صدق الله مولانا العظيم، وصدق رسوله النبى الكريم، ونحن علىٰ ذٰلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد لله رب العالمين۔

کم تولنا، ایک عظیم گناہ

بزرگانِ محترم اور برادرانِ عزیز، میں نے آپ حضرات کے سامنے سورۃ مطففین کی ابتدائی آیات تلاوت کیں، ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک بہت بڑے گناہ اور معصیت کی طرف متوجہ فرمایا ہے، وہ گناہ ہے "کم ناپنا اور کم تولنا" یعنی جب کوئی چیز کسی کو بیچی جائے تو جتنا اس خریدنے والے کا حق ہے، اس سے کم تول کر دے۔ عربی میں کم ناپنے اور کم تولنے کو "تطفیف" کہا جاتا ہے، اور یہ "تطفیف" صرف تجارت اور لین دین کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ "تطفیف" کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ وہ یہ کہ دوسرے کا جو بھی حق ہمارے ذمے واجب ہے، اس کو اگر اس کا حق کم کر کے دیں تو یہ "تطفیف" کے اندر داخل ہے۔

(۱) سورۃ المطففین: ۱ تا ٦۔

آیات کا ترجمہ

آیات کا ترجمہ یہ ہے کہ کم ناپنے اور کم تولنے والوں کے لئے افسوس ہے، (اللہ تعالیٰ نے ''ویل'' کا لفظ استعمال فرمایا، ''ویل'' کے ایک معنی تو ''افسوس'' کے آتے ہیں، دوسرے معنی اس کے ہیں ''دردناک عذاب'' اس دوسرے معنی کے لحاظ سے آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ) ان لوگوں پر دردناک عذاب ہے جو دوسروں کا حق کم دیتے ہیں، اور کم ناپتے تولتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جب دوسروں سے اپنا حق وصول کرنے کا موقع آتا ہے تو اس وقت اپنا حق پورا پورا لیتے ہیں۔ (اس وقت تو ایک دمڑی بھی چھوڑنے کو تیار نہیں ہوتے) لیکن جب دوسروں کو ناپ کر یا تول کر دینے کا موقع آتا ہے تو اس وقت (ڈنڈی مار دیتے ہیں) کم کر دیتے ہیں۔ (جتنا حق دینا چاہئے تھا، اتنا نہیں دیتے)۔ (آگے اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ) ''کیا ان لوگوں کو یہ خیال نہیں کہ ایک عظیم دن میں دوبارہ زندہ کیے جائیں گے، جس دن سارے انسان رب العالمین کے سامنے پیش ہوں گے'' (اور اس وقت انسان کو اپنے چھوٹے سے چھوٹے عمل کو بھی پوشیدہ رکھنا ممکن نہیں ہوگا، اور اس دن ہمارا اعمال نامہ ہمارے سامنے آجائے گا، تو کیا ان لوگوں کو یہ خیال نہیں کہ اس وقت کم ناپ کر اور کم تول کر دنیا کے چند ٹکوں کا جو تھوڑا فائدہ اور نفع حاصل کر رہے ہیں، یہ چند ٹکوں کا فائدہ ان کے لئے جہنم کے عذاب کا سبب بن جائے گا۔ اس لئے قرآن کریم نے بار بار کم ناپنے اور کم تولنے کی بُرائی بیان فرمائی، اور اس سے بچنے کی تاکید فرمائی، اور حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کا واقعہ بھی بیان فرمایا)۔

قوم شعیب علیہ السلام کا جرم

حضرت شعیب علیہ السلام جب اپنی قوم کی طرف بھیجے گئے، اس وقت ان کی قوم بہت سی معصیتوں اور نافرمانیوں میں مبتلا تھی۔ کفر، شرک اور بت پرستی میں تو مبتلا تھی، اس کے علاوہ پوری قوم کم ناپنے اور کم تولنے میں مشہور تھی۔ تجارت کرتے تھے، لیکن اس میں لوگوں کا حق پورا نہیں دیتے تھے۔ دوسری طرف وہ ایک انسانیت سوز حرکت یہ کرتے تھے کہ مسافروں کو راستے میں ڈرایا کرتے اور ان پر حملہ کر کے لوٹ لیا کرتے تھے، چنانچہ حضرت شعیب علیہ السلام نے ان کو کفر، شرک اور بت پرستی سے منع کیا، اور توحید کی دعوت دی، اور کم ناپنے کم تولنے اور مسافروں کو راستے میں ڈرانے اور اُن پر حملہ کرنے سے بچنے کا حکم دیا، لیکن وہ قوم اپنی بداعمالیوں میں مست تھی، اس لئے حضرت شعیب علیہ السلام کی بات ماننے کے بجائے اُن سے یہ پوچھا کہ

"اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا"(۱)

یعنی کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دے رہی ہے کہ ہم ان معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی ہمارے آباء واجداد عبادت کرتے تھے، یا ہم اپنے مال میں جس طرح چاہیں، تصرف کرنا چھوڑ دیں۔

یہ ہمارا مال ہے، ہم اسے جس طرح چاہیں، حاصل کریں، چاہے کم تول کر حاصل کریں یا کم ناپ کر حاصل کریں، یا دھوکہ دے کر حاصل کریں۔ تم ہمیں روکنے والے کون ہو؟ ان باتوں کے جواب میں حضرت شعیب علیہ السلام ان کو محبت اور شفقت کے ساتھ سمجھاتے رہے۔ اور اللہ کے عذاب سے اور آخرت کے عذاب سے ڈراتے رہے، لیکن یہ لوگ باز نہ آئے۔ اور بالآخران کا وہی انجام ہوا جو نبی کی بات نہ ماننے والوں کا ہوتا ہے، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ایسا عذاب بھیجا جو شاید کسی اور قوم کی طرف نہیں بھیجا گیا۔

قوم شعیب علیہ السلام پر عذاب

وہ عذاب اُن پر اس طرح آیا کہ پہلے تین دن متواتر پوری بستی میں سخت گرمی پڑی، اور ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ آسمان سے انگارے برس رہے ہیں، اور زمین آگ اُگل رہی ہے، حبس اور تپش نے ساری بستی والوں کو پریشان کر دیا، تین دن کے بعد بستی والوں نے دیکھا کہ اچانک ایک بادل کا ٹکڑا بستی کی طرف آ رہا ہے، اور اس بادل کے نیچے ٹھنڈی ہوائیں چل رہی ہیں۔ چونکہ بستی کے لوگ تین دن سے سخت گرمی کی وجہ سے بلبلائے ہوئے تھے، اس لئے سارے بستی والے بہت اشتیاق کے ساتھ بستی چھوڑ کر اس بادل کے نیچے جمع ہو گئے، تاکہ یہاں ٹھنڈی ہواؤں کا لطف اُٹھائیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ اُن لوگوں کو بادل کے نیچے اس لئے جمع کرنا چاہتے تھے تاکہ سب پر ایک ساتھ عذاب نازل کر دیا جائے۔ چنانچہ جب وہ سب وہاں جمع ہو گئے تو وہی بادل جس میں سے ٹھنڈی ہوائیں آ رہی تھیں، اس میں سے آگ کے انگارے برسنا شروع ہو گئے، اور ساری قوم ان انگاروں کا نشانہ بن کر جھلس کر ختم ہو گئی۔ اسی واقعہ کی طرف قرآن کریم نے ان الفاظ سے اشارہ فرمایا کہ:

"فَكَذَّبُوْهُ فَاَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ ط"(۲)

ترجمہ: یعنی اُنہوں نے حضرت شعیب علیہ السلام کو جھٹلایا، اس کے نتیجے میں ان کو سائبان والے دن کے عذاب نے پکڑ لیا۔

---

(۱) سورۃ ہود: ۸۷۔ (۲) سورۃ الشعراء: ۱۸۹۔

ایک اور جگہ فرمایا:

"فَتِلْكَ مَسٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِّنْۢ بَعْدِهِمْ اِلَّا قَلِيْلًا ؕ وَكُنَّا نَحْنُ الْوٰرِثِيْنَ ○ (۱)

یعنی یہ ان کی بستیاں دیکھو، جو ان کی ہلاکت کے بعد آباد بھی نہیں ہو سکیں، مگر بہت کم، ہم ہی ان کے سارے مال و دولت اور جائیداد کے وارث بن گئے۔

وہ تو یہ سمجھ رہے تھے کہ کم ناپ کر، کم تول کر، ملاوٹ کر کے، دھوکہ دے کر ہم اپنے مال و دولت میں اضافہ کریں گے، لیکن وہ ساری دولت دھری کی دھری رہ گئی۔

یہ آگ کے انگارے ہیں

اگر تم نے ڈنڈی مار کر ایک تولہ، یا دو تولہ، ایک چھٹانک یا دو چھٹانک مال خریدار کو کم دے دیا، اور چند پیسے کما لیے، دیکھنے میں تو یہ پیسے ہیں، لیکن حقیقت میں آگ کے انگارے ہیں، جس کو تم اپنے پیٹ میں ڈال رہے ہو۔ حرام مال اور حرام کھانے کے بارے میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِىْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ؕ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا ○ (۲)

یعنی جو لوگ یتیموں کا مال ظلماً کھاتے ہیں، وہ درحقیت اپنے پیٹ میں آگ بھر رہے ہیں، جو لقمے حلق سے نیچے اُتر رہے ہیں یہ حقیقت میں آگ کے انگارے ہیں، اگرچہ دیکھنے میں وہ روپیہ پیسہ اور مال و دولت نظر آ رہا ہے۔ کیونکہ اللہ کے حکم کی خلاف ورزی کر کے اور اللہ کی معصیت اور نافرمانی کر کے یہ پیسے حاصل کیے گئے ہیں۔ یہ پیسے اور یہ مال و دولت دنیا میں بھی تباہی کا سبب ہے، اور آخرت میں بھی تباہی کا ذریعہ ہے۔

اُجرت کم دینا گناہ ہے

اور یہ کم ناپنا اور کم تولنا صرف تجارت کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے، بلکہ کم ناپنا اور کم تولنا اپنے اندر وسیع مفہوم رکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جو امام المفسرین ہیں، سورۃ مطففین کی ابتدائی آیات کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) سورۃ القصص: ۵۸۔

(۲) سورۃ النساء: ۱۰۔

"شدة العذاب يومئذ للمطففين من الصّلاة والزكاة والصيام وغير ذلك من العبادات."(۱)

یعنی قیامت کے روز سخت عذاب ان لوگوں کو بھی ہوگا جو اپنی نماز، زکوٰۃ اور روزے اور دوسری عبادات میں کمی کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ عبادات میں کوتاہی کرنا، اس کو پورے آداب کے ساتھ ادا نہ کرنا بھی تطفیف کے اندر داخل ہے۔

مزدور کو مزدوری فوراً دے دو

یا مثلاً ایک آقا مزدور سے پورا پورا کام لیتا ہے، اس کو ذرا سی بھی سہولت دینے کو تیار نہیں ہے، لیکن تنخواہ دینے کے وقت اس کی جان نکلتی ہے، اور پوری تنخواہ نہیں دیتا، یا صحیح وقت پر نہیں دیتا، ٹال مٹول کرتا ہے، یہ بھی ناجائز اور حرام ہے، اور تطفیف میں داخل ہے۔ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

"اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه."(۲)

یعنی مزدور کو اس کی مزدوری پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کردو۔

اس لئے کہ جب تم نے اس سے مزدوری کرالی، کام لے لیا تو اب مزدوری دینے میں تاخیر کرنا جائز نہیں۔

نوکر کو کھانا کیسا دیا جائے؟

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے ایک نوکر رکھا، اور نوکر سے یہ طے کیا کہ تمہیں ماہانہ اتنی تنخواہ دی جائے گی، اور روزانہ دو وقت کا کھانا دیا جائے گا، لیکن جب کھانے کا وقت آیا تو خود تو خوب پلاؤ زردے اُڑائے، اعلیٰ درجے کا کھانا کھایا، اور بچا کھچا کھانا جس کو ایک معقول اور شریف آدمی پسند نہ کرے، وہ نوکر کے حوالے کر دیا تو یہ بھی "تطفیف" ہے، اس لئے کہ جب تم نے اس کے ساتھ دو وقت کا کھانا طے کرلیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اس کو اتنی مقدار میں ایسا کھانا دو گے جو ایک معقول آدمی پیٹ بھر کر کھا سکے، لہٰذا اب اس کو بچا کھچا کھانا دینا اس کی حق تلفی اور اس کے ساتھ ناانصافی ہے، لہٰذا یہ بھی "تطفیف" کے اندر داخل ہوگی۔

---

(۱) تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس: سورۃ مطففین۔

(۲) رواہ ابن ماجہ، ابواب الاحکام، باب اجر الاجراء، حدیث نمبر ۲۴۶۸۔

ملازمت کے اوقات میں ڈنڈی مارنا

یا مثلاً ایک شخص کسی محکمے میں، کسی دفتر میں آٹھ گھنٹے کا ملازم ہے، تو گویا کہ اُس نے یہ آٹھ گھنٹے اس محکمے کے ہاتھ فروخت کر دیئے ہیں، اور یہ معاہدہ کرلیا ہے کہ میں آٹھ گھنٹے آپ کے پاس کام کروں گا۔ اور اس کے عوض اس کو اُجرت اور تنخواہ ملے گی۔ اب اگر وہ اُجرت تو پوری لیتا ہے، لیکن اس آٹھ گھنٹے کی ڈیوٹی میں کمی کر لیتا ہے، اور اس میں سے کچھ وقت اپنے ذاتی کاموں میں صرف کر لیتا ہے تو اس کا یہ عمل بھی "تطفیف" کے اندر داخل ہے، حرام ہے، گناہِ کبیرہ ہے، یہ بھی اسی طرح گناہ گار ہے جس طرح کم ناپنے اور کم تولنے والا گناہ گار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس نے اگر آٹھ گھنٹے کے بجائے سات گھنٹے کام کیا تو ایک گھنٹے کی ڈیوٹی مار دی۔ گویا کہ اُجرت کے وقت اپنا حقِ اُجرت تو پورا لے رہا ہے، اور جب دوسروں کے حق دینے کا وقت آیا تو کم دے رہا ہے۔ لہٰذا تنخواہ کا وہ حصہ حرام ہوگا جو اس وقت کے بدلے میں ہوگا جو اس نے اپنے ذاتی کاموں میں صرف کیا۔

ایک ایک منٹ کا حساب ہوگا

کسی زمانے میں تو دفتروں میں ذاتی کام چوری چھپے ہوا کرتے تھے، مگر آجکل دفتروں کا یہ حال ہے کہ ذاتی کام چوری چھپے کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، بلکہ کھلم کھلا، علانیہ، ڈنکے کی چوٹ پر کیا جاتا ہے۔ اپنے مطالبات پیش کرنے کے لئے ہر وقت تیار ہیں کہ تنخواہیں بڑھاؤ، الاؤنس بڑھاؤ، فلاں فلاں مراعات ہمیں دو، اور اس مقصد کے لئے احتجاج کرنے، جلسے جلوس کرنے اور نعرے لگانے کے لئے، ہڑتال کرنے کے لئے ہر وقت تیار ہیں، لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ ہمارے ذمے کیا حقوق عائد ہو رہے ہیں؟ ہم ان کو ادا کر رہے ہیں یا نہیں؟ ہم نے آٹھ گھنٹے کی ملازمت اختیار کی تھی، ان آٹھ گھنٹوں کو کتنی دیانت اور امانت کے ساتھ خرچ کیا اس کی طرف بالکل دھیان نہیں جاتا۔ یاد رکھو، ایسے ہی لوگوں کے لئے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ ان لوگوں کے لئے دردناک عذاب ہے۔ جو دوسرے کے حقوق میں کمی کرتے ہیں، اور جب دوسروں سے حق وصول کرنے کا وقت آتا ہے تو اس وقت پورا پورا لیتے ہیں۔ یاد رکھو، اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک ایک منٹ کا حساب ہوگا، اس میں کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔

دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ

آپ حضرات نے دارالعلوم دیوبند کا نام سنا ہوگا۔ اس آخری دور میں اللہ تعالیٰ نے اس ادارے کو اس اُمت کے لئے رحمت بنادیا، اور یہاں ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یادیں تازہ کردیں۔ میں نے اپنے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ سے سنا کہ دارالعلوم دیوبند کے ابتدائی دور میں اساتذہ کا یہ معمول تھا کہ دارالعلوم کے وقت میں اگر کوئی مہمان ملنے کے لئے آجاتا تو جس وقت وہ مہمان آتا اس وقت گھڑی دیکھ کر وقت نوٹ کر لیتے۔ اور یہ نوٹ کر لیتے کہ یہ مہمان مدرسہ کے اوقات میں سے اتنا وقت میرے پاس رہا۔ پورا مہینہ اس طرح کرتے، اور جب مہینہ ختم ہو جاتا تو استاذ ایک درخواست پیش کرتے کہ چونکہ فلاں فلاں ایام میں اتنی دیر تک میں مہمان کے ساتھ مشغول رہا، اس وقت کو دارالعلوم کے کام میں صرف نہیں کر سکا، لہٰذا میری تنخواہ میں سے اتنے وقت کی تنخواہ کاٹ لی جائے۔

تنخواہ حرام ہوگی

آج تنخواہ بڑھانے کی درخواست دینے کے بارے میں تو آپ روزانہ سنتے ہیں، لیکن یہ کہیں سننے میں نہیں آتا کہ کسی نے یہ درخواست دی ہو کہ میں نے دفتری اوقات میں اتنا وقت ذاتی کام میں صرف کیا تھا، لہٰذا میری اتنی تنخواہ کاٹ لی جائے۔ یہ عمل وہی شخص کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش ہونے کی فکر ہو ــــ آج ہر شخص اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھے، مزدوری کرنے والے، ملازمت کرنے والے لوگ کتنا وقت دیانت داری کے ساتھ اپنی ڈیوٹی پر صرف کر رہے ہیں؟ آج ہر جگہ فساد برپا ہے، خلقِ خدا پریشان ہے، اور دفتر کے باہر دھوپ میں کھڑی ہے اور صاحب بہادر اپنے ایئر کنڈیشنڈ کمرے میں مہمانوں کے ساتھ گپ شپ میں مصروف ہیں۔ چائے پی جارہی ہے۔ ناشتہ ہورہا ہے۔ اس طرزِ عمل میں ایک طرف تو تنخواہ حرام ہورہی ہے، اور دوسری طرف خلقِ خدا کو پریشان کرنے کا گناہ الگ ہورہا ہے۔

سرکاری دفاتر کا حال

ایک سرکاری محکمے کے ذمہ دار افسر نے مجھے بتایا کہ میرے ذمے یہ ڈیوٹی ہے کہ میں ملازموں کی حاضری لگاؤں۔ ایک ہفتہ کے بعد ہفتہ بھر کا چٹھہ تیار کر کے افسر بالا کو پیش کرتا ہوں، تاکہ اس کے

مطابق تنخواہیں تیار کی جائیں، اور میرے محکمے میں نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جو مار پیٹ والے نوجوان ہیں۔ اُن کا حال یہ ہے کہ اولاً تو دفتر میں آتے ہی نہیں ہیں، اور اگر کبھی آتے بھی ہیں تو ایک دو گھنٹے کے لئے آتے ہیں، اور یہاں آکر بھی یہ کرتے ہیں کہ دوستوں سے ملاقات کرتے ہیں۔ کینٹین میں بیٹھ کر گپ شپ کرتے ہیں، اور مشکل سے آدھا گھنٹہ دفتری کام کرتے ہیں، اور چلے جاتے ہیں۔ میں نے حاضری کے رجسٹر میں لکھ دیا کہ یہ حاضر نہیں ہوئے تو وہ لوگ پستول اور ریوالور لے کر مجھے مارنے کے لئے آگئے، اور کہا کہ ہماری حاضری کیوں نہیں لگائی؟ فوراً ہماری حاضری لگاؤ۔

اب مجھے بتائیں کہ میں کیا کروں؟ اگر حاضری لگاتا ہوں تو جھوٹ ہوتا ہے، اور اگر نہیں لگاتا ہوں تو ان لوگوں کے غیض وغضب کا نشانہ بنتا ہوں۔ میں کیا کروں؟ آج ہمارے دفتروں کا یہ حال ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حقوق میں کوتاہی

اور سب سے بڑا حق اللہ تعالیٰ کا ہے۔ اس حق کی ادائیگی میں کمی کرنا بھی کم ناپنے اور کم تولنے میں داخل ہے۔ مثلاً نماز اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور نماز کا طریقہ بتا دیا گیا کہ اس طرح قیام کرو، اس طرح رکوع کرو، اس طرح سجدہ کرو، اس طرح اطمینان کے ساتھ اور اس طرح اطمینان کے ساتھ سارے ارکان ادا کرو۔ اب آپ نے جلدی جلدی بغیر اطمینان کے ایک منٹ کے اندر نماز پڑھ لی۔ نہ سجدہ اطمینان سے کیا۔ نہ رکوع اطمینان سے کیا۔ تو آپ نے اللہ کے حق میں کوتاہی کر دی۔ چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک صاحب نے جلدی جلدی نماز ادا کر لی۔ نہ رکوع اطمینان سے کیا، نہ سجدہ اطمینان سے کیا۔ تو ایک صحابی نے اُن کی نماز دیکھ کر فرمایا کہ:

"لقد طففت."

تم نے نماز کے اندر تطفیف کی، یعنی اللہ تعالیٰ کا پورا حق ادا نہیں کیا۔

یاد رکھئے، کسی کا بھی حق ہو، چاہے اللہ تعالیٰ کا حق ہو، یا بندے کا حق ہو، اس میں جب کمی اور کوتاہی کی جائے گی تو یہ بھی ناپ تول میں کمی کے حکم میں داخل ہوگی۔ اور اس پر وہ ساری وعیدیں صادق آئیں گی جو قرآن کریم نے ناپ تول کی کمی پر بیان کی ہیں۔

ملاوٹ کرنا حق تلفی ہے

اسی طرح "تطفیف" کے وسیع مفہوم میں یہ بات بھی داخل ہے کہ جو چیز فروخت کی، وہ خالص فروخت نہیں، بلکہ اس کے اندر ملاوٹ کر دی۔ یہ ملاوٹ کرنا کم ناپنے اور کم تولنے میں اس لحاظ

سے داخل ہے کہ مثلاً آپ نے ایک سیر آٹا فروخت کیا۔ لیکن اس ایک سیر آٹے میں خالص آٹا تو آدھا سیر ہے، اور آدھا سیر کوئی اور چیز ملا دی ہے۔ اس ملاوٹ کا نتیجہ یہ ہوا کہ خریدار کا جو حق تھا کہ اس کو ایک سیر آٹا ملتا، وہ حق اس کو پورا نہیں ملا، اس لئے یہ بھی حق تلفی میں داخل ہے۔

اگر تھوک فروش ملاوٹ کرے؟

بعض لوگ یہ اشکال پیش کرتے ہیں کہ ہم خوردہ فروش ہیں۔ ہمارے پاس تھوک فروشوں کی طرف سے جیسا مال آتا ہے، وہ ہم آگے فروخت کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں ہم ملاوٹ نہیں کرتے، ملاوٹ تو تھوک فروش کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں لامحالہ وہ چیز ویسی ہی آگے فروخت کرنی پڑتی ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک شخص خود مال نہیں بناتا، اور نہ ملاوٹ کرتا ہے، بلکہ دوسرے سے مال لے کر آگے فروخت کرتا ہے تو اس صورت میں خریدار کے سامنے یہ بات واضح کر دے کہ میں اس بات کا ذمہ دار نہیں کہ اس میں کتنی اصلیت ہے، اور کتنی ملاوٹ ہے۔ البتہ میری معلومات کے مطابق اتنی اصلیت ہے اور اتنی ملاوٹ ہے۔

دھوکہ دینے والا ہم میں سے نہیں

عن ابي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة من طعام فادخل يده فيها فنالت اصابعه بللا، فقال: يا صاحب الطعام! ما هذا؟ قال: اصابته السماء يا رسول الله. قال: افلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، ثم قال: من غش فليس منا. (1)

ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ بازار تشریف لے گئے۔ وہاں آپ ﷺ نے دیکھا کہ ایک شخص گندم بیچ رہا ہے۔ آپ ﷺ اس کے قریب تشریف لے گئے اور گندم کی ڈھیری میں اپنا ہاتھ ڈال کر اس کو اُوپر نیچے کیا تو یہ نظر آیا کہ اُوپر تو اچھا گندم ہے، اور نیچے بارش اور پانی کے اندر گیلا ہو کر خراب ہو جانے والا گندم ہے۔ اب دیکھنے والا جب اُوپر سے دیکھتا ہے تو اس کو یہ نظر آتا ہے کہ گندم بہت اچھا ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے اس شخص سے فرمایا کہ تم نے یہ خراب والا گندم اُوپر کیوں نہیں رکھا، تاکہ خریدار کو معلوم ہو جائے کہ یہ گندم ایسا ہے۔ وہ لینا چاہے تو لے لے، نہ لینا چاہے تو چھوڑ دے۔ اس

(1) رواہ الترمذی، کتاب البیوع، باب ما جاء فی کراہۃ الغش فی البیوع، وصحیح مسلم، کتاب الایمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من غش فليس منا.

شخص نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ، بارش کی وجہ سے کچھ گندم خراب ہوگئی تھی، اس لئے میں نے اس کو نیچے کر دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو، بلکہ اس کو اُوپر کر دو، اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا کہ:

"من غش فلیس منا."

جو شخص دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں، یعنی جو شخص ملاوٹ کر کے دھوکہ دے کہ بظاہر تو خالص چیز بیچ رہا ہے لیکن حقیقت میں اس میں کوئی دوسری چیز ملا دی گئی ہے یا بظاہر تو پوری چیز دے رہا ہے لیکن حقیقت میں وہ اس سے کم دے رہا ہے تو یہ غش اور دھوکہ ہے اور جو شخص یہ کام کرے، وہ ہم میں سے نہیں ہے، یعنی مسلمانوں میں سے نہیں ہے۔ دیکھئے ایسے شخص کے بارے میں حضور اقدس ﷺ کتنی سخت بات فرما رہے ہیں، لہٰذا جو چیز بیچ رہے ہو، اس کی حقیقت خریدار کو بتا دو کہ اس کی یہ حقیقت ہے، لیکن خریدار کو دھوکے میں اور اندھیرے میں رکھنا منافقت ہے، مسلمان اور مومن کا شیوہ نہیں ہے۔

بیوی کے حقوق میں کوتاہی گناہ ہے

اسی طرح آج شوہر بیوی سے تو سارے حقوق وصول کرنے کو تیار ہے، وہ ہر بات میں میری اطاعت بھی کرے، کھانا بھی پکائے، گھر کا انتظام بھی کرے، بچوں کی پرورش بھی کرے، اُن کی تربیت بھی کرے، اور میرے ماتھے پر شکن بھی نہ آنے دے اور چشم و ابرو کے اشارے کی منتظر رہے، یہ سارے حقوق وصول کرنے کو شوہر تیار ہے۔ لیکن جب بیوی کے حقوق ادا کرنے کا وقت آئے، اس وقت ڈنڈی مار جائے اور ان کو ادا نہ کرے، حالانکہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو حکم فرما دیا ہے کہ:

"وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"(۱)

یعنی بیویوں کے ساتھ نیک برتاؤ کرو۔

"خیارکم خیارکم لنساء هم."(۲)

یعنی تم میں سے بہترین شخص وہ ہے جو اپنی عورتوں کے حق میں بہتر ہو۔

ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

"استوصوا بالنساء خيرًا."(۳)

یعنی عورتوں کے حق میں بھلائی کرنے کی نصیحت کو قبول کر لو یعنی اُن کے ساتھ بھلائی کا معاملہ کرو۔

---

(۱) سورۃ النساء:۱۹۔ (۲) رواہ الترمذی، کتاب الرضاع، باب ماجاء فی حق المراۃ علی زوجہا۔
(۳) رواہ البخاری، کتاب النکاح، باب المدارۃ مع النساء۔

اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ تو ان کے حقوق کی ادائیگی کی اتنی تاکید فرما رہے ہیں، لیکن ہمارا یہ حال ہے کہ ہم اپنی عورتوں کے پورے حقوق ادا کرنے کو تیار نہیں۔ یہ سب کم ناپنے اور کم تولنے کے اندر داخل ہے، اور شرعاً حرام ہے۔

مہر معاف کرانا حق تلفی ہے

ساری زندگی میں بے چاری عورت کا ایک ہی مالی حق شوہر کے ذمے واجب ہوتا ہے، وہ ہے مہر، وہ بھی شوہر ادا نہیں کرتا۔ ہوتا یہ ہے کہ ساری زندگی تو مہر ادا نہیں کیا۔ جب مرنے کا وقت آیا تو بستر مرگ پر پڑے ہیں ــــ دنیا سے جانے والے ہیں ــــ رخصتی کا منظر ہے ــــ اس وقت بیوی سے کہتے ہیں کہ مہر معاف کر دو۔ اب اس موقع پر بیوی کیا کرے؟ کیا رخصت ہونے والے شوہر سے یہ کہہ دے کہ میں معاف نہیں کرتی، چنانچہ اس کو مہر معاف کرنا پڑتا ہے ــــ ساری عمر اس سے فائدہ اُٹھایا، ساری عمر تو اس سے حقوق طلب کیے، لیکن اس کا حق دینے کا وقت آیا تو اس میں ڈنڈی مار گئے۔

نفقہ میں کمی حق تلفی ہے

یہ تو مہر کی بات تھی، نفقہ کے اندر شریعت کا یہ حکم ہے کہ اس کو اتنا نفقہ دیا جائے کہ وہ آزادی اور اطمینان کے ساتھ گزارہ کر سکے۔ اگر اس میں کمی کرے گا تو یہ بھی کم ناپنے اور کم تولنے کے اندر داخل ہے، اور حرام ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس کسی کا کوئی حق دوسرے کے ذمے واجب ہو، وہ اس کو پورا ادا کرے۔ اس میں کمی نہ کرے، ورنہ اس عذاب کا مستحق ہوگا جس عذاب کی وعید اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں بیان فرمائی ہے۔

یہ ہمارے گناہوں کا وبال ہے

ہم لوگوں کا یہ حال ہے کہ جب ہم مجلس جما کر بیٹھتے ہیں تو حالات پر تبصرہ کرتے ہیں کہ بہت حالات خراب ہو رہے ہیں۔ بدامنی ہے، بے چینی ہے، ڈاکے پڑ رہے ہیں، جان محفوظ نہیں، مال محفوظ نہیں، معاشی بدحالی کے اندر مبتلا ہیں ــــ یہ سب تبصرے ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی شخص ان تمام پریشانیوں کا حل تلاش کر کے اس کا علاج کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ مجلس کے بعد دامن جھاڑ کر اُٹھ جاتے ہیں۔

ارے، یہ دیکھو کہ جو کچھ ہو رہا ہے، وہ خود سے نہیں ہو رہا ہے بلکہ کوئی کرنے والا کر رہا ہے۔ اس کائنات کا کوئی ذرّہ اور کوئی پتہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اگر بدامنی اور

بے چینی آ رہی ہے تو اس کی مشیت سے آ رہی ہے۔ اگر سیاسی بحران پیدا ہو رہا ہے تو وہ بھی اللہ کی مشیت سے ہو رہا ہے۔ اگر چوریاں اور ڈکیتیاں ہو رہی ہیں تو اسی کی مشیت سے ہو رہی ہیں۔ یہ سب کچھ کیوں ہو رہا ہے؟ یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"وَمَآ اَصَابَكُمْ مِنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيرٍ"(۱)

یعنی جو کچھ تمہیں بُرائی یا مصیبت پہنچ رہی ہے، وہ سب تمہارے اپنے ہاتھوں کے کرتوت کی وجہ سے ہے، اور بہت سے گناہ تو اللہ تعالیٰ معاف فرما دیتے ہیں۔'' دوسری جگہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوْا مَا تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا مِنْ دَآبَّةٍ"(۲)

یعنی اگر اللہ تعالیٰ تمہارے ہر گناہ پر پکڑ کرنے پر آ جائیں تو رُوئے زمین پر کوئی چلنے والا جانور باقی نہ رہے۔ سب ہلاک و برباد ہو جائیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ اپنی حکمت سے اور اپنی رحمت سے، بہت سے گناہ معاف کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جب تم حد سے بڑھ جاتے ہو، اس وقت اس دنیا کے اندر بھی تم پر عذاب نازل کیے جاتے ہیں، تاکہ تم سنبھل جاؤ، اگر اب بھی سنبھل گئے تو تمہاری باقی زندگی بھی درست ہو جائے گی اور آخرت بھی درست ہو جائے گی، لیکن اگر اب بھی نہ سنبھلے تو یاد رکھو، دنیا کے اندر تو تم پر عذاب آ ہی رہا ہے، اللہ بچائے — آخرت کا عذاب اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔

حرام کے پیسوں کا نتیجہ

آج ہر شخص اس فکر میں ہے کہ کسی طرح دو پیسے جلدی سے ہاتھ آ جائیں، کل کے بجائے آج ہی مل جائیں، چاہے حلال طریقے سے ملیں، یا حرام طریقے سے ملیں، دھوکہ دے کر ملیں، یا فریب دے کر ملیں، یا دوسرے کی جیب کاٹ کر ملیں، لیکن مل جائیں۔ یاد رکھو، اس فکر کے نتیجے میں تمہیں دو پیسے مل جائیں گے، لیکن یہ دو پیسے نہ جانے کتنی بڑی رقم تمہاری جیب سے نکال کر لے جائیں گے۔ یہ دو پیسے دنیا میں تمہیں کبھی امن اور سکون نہیں دے سکتے۔ یہ دو پیسے تمہیں چین کی زندگی نہیں دے سکتے۔ اس لئے کہ یہ دو پیسے تم نے حرام طریقے سے اور دوسرے کی جیب پر ڈاکہ ڈال کر، دوسرے انسان کی مجبوری سے فائدہ اُٹھا کر حاصل کیے ہیں۔ لہٰذا گنتی میں تو یہ پیسے شاید اضافہ کر دیں، لیکن تمہیں چین لینے نہیں دیں گے۔ اور کوئی دوسرا شخص تمہاری جیب پر ڈاکہ ڈال دے گا، اور اس سے زیادہ نکال کر لے جائے گا۔ آج بازاروں میں یہی ہو رہا ہے کہ آپ نے ملاوٹ کر کے دھوکہ دے کر پیسے کمائے۔ دوسری طرف دو مسلح افراد آپ کی دکان میں داخل ہوئے، اور اسلحہ کے زور پر آپ کا سارا اثاثہ اُٹھا کر

(۱) سورۃ الشوریٰ: ۳۰۔ (۲) سورۃ الفاطر: ۴۵۔

لے گئے۔ اب بتائیے، جو پیسے آپ نے حرام طریقے سے کمائے تھے، وہ فائدہ مند ثابت ہوئے یا نقصان دہ ثابت ہوئے؟ لیکن اگر تم حرام طریقہ اختیار نہ کرتے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ درست رکھتے تو اس صورت میں یہ پیسے اگرچہ گنتی میں کچھ کم ہوتے، لیکن تمہارے لئے آرام اور سکون اور چین کا ذریعہ بنتے۔

عذاب کا سبب گناہ ہیں

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے تو بہت امانت اور دیانت کے ساتھ پیسے کمائے تھے، اس کے باوجود ہماری دکان پر بھی ڈاکو آ گئے، اور لوٹ کر لے گئے ـــــ بات یہ ہے کہ ذرا غور کرو کہ اگرچہ تم نے امانت اور دیانت سے کمائے تھے، لیکن یقین کرو کہ تم سے کوئی نہ کوئی گناہ ضرور سرزد ہوا ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ یہی فرما رہے ہیں کہ جو کچھ تمہیں مصیبت پہنچ رہی ہے، وہ تمہارے ہاتھوں کے کرتوت کی وجہ سے پہنچ رہی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ تم نے کوئی گناہ کیا ہو، لیکن اس کا خیال اور دھیان نہیں کیا، ہوسکتا ہے کہ تم نے زکوٰۃ پوری ادا نہ کی ہو، یا زکوٰۃ کا حساب صحیح نہ کیا ہو ـــــ یا اور کوئی گناہ کیا ہو۔ اس کے نتیجے میں یہ عذاب تم پر آیا ہو۔

یہ عذاب سب کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا

دوسرے یہ کہ جب کوئی گناہ معاشرے میں پھیل جاتا ہے، اور اس گناہ سے کوئی روکنے والا بھی نہیں ہوتا تو اس وقت جب اللہ تعالیٰ کا کوئی عذاب آتا ہے تو عذاب یہ نہیں دیکھتا کہ کس نے اس گناہ کا ارتکاب کیا تھا، اور کس نے نہیں کیا تھا۔ بلکہ وہ عذاب عام ہوتا ہے، تمام لوگ اس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً"(۱)

یعنی اس عذاب سے ڈرو، جو صرف ظالموں ہی کو اپنی لپیٹ میں نہیں لے گا۔

بلکہ جو لوگ ظلم سے علیحدہ تھے، وہ بھی اس عذاب میں پکڑے جائیں گے، اس لئے کہ اگرچہ یہ لوگ خود تو ظالم نہیں تھے، لیکن کبھی ظالم کا ہاتھ پکڑنے کی کوشش نہیں کی، کبھی ظلم کو مٹانے کی جدوجہد نہیں کی، اس ظلم کے خلاف ان کی پیشانی پر بل نہیں آیا، اس لئے گویا کہ وہ بھی اس ظلم میں ان کے ساتھ شامل تھے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ ہم تو بڑی امانت اور دیانت کے ساتھ تجارت کر رہے تھے، اس کے

(۱) سورۃ الأنفال: ۲۵۔

باوجود ہمارے ہاں چوری ہوگئی اور ڈاکہ پڑ گیا، اتنی بات کہہ دینا کافی نہیں۔ اس لئے کہ اس امانت اور دیانت کو دوسروں تک پہنچانے کا کام تم نے انجام نہیں دیا، اس کو چھوڑ دیا، اس لئے اس عذاب میں تم بھی گرفتار ہوگئے۔

غیر مسلموں کی ترقی کا سبب

ایک زمانہ وہ تھا جب مسلمانوں کا یہ شیوہ تھا کہ تجارت بالکل صاف ستھری ہو۔ اس میں دیانت اور امانت ہو۔ دھوکہ اور فریب نہ ہو۔ آج مسلمانوں نے تو ان چیزوں کو چھوڑ دیا اور انگریزوں اور امریکیوں اور دوسری مغربی اقوام نے ان چیزوں کو اپنی تجارت میں اختیار کرلیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تجارت کو فروغ ہو رہا ہے۔ دنیا پر چھا گئے ہیں۔ میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یاد رکھو، باطل کے اندر کبھی اُبھرنے اور ترقی کرنے کی طاقت ہی نہیں۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا صاف ارشاد ہے:

"اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا"

یعنی باطل تو مٹنے کے لئے آیا ہے، لیکن اگر کبھی تمہیں یہ نظر آئے کہ کوئی باطل ترقی کر رہا ہے، اُبھر رہا ہے، تو سمجھ لو کہ کوئی حق چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے۔ اور اس حق چیز نے اس کو اُبھار دیا ہے۔ لہٰذا یہ باطل لوگ جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے، آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان نہیں رکھتے، اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ ان کو دنیا کے اندر بھی ذلیل اور رسوا کر دیا جاتا۔ لیکن کچھ حق چیزیں ان کے ساتھ لگ گئیں، وہ امانت اور دیانت جو حضور اقدس ﷺ نے ہمیں سکھائی تھی، وہ اُنہوں نے اختیار کرلی۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے اُن کی تجارت کو ترقی عطا فرمائی۔ آج وہ پوری دنیا پر چھا گئے۔ اور ہم نے تھوڑے سے نفع کی خاطر امانت اور دیانت کو چھوڑ دیا، اور دھوکہ، فریب کو اختیار کرلیا، اور یہ نہ سوچا کہ یہ دھوکہ اور فریب آگے چل کر ہماری اپنی تجارت کو تباہ و برباد کر دیں گے۔

مسلمانوں کا طرۂ امتیاز

مسلمان کا ایک طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ تجارت میں کبھی دھوکہ اور فریب نہیں دیتا، ناپ تول میں کبھی کمی نہیں کرتا، کبھی ملاوٹ نہیں کرتا، امانت اور دیانت کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ حضور اقدس ﷺ نے دنیا کے سامنے ایسا ہی معاشرہ پیش کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شکل میں ایسے ہی لوگ تیار کیے جنہوں نے تجارت میں بڑے سے بڑے نقصان کو گوارہ کرلیا، لیکن دھوکہ اور فریب دینے کو گوارہ نہیں

کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کی تجارت بھی چمکائی، اور ان کی سیاست بھی چمکائی۔ ان کا بول بالا کیا۔ اور اُنہوں نے دنیا سے اپنی طاقت اور قوت کا لوہا منوایا۔ آج ہمارا حال یہ ہے کہ عام مسلمان نہیں بلکہ وہ مسلمان جو پانچ وقت کی نماز پابندی سے ادا کرتے ہیں، لیکن جب وہ بازار میں جاتے ہیں تو سب احکام بھول جاتے ہیں، گویا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام صرف مسجد تک کے لئے ہیں، بازار کے لئے نہیں۔ خدا کے لئے اس فرق کو ختم کریں۔ اور زندگی کے تمام شعبوں میں اسلام کے تمام احکامات کو بجالائیں۔

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ "تطفیف" کے اندر وہ تمام صورتیں داخل ہیں، جس میں ایک شخص اپنا حق تو پورا پورا وصول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہے، لیکن اپنے ذمے جو دوسروں کے حقوق واجب ہیں، وہ اس کو ادا نہ کرے۔ ایک حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ"(۱)

"یعنی تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا، جب تک وہ اپنے مسلمان بھائی کے لئے بھی وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔" یہ نہ ہو کہ اپنے لئے تو پیمانہ کچھ اور ہے اور دوسروں کے لئے پیمانہ کچھ اور ہے۔ جب تم دوسروں کے ساتھ کوئی معاملہ کرو تو اس وقت یہ سوچو کہ اگر یہی معاملہ کوئی دوسرا شخص میرے ساتھ کرتا تو مجھے ناگوار ہوتا، میں اس کو اپنے اُوپر ظلم تصور کرتا۔ تو اگر میں بھی یہ معاملہ جب دوسروں کے ساتھ کروں گا تو وہ بھی آخر انسان ہے، اس کو بھی اس سے ناگواری اور پریشانی ہوگی، اس پر ظلم ہوگا، اس لئے مجھے یہ کام نہیں کرنا چاہئے۔

لہٰذا ہم سب اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھیں اور صبح سے لے کر شام تک کی زندگی کا جائزہ لیں کہ کہاں کہاں ہم سے حق تلفیاں ہو رہی ہیں۔ کم ناپنا، کم تولنا، دھوکہ دینا، ملاوٹ کرنا، فریب دینا، عیب دار چیز فروخت کرنا، یہ تجارت کے اندر حرام ہیں۔ جس کی وجہ سے تجارت پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وبال آرہا ہے۔ یہ سب حق تلفی اور "تطفیف" کے اندر داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس حقیقت کا فہم اور ادراک عطا فرمائے، اور حقوق ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائے، اور "تطفیف" کے وبال اور عذاب سے ہمیں نجات عطا فرمائے۔ آمین

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

(۱) رواہ البخاری، کتاب الایمان، باب من الایمان ان یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔

اپنے معاملات صاف رکھیں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اپنے معاملات صاف رکھیں

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له، ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا وسندنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صلى الله تعالىٰ عليه وعلىٰ اٰله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا.

اما بعد:

فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ.

"يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ."(۱)

امنت بالله صدق الله مولانا العظيم، وصدق رسوله النبى الكريم، ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد لله رب العالمين.

معاملات کی صفائی ــــ دین کا اہم رکن

یہ آیت جو میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی ہے، یہ دین کے ایک بہت اہم رکن سے متعلق ہے، وہ دین کا اہم رکن "معاملات کی درستی اور اس کی صفائی" ہے۔ یعنی انسان کا معاملات میں اچھا ہونا اور خوش معاملہ ہونا، یہ دین کا بہت اہم باب ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ یہ دین کا جتنا اہم باب ہے، ہم لوگوں نے اتنا ہی اس کو اپنی زندگی سے خارج کر رکھا ہے۔ ہم نے دین کو صرف چند عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوۃ، عمرہ، وظائف اور اوراد میں منحصر کر لیا ہے، لیکن روپے پیسے کے لین دین کا جو باب ہے، اس کو ہم نے بالکل آزاد چھوڑا ہوا ہے، گویا کہ دین سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں۔ حالانکہ

(۱) النساء: ۲۹۔

اسلامی شریعت کے احکام کا جائزہ لیا جائے تو نظر آئے گا کہ عبادات سے متعلق جو احکام ہیں وہ ایک چوتھائی ہیں، اور تین چوتھائی احکام معاملات اور معاشرت سے متعلق ہیں۔

تین چوتھائی دین معاملات میں ہے

فقہ کی ایک مشہور کتاب ہے جو ہمارے تمام مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، اور اس کتاب کو پڑھ کر لوگ عالم بنتے ہیں، اس کا نام ہے "ہدایہ"، اس کتاب میں طہارت سے لے کر میراث تک شریعت کے جتنے احکام ہیں، وہ سب اس کتاب میں جمع ہیں۔ اس کتاب کی چار جلدیں ہیں، پہلی جلد عبادات سے متعلق ہے جس میں طہارت کے احکام، نماز کے احکام، زکوٰۃ، روزے اور حج کے احکام بیان کیے گئے ہیں، اور باقی تین جلدیں معاملات یا معاشرت کے احکام سے متعلق ہیں۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ دین کے احکام کا ایک چوتھائی حصہ عبادات سے متعلق ہے اور تین چوتھائی حصہ معاملات سے متعلق ہے۔

معاملات کی خرابی کا عبادت پر اثر

پھر اللہ تعالیٰ نے ان معاملات کا یہ مقام رکھا ہے کہ اگر انسان روپے پیسے کے معاملات میں حلال و حرام کا، اور جائز و ناجائز کا امتیاز نہ رکھے تو عبادات پر بھی اس کا اثر یہ واقع ہوتا ہے کہ چاہے وہ عبادات ادا ہو جائیں لیکن ان کا اجر و ثواب اور ان کی قبولیت موقوف ہو جاتی ہے، دُعائیں قبول نہیں ہوتیں۔ ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے سامنے بڑی عاجزی کا مظاہرہ کر رہے ہوتے ہیں، اس حال میں کہ ان کے بال بکھرے ہوئے ہیں، گڑگڑا کر اور رو رو کر پکارتے ہیں کہ یا اللہ! میرا یہ مقصد پورا کر دیجئے، فلاں مقصد پورا کر دیجئے، بڑی عاجزی سے، الحاح و زاری کے ساتھ یہ دُعائیں کر رہے ہوتے ہیں، لیکن کھانا اُن کا حرام، پینا اُن کا حرام، لباس اُن کا حرام، اور اُن کا جسم حرام آمدنی سے پرورش پایا ہوا، فانی یستجاب له الدعاء، ایسے آدمی کی دُعا کیسے قبول ہو؟ ایسے آدمی کی دُعا قبول نہیں ہوتی۔

معاملات کی تلافی بہت مشکل ہے

دوسری جتنی عبادات ہیں، اگر ان میں کوتاہی ہو جائے تو اس کی تلافی آسان ہے، مثلاً نمازیں چھوٹ گئیں، تو اب اپنی زندگی میں قضا نمازیں ادا کر لو، اور اگر زندگی میں ادا نہ کر سکے تو وصیت کر جاؤ

کہ اگر میں مرجاؤں اور میری نمازیں ادا نہ ہوئی ہوں تو میرے مال میں سے اس کا فدیہ ادا کر دیا جائے اور توبہ کرلو۔ انشاء اللہ۔ اللہ تعالیٰ کے یہاں تلافی ہو جائے گی۔ لیکن اگر کسی دوسرے کا مال ناجائز طریقے پر کھالیا تو اس کی تلافی اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک صاحب حق معاف نہ کرے۔ چاہے تم ہزار توبہ کرتے رہو، ہزار نفلیں پڑھتے رہو۔ اس لئے معاملات کا باب بہت اہمیت رکھتا ہے۔

حضرت تھانویؒ اور معاملات

اسی وجہ سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے یہاں تصوف اور طریقت کی تعلیمات میں معاملات کو سب سے زیادہ اوّلیت حاصل تھی۔ فرمایا کرتے تھے کہ اگر مجھے اپنے مریدین میں سے کسی کے بارے میں یہ پتہ چلے کہ اس نے اپنے معمولات، نوافل اور اوراد و وظائف پورے نہیں کیے تو اس کی وجہ سے رنج ہوتا ہے اور اس مرید سے کہہ دیتا ہوں کہ ان کو پورا کرلو، لیکن اگر کسی مرید کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس نے روپے پیسے کے معاملات میں گڑبڑ کی ہے تو مجھے اس مرید سے نفرت ہو جاتی ہے۔

معاملات کی خرابی سے زندگی حرام

انہی روپے پیسے کے معاملات میں کمال احتیاط کی وجہ سے یہ بات مشہور تھی کہ جب کوئی شخص ریلوے کے دفتر میں اپنے سامان کا وزن کرا رہا ہوتا تو لوگ سمجھ جاتے تھے کہ یہ شخص تھانہ بھون جانے والا ہے، اور حضرت تھانویؒ کے متعلقین میں سے ہے۔ حضرت والا کی بہت سی باتیں لوگوں نے لے کر مشہور کر دیں، لیکن یہ پہلو کہ ایک پیسہ بھی شریعت کے خلاف کسی ذریعہ سے ہمارے پاس نہ آئے، یہ پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ آج کتنے لوگ اس قسم کے معاملات کے اندر مبتلا ہیں اور ان کو خیال بھی نہیں آتا کہ ہم یہ معاملات شریعت کے خلاف اور ناجائز کر رہے ہیں۔ اگر ہم نے غلط کام کر کے چند پیسے بچا لیے تو وہ چند پیسے حرام ہو گئے، اور وہ حرام مال ہمارے دوسرے مال کے ساتھ ملنے کے نتیجے میں اس کے بُرے اثرات ہمارے مال میں پھیل گئے۔ پھر اسی مال سے ہم کھانا کھا رہے ہیں، اسی سے کپڑے بنا رہے ہیں، اسی سے لباس تیار ہو رہا ہے، جس کے نتیجے میں ہماری پوری زندگی حرام ہو رہی ہے۔ اور ہم چونکہ بے حس ہو گئے ہیں، اس لئے حرام مال اور حرام آمدنی کے بُرے نتائج کا ہمیں ادراک بھی نہیں۔ یہ حرام مال ہماری زندگی میں کیا فساد مچا رہا ہے، اس کا ہمیں احساس نہیں۔ جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ احساس عطا فرماتے ہیں، اُن کو پتہ لگتا ہے کہ حرام چیز کیا ہوتی ہے۔

حرام کی دو قسمیں

یہ جو آج ہمارے دلوں سے گناہوں کی نفرت مٹتی جا رہی ہے، اور گناہ کے گناہ ہونے کا احساس ختم ہو رہا ہے، اس کا ایک بہت بڑا سبب یہ ہے کہ ہمارے مال میں حرام مال کی ملاوٹ ہو چکی ہے۔ پھر ایک تو وہ حرام ہے جو کھلا حرام ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ یہ حرام ہے، جیسے رشوت کا مال، سود کا مال، جوا کا مال، دھوکے کا مال، چوری کا مال وغیرہ۔ لیکن حرام کی دوسری قسم وہ حرام ہے جس کے حرام ہونے کا ہمیں احساس ہی نہیں ہے، حالانکہ وہ بھی حرام ہے اور وہ حرام چیز ہمارے کاروبار میں مل رہی ہے۔ اس دوسری قسم کی تفصیل سنئے۔

ملکیت متعین ہونی چاہئے

حضور اقدس ﷺ کی تعلیم یہ ہے کہ معاملات چاہے بھائیوں کے درمیان ہوں، باپ بیٹے کے درمیان ہوں، شوہر اور بیوی کے درمیان ہوں، وہ معاملات بالکل صاف اور بے غبار ہونے چاہئیں اور ان میں کوئی غبار نہ ہونا چاہئے۔ اور ملکیتیں آپس میں متعین ہونی چاہئیں کہ کونسی چیز باپ کی ملکیت ہے اور کونسی چیز بیٹے کی ملکیت ہے۔ کونسی چیز شوہر کی ملکیت ہے اور کونسی چیز بیوی کی ملکیت ہے۔ کونسی چیز ایک بھائی کی ہے اور کونسی چیز دوسرے بھائی کی ہے۔ یہ ساری بات واضح اور صاف ہونی چاہئے۔ یہ نبی کریم ﷺ کی تعلیم ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

"تعاشروا كالاخوان، تعاملوا كالاجانب."

یعنی بھائیوں کی طرح رہو، لیکن آپس کے معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔ مثلاً اگر قرض کا لین دین کیا جا رہا ہے تو اس کو لکھ لو کہ یہ قرض کا معاملہ ہے، اتنے دن کے بعد اس کی واپسی ہوگی۔

باپ بیٹوں کے مشترک کاروبار

آج ہمارا سارا معاشرہ اس بات سے بھرا ہوا ہے کہ کوئی بات صاف ہی نہیں۔ اگر باپ بیٹوں کے درمیان کاروبار ہے تو وہ کاروبار ویسے ہی چل رہا ہے، اس کی کوئی وضاحت نہیں ہوتی کہ بیٹے باپ کے ساتھ جو کام کر رہے ہیں وہ آیا شریک کی حیثیت میں کر رہے ہیں، یا ملازم کی حیثیت میں کر رہے ہیں، یا ویسے ہی باپ کی مفت مدد کر رہے ہیں، اس کا کچھ پتہ نہیں، مگر تجارت ہو رہی ہے، ملیں قائم ہو رہی ہیں، دکانیں بڑھتی جا رہی ہیں، مال اور جائیداد بڑھتا جا رہا ہے۔ لیکن یہ پتہ نہیں ہے کہ کس کا کتنا

حصہ ہے۔ اگر ان سے کہا بھی جائے کہ اپنے معاملات کو صاف کرو، تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ تو غیریت کی بات ہے۔ بھائیوں بھائیوں میں صفائی کی کیا ضرورت ہے؟ یا باپ بیٹوں میں صفائی کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب شادیاں ہو جاتی ہیں اور بچے ہو جاتے ہیں، اور شادی میں کسی نے زیادہ خرچ کر لیا اور کسی نے کم خرچ کیا۔ یا ایک بھائی نے مکان بنا لیا اور دوسرے نے ابھی تک مکان نہیں بنایا۔ بس اب دل میں شکایتیں اور ایک دوسرے کی طرف سے کینہ پیدا ہونا شروع ہو گیا، اور اب آپس میں جھگڑے شروع ہو گئے کہ فلاں زیادہ کھا گیا اور مجھے کم ملا۔ اور اگر اس دوران باپ کا انتقال ہو جائے تو اس کے بعد بھائیوں کے درمیان جو لڑائی اور جھگڑے ہوتے ہیں وہ لامتناہی ہوتے ہیں، پھر ان کے حل کا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔

باپ کے انتقال پر میراث کی تقسیم فوراً کریں

جب باپ کا انتقال ہو جائے تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ فوراً میراث تقسیم کرو۔ میراث تقسیم کرنے میں تاخیر کرنا حرام ہے۔ لیکن آج کل یہ ہوتا ہے کہ باپ کے انتقال پر میراث تقسیم نہیں ہوتی، اور جو بڑا بیٹا ہوتا ہے وہ کاروبار پر قابض ہو جاتا ہے، اور بیٹیاں خاموش بیٹھی رہتی ہیں، اُن کو کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ ہمارا کیا حق ہے اور کیا نہیں ہے؟ یہاں تک کہ اسی حالت میں دس سال اور بیس سال گزر گئے، اور پھر اس دوران کسی اور کا بھی انتقال ہو گیا، یا کسی بھائی نے اس کاروبار میں اپنا پیسہ ملا دیا، پھر سالہا سال گزرنے کے بعد جب اُن کی اولاد بڑی ہوئی تو اب جھگڑے کھڑے ہو گئے۔ اور جھگڑے ایسے وقت میں کھڑے ہوئے جب ڈور اُلجھی ہوئی ہے۔ اور جب وہ جھگڑے انتہاء کی حد تک پہنچے تو اب مفتی صاحب کے پاس چلے آ رہے ہیں کہ اب آپ بتائیں کہ ہم کیا کریں۔ مفتی صاحب بچارے ایسے وقت میں کیا کریں گے۔ اب اس وقت یہ معلوم کرنا مشکل ہوتا ہے کہ جس وقت کاروبار کے اندر شرکت تھی، اور بیٹے اپنے باپ کے ساتھ مل کر کاروبار کر رہے تھے، اس وقت بیٹے کس حیثیت میں کام کر رہے تھے؟

مشترک مکان کی تعمیر میں حصہ داروں کا حصہ

یا مثلاً ایک مکان بن رہا ہے، تعمیر کے دوران کچھ پیسے باپ نے لگا دیئے، کچھ پیسے ایک بیٹے نے لگا دیئے، کچھ دوسرے بیٹے نے لگا دیئے، کچھ تیسرے بیٹے نے لگا دیئے۔ لیکن یہ پتہ نہیں کہ کون کس حساب سے کس طرح سے کس تناسب سے لگا رہا ہے، اور یہ بھی پتہ نہیں کہ جو پیسے تم لگا رہے ہو وہ

آیا بطور قرض کے دے رہے ہو اور اس کو واپس لو گے، یا مکان میں حصہ دار بن رہے ہو، یا بطور امداد اور تعاون کے پیسے دے رہے ہو، اس کا کچھ پتہ نہیں۔ اب مکان تیار ہو گیا اور اس میں رہنا شروع کر دیا۔ اب جب باپ کا انتقال ہوا یا آپس میں دوسرے مسائل پیدا ہوئے تو اب مکان پر جھگڑے کھڑے ہو گئے۔ اب مفتی صاحب کے پاس چلے آ رہے ہیں کہ فلاں بھائی یہ کہتا ہے کہ میرا اتنا حصہ ہے، مجھے اتنا ملنا چاہئے۔ دوسرا کہتا ہے مجھے اتنا ملنا چاہئے۔ جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ بھائی! جب تم نے اس مکان کی تعمیر میں پیسے دیئے تھے، اس وقت تمہاری کیا نیت تھی؟ کیا تم نے بطور قرض دیئے تھے؟ یا تم مکان میں حصہ دار بننا چاہتے تھے؟ یا باپ کی مدد کرنا چاہتے تھے؟ اس وقت کیا بات تھی؟ تو یہ جواب ملتا ہے کہ ہم نے تو پیسے دیتے وقت کچھ سوچا ہی نہیں تھا، نہ تو ہم نے مدد کے بارے میں سوچا تھا، اور نہ حصہ داری کے بارے میں سوچا تھا، اب آپ کوئی حل نکالیں۔ اب ڈور اُلجھ گئی اور سرا ہاتھ نہیں آ رہا ہے تو اب مفتی صاحب کی مصیبت آئی کہ وہ اس کا حل نکالیں کہ کس کا کتنا حصہ بنتا ہے۔ یہ سب اس لئے ہوا کہ معاملات کے بارے میں حضور اقدس نبی کریم ﷺ کی تعلیم پر عمل نہیں کیا۔ نفلیں ہو رہی ہیں، تہجد کی نماز ہو رہی ہے، اشراق کی نماز ہو رہی ہے، لیکن معاملات میں سب الم غلم ہو رہا ہے، کسی چیز کا کچھ پتہ نہیں۔ یہ سب کام حرام ہو رہا ہے۔ جب یہ معلوم نہیں کہ میرا حق کتنا ہے اور دوسرے کا حق کتنا ہے، تو اس صورت میں جو کچھ تم اس میں سے کھا رہے ہو، اس کے حلال ہونے میں بھی شبہ ہے۔ جائز نہیں۔

حضرت مفتی صاحبؒ اور ملکیت کی وضاحت

میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ، اللہ تعالیٰ اُن کے درجات بلند فرمائے، آمین، اُن کا ایک مخصوص کمرہ تھا، اس میں آرام فرمایا کرتے تھے۔ ایک چارپائی بچھی ہوئی تھی، اسی پر آرام کیا کرتے تھے۔ اسی پر لکھنے پڑھنے کا کام کیا کرتے تھے۔ وہیں پر لوگ آ کر ملاقات کیا کرتے تھے۔ میں یہ دیکھتا تھا کہ جب اس کمرے میں کوئی سامان باہر سے آتا تو فوراً واپس بھجوا دیتے تھے۔ مثلاً حضرت والد صاحب نے پانی منگوایا، میں گلاس میں پانی بھر کر پلانے چلا گیا۔ جب آپ پانی پی لیتے تو فوراً فرماتے کہ یہ گلاس واپس رکھ آؤ جہاں سے لائے تھے۔ جب گلاس واپس لے جانے میں دیر ہو جاتی تو ناراض ہو جاتے۔ اگر پلیٹ آ جاتی تو فوراً فرماتے کہ یہ پلیٹ واپس باورچی خانے میں رکھ آؤ۔ ایک دن میں نے کہا کہ حضرت! اگر سامان واپس لے جانے میں تھوڑی دیر ہو جایا کرے تو معاف فرما دیا کریں۔ فرمانے لگے، تم بات سمجھتے نہیں ہو۔ بات دراصل یہ ہے کہ میں نے اپنے

وصیت نامہ میں لکھا ہوا ہے کہ اس کمرے میں جو سامان بھی ہے وہ میری ملکیت ہے، اور باقی کمروں میں اور گھر میں جو سامان ہے وہ تمہاری والدہ کی ملکیت ہے۔ اس لئے میں اس بات سے ڈرتا ہوں کہ کبھی دوسرے کمروں کا سامان یہاں پر آ جائے، اور اسی حالت میں میرا انتقال ہو جائے تو اس وصیت نامہ کے مطابق تم یہ سمجھو گئے کہ یہ میری ملکیت ہے، حالانکہ وہ میری ملکیت نہیں۔ اس وجہ سے میں کوئی چیز دوسروں کی اپنے کمرے میں نہیں رکھتا، واپس کروا دیتا ہوں۔

حضرت ڈاکٹر عبدالحئی صاحبؒ کی احتیاط

جب حضرت والد صاحبؒ کی وفات ہوگئی تو میرے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحئی صاحب قدس اللہ سرہ تعزیت کے لئے تشریف لائے۔ حضرت والد صاحب سے حضرت ڈاکٹر صاحب کو بہت ہی والہانہ تعلق تھا، جس کا ہم اور آپ تصور نہیں کر سکتے۔ چونکہ آپ ضعیف تھے، اس وجہ سے اس وقت آپ پر کمزوری کے آثار نمایاں تھے۔ مجھے اس وقت خیال آیا کہ حضرت والا پر اس وقت بہت ضعف اور غم ہے تو اندر سے میں حضرت والد صاحبؒ کا خمیرہ لے آیا جو آپ تناول فرمایا کرتے تھے، اور حضرت والا کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے کہا کہ حضرت آپ خمیرہ کا ایک چمچہ تناول فرمالیں۔ حضرت والا نے اس خمیرہ کو دیکھتے ہی کہا کہ تم یہ خمیرہ کیسے لے آئے، یہ خمیرہ تو اب میراث کا اور ترکہ کا ایک حصہ بن گیا ہے، اب تمہارے لئے یہ جائز نہیں کہ اس طرح یہ خمیرہ اٹھا کر کسی کو دے دو، اگرچہ وہ ایک چمچہ کے برابر ہی کیوں نہ ہو۔ میں نے کہا کہ حضرت! حضرت والد صاحبؒ کے جتنے ورثاء ہیں، وہ سب الحمدللہ بالغ ہیں اور وہ سب یہاں موجود ہیں، اور سب اس بات پر راضی ہیں کہ آپ یہ خمیرہ تناول فرمالیں۔ تب حضرت نے وہ خمیرہ تناول فرمایا۔

حساب اسی دن کرلیں

اس کے ذریعہ حضرت والا نے یہ سبق دے دیا کہ یہ بات ایسی بات نہیں ہے کہ آدمی رواروی میں گزر جائے۔ فرض کریں کہ اگر تمام ورثاء میں ایک وارث بھی نابالغ ہوتا یا موجود نہ ہوتا اور اس کی رضامندی شامل نہ ہوتی تو اس خمیرہ کا ایک چمچہ بھی حرام ہو جاتا۔ اس لئے شریعت کا یہ حکم ہے کہ جونہی کسی کا انتقال ہو جائے تو جلد از جلد اس کی میراث تقسیم کر دو، یا کم از کم حساب کر کے رکھ لو کہ فلاں کا اتنا حصہ ہے اور فلاں کا اتنا حصہ ہے، اس لئے کہ بعض اوقات تقسیم میں کچھ تاخیر ہو جاتی ہے، بعض اشیاء کی قیمت لگانی پڑتی ہے اور بعض اشیاء کو فروخت کرنا پڑتا ہے، لیکن حساب اسی دن ہو جانا چاہئے۔ آج اس

وقت ہمارے معاشرے میں جتنے جھگڑے پھیلے ہوئے ہیں، ان جھگڑوں کا ایک بڑا بنیادی سبب حساب کتاب کا صاف نہ ہونا اور معاملات کا صاف نہ ہونا ہے۔

دوسروں کی چیز اپنے استعمال میں لانا

اسی طرح دوسرے کی چیز استعمال کرنا حرام ہے، مثلاً کوئی دوست ہے یا بھائی ہے، اس کی چیز اس کی اجازت کے بغیر استعمال کر لی تو یہ جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ البتہ اگر آپ کو یہ یقین ہے کہ اس کی چیز استعمال کرنے سے وہ خوش ہوگا اور خوشی سے اس کی اجازت دیدے گا، تب تو استعمال کرنا جائز ہے، لیکن جہاں ذرا بھی اس کی اجازت میں شک ہو، چاہے وہ حقیقی بھائی ہی کیوں نہ ہو، یا چاہے وہ بیٹا ہو اور اپنے باپ کی چیز استعمال کر رہا ہو، جب تک اس بات کا اطمینان نہ ہو کہ خوش دِلی سے وہ اجازت دیدے گا، یا میرے استعمال کرنے سے وہ خوش ہوگا، اس وقت تک اس کا استعمال جائز نہیں۔ حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"لا یحل مال امری مسلم الا بطیب نفس منه."(۱)

کسی مسلمان کا مال تمہارے لئے حلال نہیں جب تک وہ خوش دِلی سے نہ دے۔ اس حدیث میں "اجازت" کا لفظ استعمال نہیں فرمایا بلکہ "خوش دِلی" کا لفظ استعمال فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ صرف اجازت کافی نہیں بلکہ وہ اس طرح اجازت دے کہ اس کا دل خوش ہو، تب تو وہ چیز حلال ہے۔ اگر آپ دوسرے کی چیز استعمال کر رہے ہیں، لیکن آپ کو اس کی خوش دِلی کا یقین نہیں ہے، تو آپ کے لئے وہ چیز استعمال کرنا جائز نہیں۔

ایسا چندہ حلال نہیں

حکیم الامت حضرت تھانویؒ مدرسوں کے چندے اور انجمنوں کے چندے کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ یہ چندے اس طرح وصول کرنا کہ دوسرا شخص دباؤ کے تحت چندہ دیدے، ایسا چندہ حلال نہیں۔ مثلاً آپ نے مجمع عام میں چندہ لینا شروع کر دیا، اس مجمع میں ایک آدمی شرما شرمی میں یہ سوچ کر چندہ دے رہا ہے کہ اتنے سارے لوگ چندہ دے رہے ہیں اور میں چندہ نہ دوں تو میری ناک کٹ جائے گی، اور دل کے اندر چندہ دینے کی خواہش نہیں تھی، تو یہ چندہ خوش دِلی کے بغیر دیا گیا، یہ "چندہ" لینے والے کے لئے حلال نہیں۔ اس موضوع پر حضرت تھانویؒ نے ایک مستقل رسالہ لکھا

---

(۱) کنز العمال، حدیث ۳۹۷۔

ہے، اور اس میں یہ احکام لکھے ہیں کہ کس حالت میں چندہ لینا جائز ہے اور کس حالت میں چندہ لینا جائز نہیں۔

ہر ایک کی ملکیت واضح ہونی چاہئے

بہر حال، یہ اصول ذہن میں رکھو کہ جب تک دوسرے کی خوش دلی کا اطمینان نہ ہو، اس وقت تک دوسرے کی چیز استعمال کرنا حلال نہیں، چاہے وہ بیٹا کیوں نہ ہو، باپ کیوں نہ ہو، بھائی اور بہن کیوں نہ ہو، چاہے بیوی اور شوہر کیوں نہ ہو۔ اس اصول کو فراموش کرنے کی وجہ سے ہمارے مال میں حرام کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ میں تو کوئی غلط کام نہیں کرتا، رشوت میں نہیں لیتا، سود نہیں کھاتا، چوری میں نہیں کرتا، ڈاکہ میں نہیں ڈالتا، اس لئے میرا مال تو حلال ہے۔ لیکن اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس اصول کا لحاظ نہ رکھنے کی وجہ سے مال حرام کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اور مالِ حرام کی آمیزش حلال مال کو بھی تباہ کر دیتی ہے اور اس کی برکتیں زائل ہو جاتی ہیں، اس کا نفع ختم ہو جاتا ہے، اور اُلٹا اس حرام مال کے نتیجے میں انسان کی طبیعت گناہوں کی طرف چلتی ہے، روحانیت کو نقصان ہوتا ہے۔ اس لئے معاملات کو صاف رکھنے کی فکر کریں کہ کسی معاملے میں کوئی اُلجھاؤ نہ رہے، ہر چیز صاف اور واضح ہونی چاہئے۔ ہر چیز کی ملکیت واضح ہونی چاہئے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے، یہ فلاں کی ملکیت ہے۔ البتہ ملکیت واضح ہو جانے کے بعد آپس میں بھائیوں کی طرح رہو۔ دوسرے شخص کو تمہاری چیز استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئے تو دے دو، لیکن ملکیت واضح ہونی چاہئے، تاکہ کل کو کوئی جھگڑا کھڑا نہ ہو جائے۔

مسجدِ نبوی کے لئے زمین مفت قبول نہ کی

جب حضور اقدس ﷺ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ کے پیشِ نظر سب سے پہلا کام یہ تھا کہ یہاں پر کوئی مسجد بنائی جائے۔ وہ مسجدِ نبوی جس میں ایک نماز کا ثواب پچاس ہزار نمازوں کے برابر ہے۔ چنانچہ ایک جگہ آپ ﷺ کو پسند آ گئی جو خالی پڑی ہوئی تھی۔ آپ ﷺ نے اس جگہ کے بارے میں معلوم کرایا کہ یہ کس کی جگہ ہے تو پتہ چلا کہ یہ بنی نجار کے لوگوں کی جگہ ہے۔ جب بنو نجار کے لوگوں کو پتہ چلا کہ آپ ﷺ اس جگہ پر مسجد بنانا چاہتے ہیں تو اُنہوں نے آ کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہ تو ہماری بڑی خوش قسمتی کی بات ہے کہ ہماری جگہ پر مسجد بنائی جائے۔ ہم یہ جگہ مسجد کے لئے مفت دیتے ہیں تاکہ آپ یہاں پر مسجدِ نبوی کی تعمیر فرمائیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں،

میں مفت نہیں لوں گا، تم اس کی قیمت بتاؤ، قیمت کے ذریعہ لوں گا۔ حالانکہ بظاہر یہ معلوم ہو رہا تھا کہ وہ لوگ اپنی سعادت اور خوش نصیبی سمجھ کر یہ چاہ رہے تھے کہ ان کی جگہ مسجدِ نبوی کی تعمیر میں استعمال ہو جائے، لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے مفت لینا گوارہ نہیں کیا۔

تعمیرِ مسجد کے لئے دباؤ ڈالنا

علماء کرام نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ ویسے، تو جب بنی نجار کے لوگ مسجد کے لئے چندہ کے طور پر مفت زمین دے رہے تھے تو یہ زمین لینا جائز تھا، اس میں کوئی گناہ کی بات نہیں تھی، لیکن چونکہ مدینہ منورہ میں اسلام کی یہ پہلی مسجد تعمیر ہو رہی تھی، اگرچہ قبا میں ایک مسجد تعمیر ہو چکی تھی، اور یہ وہ مسجد تھی جس کو آئندہ حرمِ مکہ کے بعد دوسرا مقام حاصل ہونا تھا، اس لئے آنحضرت ﷺ نے اس بات کو پسند نہیں فرمایا کہ یہ زمین اس طرح مفت قیمت کے بغیر لے لی جائے۔ ورنہ آئندہ کے لئے لوگوں کے سامنے یہ نظیر بن جائے گی کہ جب مسجد بنانی ہو تو مسجد کے لئے زمین قیمتاً خریدنے کے بجائے لوگ مفت اپنی زمینیں دیں، اور اس لئے یہ زمین مفت قبول نہیں کی تاکہ لوگوں پر یہ واضح فرما دیں کہ یہ بات درست نہیں کہ مسجد کی تعمیر کی خاطر دوسروں پر دباؤ ڈالا جائے، یا دوسروں کی املاک پر نظر رکھی جائے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے پیسے دے کر وہ زمین خریدی اور پھر مسجدِ نبوی کی تعمیر فرمائی تاکہ معاملہ صاف رہے اور کسی قسم کی کوئی اُلجھن برقرار نہ رہے۔

پورے سال کا نفقہ دینا

آنحضرت ﷺ کی ازواجِ مطہرات؄، جو حقیقت میں آنحضرت ﷺ کی شریکِ حیات بننے کی وہی مستحق تھیں، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دِلوں سے دنیا کی محبت نکالی ہوئی تھی، اور آخرت کی محبت اُن کے دِلوں میں بھری ہوئی تھی، لیکن حضور اقدس ﷺ کا معاملہ یہ تھا کہ سال کے شروع میں اپنی تمام ازواجِ مطہرات؄ کا نفقہ اکٹھا دے دیا کرتے تھے، اور اُن سے فرما دیتے کہ یہ تمہارا نفقہ ہے تم جو چاہو کرو۔ اب وہ ازواجِ مطہرات؄ بھی حضور اقدس ﷺ کی ازواجِ مطہرات تھیں۔ اُن کے یہاں تو ہر وقت صدقہ خیرات کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ چنانچہ وہ ازواجِ مطہرات؄ بقدرِ ضرورت اپنے پاس رکھتیں، باقی سب خیرات کر دیتی تھیں۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے یہ مثال قائم فرمائی کہ پورے سال کا نفقہ اکٹھا دے دیا۔

ازواج مطہراتؓ سے برابری کا معاملہ کرنا

اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس ﷺ سے پابندی اُٹھالی تھی کہ وہ اپنی ازواج مطہراتؓ میں برابری کریں۔ بلکہ آپ ﷺ کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ جس کو چاہیں زیادہ دیں اور جس کو چاہیں کم دیں، اس معاملے میں ہم آپ سے مواخذہ نہیں کریں گے۔ اس اختیار کے نتیجے میں ازواج مطہراتؓ کے درمیان برابری کرنا آپ کے ذمہ فرض نہیں رہا تھا۔ جب کہ اُمت کے تمام افراد کے لئے برابری کرنا فرض ہے۔ لیکن حضور اقدس ﷺ نے ساری عمر اس اختیار اور اجازت پر عمل نہیں فرمایا بلکہ ہر چیز میں برابری فرمائی، اور ان کی ملکیت کو واضح اور نمایاں فرما دیا تھا۔ اور اُن کے حقوق پوری طرح زندگی بھر ادا فرمائے۔

خلاصہ

بہر حال، ان احادیث اور آیات میں جو بنیادی اصول بیان فرمایا، جس کو ہم فراموش کرتے جا رہے ہیں، وہ ''معاملات کی صفائی'' اور معاملات کی درستی ہے، یعنی معاملہ صاف اور واضح ہو، اس میں کوئی اجمال اور ابہام نہ رہے۔ چاہے وہ مرد ہو یا عورت، ہر ایک اپنے معاملات کو صاف رکھے۔ اس کے بغیر آمدنی اور اخراجات شریعت کی حدود میں نہیں رہتے۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اور اپنے فضل و کرم سے اس حقیقت اور اس حکم کو سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

تنخواہ کا یہ حصہ حرام ہو گیا

ہماری زندگیوں میں بہت سی آمدنیاں اس طرح داخل ہو گئی ہیں کہ ہمیں ان کے بارے میں یہ احساس بھی نہیں کہ یہ آمدنیاں حرام ہیں، مثلاً آپ نے کسی جگہ پر جائز اور شریعت کے مطابق ملازمت اختیار کر رکھی ہے، لیکن ملازمت کا جو وقت طے ہو چکا ہے اس وقت میں آپ کمی کر رہے ہیں اور پورا وقت نہیں دے رہے ہیں بلکہ ڈنڈی مار رہے ہیں، جیسے ایک شخص کی آٹھ گھنٹے کی ڈیوٹی ہے مگر وہ ان میں سے ایک گھنٹہ چوری چھپے دوسرے کاموں میں ضائع کر دیتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مہینے کے ختم پر جو تنخواہ ملے گی اس کا آٹھواں حصہ حرام ہو گیا۔ وہ آٹھواں حصہ رزقِ حلال نہ رہا بلکہ وہ رزقِ حرام ہو گیا، لیکن ہمیں اس کا احساس ہی نہیں کہ یہ حرام مال ہماری آمدنی میں شامل ہو رہا ہے۔

تھانہ بھون کے مدرسہ کے اساتذہ کا تنخواہ کٹوانا

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کی خانقاہ میں جو مدرسہ تھا، اس مدرسہ کے ہر استاد اور ہر ملازم کے پاس ایک روزنامچہ رکھا رہتا تھا۔ مثلاً ایک استاد ہے اور اس کو چھ گھنٹے سبق پڑھانا ہے، اب سبق پڑھانے کے دوران اس کے پاس کوئی مہمان ملنے کے لئے آ گیا تو جس وقت مہمان آتا، وہ استاد اس کے آنے کا وقت اس روزنامچے میں لکھ لیتا، اور پھر جب وہ مہمان رخصت ہو کر واپس جاتا تو اس کے جانے کا وقت بھی نوٹ کر لیتا۔ سارا مہینہ وہ اسی طرح کرتا اور جب مہینے کے آخر میں تنخواہ ملنے کا وقت آتا تو وہ استاد دفتر میں ایک درخواست دیتا کہ اس ماہ کے دوران میرا اتنا وقت مہمانوں کے ساتھ صرف ہوا ہے، لہٰذا اتنی دیر کی تنخواہ میری تنخواہ میں سے کم کر لی جائے۔ اس طرح ہر استاد اور ہر ملازم درخواست دے کر اپنی تنخواہ کٹواتا۔ صرف مہمان کے آنے کی حد تک نہیں بلکہ مدرسہ کا وہ وقت کسی بھی ذاتی کام میں صرف ہوتا تو وہ وقت نوٹ کر کے اس کی تنخواہ کٹواتا۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ یہ وقت بکا ہوا ہے، اب یہ وقت ہمارا نہیں ہے، جس ادارے میں آپ نے ملازمت کی ہے وہ وقت اس ادارے کی ملکیت بن گیا۔ اب اگر آپ نے اس وقت کے اندر کمی کی تو اتنے وقت کی تنخواہ آپ کے لئے حرام ہو گئی۔ آج ہم لوگوں کو اس طرف دھیان نہیں ہے۔ ہم لوگ تو صرف سود کھانے اور رشوت لینے کو حرام سمجھتے ہیں، لیکن ان مختلف طریقوں سے ہماری آمدنیوں میں جو حرام کی آمیزش ہو رہی ہے اس کی طرف ہمارا ذہن نہیں جاتا۔

ٹرین کے سفر میں پیسے بچانا

یا مثلاً آپ ٹرین میں سفر کر رہے ہیں اور جس درجے کا آپ نے ٹکٹ خریدا ہے اس سے اُونچے درجے کے ڈبے میں سفر کر لیا، اور دونوں درجوں کے درمیان کرایہ کا جو فرق ہے اتنے پیسے آپ نے بچا لیے، تو جو پیسے بچے وہ آپ کے لئے حرام ہو گئے اور وہ حرام مال آپ کی حلال آمدن میں شامل ہو گئے اور آپ کو پتہ بھی نہ چلا کہ یہ حرام مال شامل ہو گیا۔

زائد سامان کا کرایہ

حضرت تھانویؒ سے تعلق رکھنے والوں کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف تھی کہ جب وہ ریل کا سفر کرتے تو اپنے سامان کا وزن ضرور کرایا کرتے تھے اور ایک مسافر کو جتنا سامان لے جانے کی

اجازت ہوتی، اگر سامان اس وزن سے زیادہ ہوتا تو وہ زائد سامان کا کرایہ ریلوے کو ادا کرتے اور پھر سفر شروع کرتے۔ یہ کاروائی کیے بغیر سفر کرنے کا ان کے یہاں تصور ہی نہیں تھا۔

حضرت تھانویؒ کا ایک سفر

ایک مرتبہ خود حضرت تھانویؒ کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا کہ ایک مرتبہ سفر کرنے کے لئے اسٹیشن پہنچے اور سیدھے اس دفتر میں تشریف لے گئے جہاں سامان کا وزن کرایا جاتا تھا۔ وہاں اتفاق سے ریلوے کا گارڈ کھڑا ہوا تھا جو حضرت والا کو پہچانتا تھا، وہ پوچھنے لگا کہ حضرت کیسے تشریف لائے؟ حضرت نے فرمایا کہ میں اپنے سامان کا وزن کرانے آیا ہوں تاکہ اگر زیادہ ہو تو اس کا کرایہ ادا کر دوں۔ اس گارڈ نے کہا کہ حضرت! آپ وزن کرانے کے چکر میں کیوں پڑ رہے ہیں، آپ سامان کو وزن کرائے بغیر سفر کرلیں، میں آپ کے ساتھ ہوں اور میں اس ٹرین کا گارڈ ہوں، آپ کو راستے میں کوئی نہیں پکڑے گا اور اگر سامان زیادہ ہوا تو آپ سے کوئی شخص بھی جرمانے کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ حضرت نے اس گارڈ سے پوچھا کہ آپ کہاں تک میرے ساتھ جائیں گے؟ اس گارڈ نے جواب دیا کہ میں فلاں اسٹیشن تک جاؤں گا۔ حضرت والا نے پوچھا کہ اس کے بعد پھر کیا ہوگا؟ اس نے کہا کہ اس کے بعد جو گارڈ آئے گا، میں اس سے کہہ دوں گا کہ ان کے سامان کا ذرا خیال رکھنا۔ حضرت والا نے پھر پوچھا کہ وہ گارڈ کہاں تک جائے گا؟ گارڈ نے جواب دیا کہ وہ گارڈ تو جہاں تک آپ کی منزل ہے وہاں تک آپ کے ساتھ ہی سفر کرے گا، اس لئے آپ کو کوئی خطرہ نہیں ہے۔ حضرت والا نے فرمایا کہ مجھے اور بھی آگے جانا ہے۔ اس نے پوچھا کہ آگے کہاں جانا ہے؟ حضرت والا نے فرمایا کہ مجھے تو اس منزل سے آگے اللہ تبارک وتعالیٰ کے پاس جانا ہے، وہاں کون گارڈ میرے ساتھ جائے گا جو مجھے اللہ تعالیٰ کے سامنے سوال و جواب سے بچائے گا؟

پھر حضرت والا نے فرمایا کہ یہ ٹرین تمہاری ملکیت نہیں ہے، اس کے اُوپر تمہارا اختیار نہیں ہے، تمہیں محکمے کی طرف سے اجازت نہیں ہے کہ تم کسی شخص کے زیادہ سامان کو کرایہ کے بغیر چھوڑ دو۔ لہٰذا میں تمہاری وجہ سے دنیاوی پکڑ سے تو بچ جاؤں گا لیکن اس وقت جو چند پیسے میں بچالوں گا اور وہ چند پیسے میرے لئے حرام ہو جائیں گے، ان حرام پیسوں کے بارے میں جب اللہ تعالیٰ کے سامنے سوال ہوگا تو وہاں پر کون سا گارڈ مجھے بچائے گا اور کون جواب دہی کرے گا؟ یہ باتیں سن کر اس گارڈ کی آنکھیں کھل گئیں اور پھر حضرت والا سامان وزن کرا کر اس کے زائد پیسے ادا کر کے سفر پر روانہ ہو گئے۔

یہ حرام پیسے رزقِ حلال میں شامل ہو گئے

لہٰذا اگر کسی نے اس طرح ریل گاڑی میں یا ہوائی جہاز میں سفر کے دوران اجازت سے زیادہ سامان کے ساتھ سفر کر لیا اور اس سامان کا وزن کرا کر اس کا کرایہ علیحدہ سے ادا نہیں کیا تو اس کے نتیجے میں جو پیسے بچے وہ حرام بچے اور یہ حرام پیسے ہمارے رزقِ حلال کے اندر شامل ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا جو اچھا خاصا حلال پیسہ تھا اس میں حرام کی آمیزش ہو گئی۔

بے برکتی کیوں نہ ہو

آج ہم لوگ جو بے برکتی کی وجہ سے پریشان ہیں اور ہر شخص رونا رو رہا ہے، جو لکھ پتی ہے وہ بھی رو رہا ہے اور جو کروڑ پتی ہے وہ بھی رو رہا ہے کہ صاحب خرچہ پورا نہیں ہوتا اور مسائل حل نہیں ہوتے، درحقیقت یہ بے برکتی اس لئے ہے کہ حلال و حرام کی تمیز اور اس کی فکر اُٹھ گئی ہے۔ بس چند مخصوص چیزوں کے بارے میں تو یہ ذہن میں بٹھا لیا ہے کہ یہ حرام ہیں، ان سے تو کسی نہ کسی طریقے سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن مختلف ذرائع سے جو یہ حرام پیسے ہماری آمدنیوں میں داخل ہو رہے ہیں، ان کی فکر نہیں۔

ٹیلیفون اور بجلی کی چوری

یا ٹیلیفون کے محکمے والوں سے دوستی ہے اور اب اس کے ذریعہ ملکی اور غیر ملکی کالیں ہو رہی ہیں، دنیا بھر میں باتیں ہو رہی ہیں اور ان کالوں پر ایک پیسہ ادا نہیں کیا جا رہا ہے، یہ درحقیقت محکمے کی چوری ہو رہی ہے اور اس چوری کے نتیجے میں جو پیسے بچے وہ مالِ حرام ہے، اور وہ مالِ حرام ہمارے مالِ حلال کے اندر شامل ہو رہا ہے۔ یا مثلاً بجلی کی چوری ہو رہی ہے کہ بجلی کا میٹر بند پڑا ہے لیکن بجلی استعمال ہو رہی ہے۔ اس طرح جو پیسے بچے وہ مالِ حرام ہے اور وہ حرام مال ہمارے حلال مال کے اندر شامل ہو رہا ہے اور حرام مال کی آمیزش ہو رہی ہے۔ لہٰذا نہ جانے کتنے شعبے ایسے ہیں جن میں ہم نے اپنے لئے حرام کے راستے کھول رکھے ہیں اور حرام مال ہمارے حلال مال میں داخل ہو رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم بے برکتی کے عذاب کے اندر مبتلا ہیں۔

یہاں تو آدمی بنائے جاتے ہیں

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ خانقاہوں میں ذکر وشغل سیکھنے کے لئے جاتے ہیں اگر ذکر وشغل سیکھنا ہے تو بہت ساری خانقاہیں کھلی ہیں وہاں چلا جائے، لیکن ہمارے یہاں تو آدمی بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور شریعت کے جو احکام ہیں ان پر عمل پیرا ہونے کی فکر پیدا کی جاتی ہے۔ چنانچہ ریلوے اسٹیشن پر اگر کوئی داڑھی والا آدمی اپنا سامان وزن کرانے کے لئے ریلوے کے دفتر پہنچتا تو وہ دفتر والے اس کو دیکھتے ہی پہچان لیتے کہ اس کا تعلق تھانہ بھون سے ہے، لہٰذا اس سے خود پوچھ لیتے کہ آپ تھانہ بھون جا رہے ہیں؟

چنانچہ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اگر مجھے اپنے تعلق رکھنے والوں میں سے کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے معمولات چھوٹ گئے ہیں تو مجھے زیادہ دکھ اور شکایت نہیں ہوتی، لیکن اگر کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے حلال وحرام کو ایک کر رکھا ہے اور اس کو معاملات کے اندر حلال وحرام کی فکر نہیں ہے تو مجھے اس شخص سے نفرت ہو جاتی ہے۔

ایک خلیفہ کا سبق آموز واقعہ

حضرت تھانویؒ کے ایک بڑے خلیفہ تھے جن کو آپ نے باقاعدہ خلافت عطا فرمائی تھی۔ ایک مرتبہ وہ ایک سفر سے تشریف لائے تو ان کے ساتھ ایک بچہ بھی تھا۔ حضرت والا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سلام دعا ہوئی، خیریت معلوم کی۔ حضرت والا نے پوچھا کہ آپ کہاں سے تشریف لا رہے ہیں؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ فلاں جگہ سے آ رہا ہوں۔ حضرت نے پوچھا کہ ریل گاری سے آ رہے ہیں؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ حضرت نے پوچھا کہ یہ بچہ جو تمہارے ساتھ ہے اس کا ٹکٹ پورا لیا تھا یا آدھا لیا تھا؟ اب آپ اندازہ لگائیں کہ خانقاہ کے اندر پیر صاحب اپنے مرید سے یہ سوال کر رہے ہیں کہ بچے کا ٹکٹ پورا لیا تھا یا آدھا لیا تھا؟ جبکہ دوسری خانقاہوں میں یہ سوال کرنے کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ دوسری خانقاہوں میں تو یہ سوال ہوتا ہے کہ معمولات پورے کیے تھے یا نہیں؟ تہجد کی نماز پڑھی تھی یا نہیں؟ اشراق کی نماز پڑھی تھی یا نہیں؟ لیکن یہاں یہ سوال ہو رہا ہے کہ یہ بچہ جو آپ کے ساتھ ہے اس کا ٹکٹ آدھا لیا تھا یا پورا لیا تھا؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ حضرت! آدھا لیا تھا۔ حضرت نے پھر سوال کیا کہ اس بچے کی عمر کیا ہے؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ حضرت! یہ بچہ ویسے تو تیرہ سال کا ہے لیکن دیکھنے میں بارہ سال کا لگتا ہے، اس لئے آدھا ٹکٹ لیا تھا۔ یہ جواب سن کر حضرت والا

کو سخت رنج ہوا اور اُن سے خلافت واپس لے لی اور فرمایا کہ مجھ سے غلطی ہوئی، تم اس لائق نہیں ہو کہ تمہیں خلافت دی جائے اور تمہیں مجاز بنایا جائے، اس لئے کہ تمہیں حلال وحرام کی فکر نہیں۔ جب بچے کی عمر بارہ سال سے زیادہ ہوگئی، چاہے ایک دن ہی زیادہ کیوں نہ ہوئی ہو تو اس وقت تم پر واجب تھا کہ تم بچے کا پورا ٹکٹ لیتے۔ تم نے آدھا ٹکٹ لے کر جو پیسے بچائے وہ حرام کے پیسے بچائے اور جس کو حرام سے بچنے کی فکر نہ ہو وہ خلیفہ بننے کا اہل نہیں۔ چنانچہ خلافت واپس لے لی۔

اگر کوئی شخص حضرت تھانویؒ سے آکر کہتا کہ حضرت معمولات ترک ہو گئے، تو حضرت والا فرماتے کہ معمولات ترک ہو گئے تو استغفار کر و اور دوبارہ شروع کر دو اور ہمت سے کام لو اور اس بات کا دوبارہ عزم کرو کہ آئندہ ترک نہیں کریں گے۔ اور معمولات ترک کرنے کی بناء پر کبھی خلافت واپس نہیں لی لیکن حلال وحرام کی فکر نہ کرنے پر خلافت واپس لے لی، اس لئے کہ جب حلال وحرام کی فکر نہ ہو تو وہ انسان انسان نہیں۔ اس لئے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ "طلب الحلال فريضة بعد الفريضة"، حلال کی طلب دوسرے فرائض کے بعد یہ بھی فرض ہے۔ (۱)

دنیا کے سامنے نمونہ پیش کریں

بہرحال، اس وقت ہمارے مسلمان تاجروں کی سب سے بڑی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ قرآن و سنت کی ہدایتوں کو مدّنظر رکھتے ہوئے دنیا کے سامنے ایک عملی نمونہ پیش کریں۔ اس دنیا کے سامنے جو سرمایہ داری سے بھی زخم کھائی ہوئی ہے، اور اشتراکیت سے بھی زخم کھائی ہوئی ہے۔ اور ایسا نمونہ پیش کریں جو دوسروں کے لئے باعثِ کشش ہو۔ جو شخص ایسا کرے گا تو وہ اس دور کی سب سے بڑی ضرورت کو پورا کرے گا۔

کیا ایک آدمی معاشرے میں تبدیلی لاسکتا ہے؟

آجکل یہ عذر پیش کیا جاتا ہے کہ جب تک نظام نہ بدلے، اور جب تک سب لوگ نہ بدلیں، اس وقت تک اکیلا آدمی کیسے تبدیلی لاسکتا ہے؟ یاد رکھئے! نظام اور معاشرہ افراد کے مجموعے کا نام ہے۔ اگر ہر فرد اپنی جگہ یہ سوچتا رہے کہ جب تک معاشرہ نہیں بدلے گا، اس وقت تک میں بھی نہیں بدلوں گا، تو پھر معاشرے میں کبھی تبدیلی واقع نہیں ہوسکتی۔ تبدیلی ہمیشہ اس طرح آیا کرتی ہے کہ کوئی اللہ کا بندہ

(۱) اصلاحی خطبات ۱۰/۱۹۳ تا ۲۰۰۔

فرد بن کر اپنی زندگی میں تبدیلی لاتا ہے، پھر اس چراغ کو دیکھ کر دوسرا چراغ جلتا ہے، اور پھر دوسرے سے تیسرا چراغ جلتا ہے، اسی طرح افراد کے سنورنے سے معاشرہ سنورتا ہے، اور افراد سے قوموں کی تعمیر ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ عذر کہ میں تنہا کچھ نہیں کرسکتا، یہ معقول عذر نہیں۔

حضور رضی اللہ عنہ کس طرح تبدیلی لائے

جب نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں تشریف لائے، اس وقت معاشرے کی خرابیاں اور برائیاں اپنی انتہاء کو پہنچی ہوئی تھیں، اس وقت اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سوچتے کہ اتنا بڑا معاشرہ اُلٹی سمت کی طرف جارہا ہے میں تنہا کیا کرسکوں گا، اور یہ سوچ کر آپ ہمت ہار کر بیٹھ جاتے تو آج ہم اور آپ یہاں پر مسلمان بیٹھے ہوئے نہ ہوتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کی مخالفتوں کے سیلاب کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک راہ ڈالی، نیا راستہ نکالا، اور اس راستے پر گامزن ہوئے۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس راستے میں قربانیاں بھی دینی پڑیں، آپ کو پریشانیاں بھی پیش آئیں، مشکلات بھی سامنے آئیں، لیکن آپ نے ان سب کو گوارا کیا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ آج دنیا کی ایک تہائی آبادی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نام لیوا اور اُن کی غلام ہے۔ لیکن اگر آپ یہ سوچ کر بیٹھ جاتے کہ جب تک معاشرہ نہیں بدلے گا، اس وقت تک تنہا میں کیا کرسکتا ہوں تو یہ صورتِ حال نہ ہوتی۔

ہر شخص اپنے اندر تبدیلی لائے

اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کی ذمہ داری اس کے اپنے اُوپر ڈالی ہے۔ لہٰذا اس بات کو دیکھے بغیر کہ دوسرے لوگ کیا کررہے ہیں، ہر انسان پر فرض ہے کہ وہ اپنے طرزِ عمل کو درست کرے، اور کم از کم اس بات کی طلب ہمارے دِلوں میں پیدا ہو جائے کہ اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں معیشت کے میدان میں اور تجارت وصنعت کے میدان میں کن احکام کا پابند کیا ہے؟ ان احکام پر ہم کس طرح عمل کرسکتے ہیں۔ اس کی معلومات حاصل کرکے اس پر عمل کرنے کا جذبہ اور عزم پیدا ہو جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ مجلس انشاء اللہ بڑی مبارک اور مفید ہے۔ ورنہ نشستن و گفتن و برخاستن والی مجلسیں تو بہت ہوتی رہتی ہیں۔

معاشرے کی اصلاح فرد سے ہوتی ہے

کسی معاشرے کی اصلاح افراد سے ہوتی ہے، یہ سوچنا کہ چونکہ سب یہ کررہے ہیں تو میں

اکیلا کر کے کیا کروں گا، یہ شیطان کا دوسرا دھوکہ ہے۔ دوسرے خواہ کچھ کر رہے ہیں، لا یضرکم من ضل اذا اهتديتم۔ اپنے طور پر اپنا معاملہ اللہ تعالیٰ سے درست کرلو اور جو اخلاق نبی کریم ﷺ نے بیان فرمائے ہیں ان کے اُوپر عمل کرلو تو اللہ تعالیٰ کی سنت یہ ہے کہ جب ایک چراغ جلتا ہے تو اس ایک سے دوسرا چراغ جلتا ہے اور جلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے یہ جذبہ اور یہ تصور اور یہ خیال اور یہ عزم ہمارے دِلوں کے اندر پیدا فرمادے جو اس وقت کی بڑی اہم ضرورت ہے، اور اللہ تعالیٰ ہماری دنیا و آخرت دونوں سنوار دے۔ اور ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

❁❁❁

(۱) انعام الباری ۶/۱۳۱۔

﴿صاحب تصنیف﴾

نام: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی ابن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
(مفتی اعظم پاکستان، بانی جامعہ دارالعلوم کراچی)۔

ولادت: ۵ شوال المکرم ۱۳۶۲ھ (اکتوبر 1943ء)

تعلیم: ۱۔ تکمیل درسِ نظامی جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۳۷۹ھ (1960ء)
۲۔ فاضل عربی پنجاب بورڈ (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1958ء)
۳۔ بی۔اے کراچی یونیورسٹی۔ (1964ء)
۴۔ ایل۔ایل۔بی کراچی یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1967ء)
۵۔ ایم۔اے عربی پنجاب یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1970ء)

تدریس: ☆ شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی (۴۹ سال سے زائد عرصہ سے جامعہ دارالعلوم کراچی میں حدیث وفقہ کے علاوہ مختلف اسلامی علوم کی تدریس)

صحافت: ۱۔ نگران شعبہ تصنیف وتالیف۔ جامعہ دارالعلوم کراچی
۲۔ مدیراعلیٰ۔ ماہنامہ ''البلاغ'' (1967ء) سے تاحال
۳۔ مدیراعلیٰ۔ ماہنامہ ''البلاغ انٹرنیشنل'' انگریزی (1989ء) سے تاحال

مناصب: ۱۔ نائب صدر جامعہ دارالعلوم کراچی (1976ء) سے تاحال
۲۔ چیئرمین '' انٹرنیشنل شریعہ سٹینڈرڈز کونسل (International Shariah Standards Council) (ذیلی ادارہ)۔
''اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فنانشل انسٹی ٹیوشنز''
(Accounting & auditing Organization For Islamic Financial Institutions).
۳۔ مستقل ممبر ''انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی''۔ جدہ (ذیلی ادارہ۔O.I.C)
۴۔ ممبر ''اسلامک فقہ اکیڈمی آف رابطہ عالم اسلامی'' (مکہ مکرمہ)
۵۔ چیئرمین مرکز الاقتصاد الاسلامی (centre for Islamic Economics) 1991ء سے تاحال۔

۶۔ جج شریعت اپیلٹ بینچ (سپریم کورٹ آف پاکستان) (1982 تا مئی 2002)

۷۔ جج ''فیڈرل شریعت کورٹ آف پاکستان'' (1980ء تا 1982ء)

۸۔ ممبر آف سنڈیکیٹ کراچی یونیورسٹی (1985ء تا 1988ء)

۹۔ ممبر ''بورڈ آف گورنرز، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی۔ اسلام آباد''(1985ء تا 1989ء)

۱۰۔ ممبر ''انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اکنامکس''(1985ء تا 1988ء)

۱۱۔ ممبر ''اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان'' (1977ء تا 1981ء)

۱۲۔ ممبر ''بورڈ آف ٹرسٹیز انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد۔(2004ء تا 2007ء)

۱۳۔ ممبر ''کمیشن فور اسلامائیزیشن آف اکنامی پاکستان''۔

تصانیف

مولانا جسٹس (ر) مفتی محمد تقی عثمانی

﴿اُردو﴾

☆ **اسلام اور جدید معاشی مسائل** (کامل سیٹ ۸ جلد)

☆ تجارت کے فضائل و مسائل (جلد اوّل) ☆ خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں (جلد دوم)

☆ خرید و فروخت کے جدید طریقے اوران کے احکام (جلد سوم) ☆ مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اوران کے احکام (جلد چہارم)

☆ اسلامی بنکاری اور دورِ حاضر میں اس کی عملی شکل (جلد پنجم) ☆ سود اور اس کا متبادل (جلد ششم)

☆ اسلام کا معاشی نظام (جلد ہفتم) ☆ اراضی کا اسلامی نظام (جلد ہشتم)

☆ اسلام اور جدید معیشت و تجارت ☆ حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق ☆ حضور ﷺ نے فرمایا (انتخاب حدیث)

☆ حکیم الامت کے سیاسی افکار ☆ تقلید کی شرعی حیثیت ☆ جہانِ دیدہ (بیس ملکوں کا سفرنامہ)

☆ اندلس میں چند روز ☆ اسلام اور سیاستِ حاضرہ ☆ اسلام اور جدت پسندی

☆ اصلاحِ معاشرہ ☆ اصلاحی خطبات (کامل سیٹ) ☆ اصلاحی مواعظ (کامل سیٹ)

☆ اصلاحی مجالس (کامل سیٹ) ☆ احکام اعتکاف ☆ اکابرِ دیوبند کیا تھے؟

☆ آسان نیکیاں ☆ بائبل سے قرآن تک (۳ جلدیں) ☆ بائبل کیا ہے؟

☆ پُرنور دعائیں ☆ تراشے ☆ درسِ ترمذی (۳ جلد)

☆ دنیا مرے آگے (سفرنامہ) ☆ دینی مدارس کا نصاب و نظام ☆ ذکر و فکر

☆ ضبطِ ولادت ☆ عیسائیت کیا ہے؟ ☆ علومُ القرآن

☆ عدالتی فیصلے (کامل سیٹ) ☆ فردکی اصلاح ☆ فقہی مقالات (کامل سیٹ)

☆ مآثرِ حضرت عارفیؒ ☆ میرے والد میرے شیخؒ ☆ ملکیت زمین اور اس کی تحدید

☆ نشری تقریریں ☆ نقوشِ رفتگاں ☆ نفاذِ شریعت اور اس کے مسائل

☆ نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے ☆ ہمارے عائلی مسائل ☆ ہمارا معاشی نظام

☆ ہمارا تعلیمی نظام ☆ اسلامی بنکاری ☆ ذکر و فکر

☆ حجیت حدیث

﴿عربی﴾

☆ **تكمله فتح الملهم** (شرح صحیح مسلم ۶ جلد عربی) ☆ **ماهی النصرانیه ؟** (عربی)

☆ **نظرة عابرة حول التعليم الاسلامی** (عربی) ☆ **احكام الذبائح** (عربی)

☆ **بحوث فی قضایا فقهیه معاصره** (عربی)

☆English☆

- ☆ TheNoble Qur'an (2 Vols)
- ☆ An Introduction to Islamic Finance
- ☆ The Historic Judgment on Interest
- ☆ The Rules of Etikaf
- ☆ The Language of the Friday Khutbah
- ☆ Discourses on the Islamic Way of Life
- ☆ Easy Good Deeds
- ☆ Sayings of Muhammad ﷺ
- ☆ The Legal Status of Following a Madhab
- ☆ Spritual Discourses
- ☆ Islamic Months
- ☆ Perform Salah Correctly
- ☆ Radiant Prayers
- ☆ Quranic Science
- ☆ Islam and Modernism
- ☆ What is Christianity
- ☆ The Authority of Sunnah
- ☆ Contemporary Fatawa

اِسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد دوم

خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں

۲

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا مُحمّد تقی عثمانی دامت برکاتہم

اِدارۂ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد دوم

خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد دوم

خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب
دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

اِدارۂ اسلامیات
پبلشرز، بکسیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۷۳۲۴۴۸۵-۴۲-۹۲

★ ۱۹۰ انارکلی، لاہور، پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد دوم

خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ —— جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۳۳۱۲ فیکس ۷۳۴۴۷۸۵-۴۲-۹۲+

۱۹۰- انارکلی، لاہور - پاکستان .... فون ۷۲۲۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵

موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی - پاکستان ...... فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۴

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

عقد بیع میں شرائط اور انکی تفصیل

حدثنا عبداللّٰہ بن یوسف:اَخبرمالك، عن هشام بن عروة عن ابیه، عن عائشةؓ قالت: جاء تنی بریرة فقالت:کاتبت اَهلی علی تسع اواق، فی کل عام اوقیة، فاعینینی فقالت: اِن اَحب اهلك اَن اعدهالهم ایکون ولاؤك لی فعلت فذهبت بریرة اِلی اَهلها، فقالت لهم فابواذلك علیها۔ فجاء ت من عندهم ورسول اللّٰہﷺ جالس، فقالت: اِنی عرضت ذالك علیهم فاَبوا اِلااَن یکون الولاء لهم فسمع النبیﷺ فاَخبرت عائشةؓ النبیﷺ فقال:"خذیها و اشتر طی لهم الولاء فاِنما الولاء لمن اَعتق"ففعلت عائشة۔ ثم قام رسول اللّٰہ ﷺ فی الناس فحمد اللّٰہ واَثنی علیه، ثم قال:"اَمابعد، مابال رجال یشرطون الیست فی کتاب اللّٰہ؟ ماکان من شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فهو باطل واَن کان شرط مائة شرط، فضاء اللّٰہ اَحق، وشرط اللّٰہ اَوثق، و اِنما الولاء لمن اَعتق"۔ (۱)

حدثنا عبداللّٰہ بن یوسف: اَخبر نامالك عن نافع، عن عبداللّٰہ بن عمرؓ: اَن عائشة اُم المومنین اُرادت اَن تشری جاریة فتعتقها فقال اَهلها: نبیعکها علی اَن ولاء هالنا۔ فذکرت ذلك لرسول اللّٰہﷺ فقال:"لایمنعك ذلك، فاِنما الولاء لمن اَعتق"۔ (۲)

حضرت عائشہ صدیقہ ؓ فرماتی ہیں کہ میرے پاس حضرت بریرہ ؓ آئیں یہ اس وقت کنیز تھیں یعنی باندی تھیں اور آ کر کہا کہ کاتبت اَھلی علی تسع اَواق، فی کل عام اوقیة، میں نے اپنے آقاؤں سے مکاتبت کا معاملہ کیا ہے اور بدل کتابت نو (۹) اوقیہ چاندی مقرر کیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کروں گی اور جب یہ نو اوقیہ مکمل ہو جائیں گی تو وہ مجھے آزاد کر دیں گے۔ فاَعینینی، لہٰذا آپ میری مدد کریں تا کہ میں نو اوقیہ چاندی ان کو ادا کر دوں۔ فقلت حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ اِن اَحب اَھلك اَن اَعدھالھم ویکون ولاؤك لی فعلت، اگر تمہارا آقا چاہے تو میں بھی ان کو نو اوقیہ چاندی گن کر دے دوں اور تمہاری ولاء مجھے ملے۔ گویا ان سے بریرہؓ کو خرید کر پھر آزاد کروں اور آزاد کرنے کے بعد اس کی ولاء مجھے ملے۔

---

(۱) فی صحیح البخاری کتاب البیوع باب اذاشترط فی لبیع شروطا لاتحل رقم۲۱٦۸

(۲) وفی صحیح المسلم، کتاب العتق، رقم۲۷٦۱، ۲۷٦۲، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللّٰہ، رقم ۱۱۷۷، وسنن ابی داؤد، کتاب العتق، رقم ۳٤۲۸، وموطأمالك، کتاب العتق والولاء، رقم ۱۲۷۵، رقم ۲۱٦۹۔

ولاء عتاق

''ولاء'' مرنے کے بعد میت کی وراثت کو کہتے ہیں، اور یہ وراثت مولی معتق کو ملتی ہے جس کو مولی العتاقہ یا ولاء عتاقہ کہتے ہیں۔ اور یہ مولی العتاقہ ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے یعنی اگر مرنے والے غلام کے نہ ذوی الفروض موجود ہوں نہ عصبات موجود ہوں تو اس صورت میں میراث مولی العتاقہ کو ملتی ہے یہ آخر العصبات ہوتا ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے۔

بخلاف ولاء المولی کے کہ وہ ذوی الارحام کے بعد آتی ہے، مولی الموالات کو میراث اس وقت ملتی ہے۔ جب نہ میت کی ذوی الفروض ہوں نہ عصبات ہوں اور نہ ذوی الارحام ہوں تو پھر مولی العتاقہ میراث کا حقدار ہوتا ہے اور آخر العصبات سمجھا جاتا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر تمہاری ولاء مجھے ملے تو میں ابھی پیسے ادا کر کے تمہیں آزاد کرادوں۔ فذهب بريرة إلى أهلها، فقالت لهم حضرت بریرہؓ اپنے آقاؤں کے پاس گئی اور جا کر ان سے وہی بات کہی جو حضرت عائشہؓ کہہ رہی تھیں قالوا اذالك عليها انہوں نے انکار کیا، یعنی یہ کہا کہ ولاء تو ہر حالت میں ہم ہی لیں گے چاہے وہ پیسے ادا کریں یا کوئی اور کرے فجائت من عندهم ورسول الله صلی اللہ علیہ وسلم جالس۔ حضرت بریرہؓ ان کے پاس سے ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔ فقالت انى عرضت عليهم فابوا آکر عرض کیا کہ میں نے انہیں یہ پیشکش کی تھی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابھی پیسے دینے کو تیار ہیں بشرطیکہ ولاء ان کو ملے لیکن انہوں نے انکار کیا اور یہی شرط لگائی کہ ولاء ان کو ملے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی اور حضرت عائشہؓ نے پوری تفصیل بتائی۔

فقال: خذيها و اشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ٹھیک ہے تم خرید لو اور ولاء کی شرط لگانے سے وہ ولاء کے حقدار نہیں ہوں گے یعنی اگر تم بیع کے اندر یہ شرط لگالو کہ ولاء بائع کو ملے گی اس شرط کے لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ شرعی حکم اپنی جگہ پر برقرار رہے گا کہ ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کریگا چونکہ بعد میں تم آزاد کروگی تو اس کے نتیجے میں ولاء خود بخود تمہاری طرف آجائے گی اور ان کی طرف سے جو شرط لگائی جائے گی کہ ولاء ان کو ملے گی وہ شرط باطل ہو جائے گی۔

ففعلت عائشة۔ حضرت عائشہؓ نے ایسا ہی کیا کہ بیع میں تو یہ شرط لگائی کہ ولاء بائع کو ملے گی لیکن بعد میں حضرت بریرہؓ کو آزاد کر دیا۔

ثم قام رسول اللہ ﷺ فی الناس فحمد اللہ و أثنی علیہ ثم قال أما بعد۔

آپ ﷺ لوگوں کے درمیان کھڑے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء فرمائی اور فرمایا "أما بعد مابال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل وإن کان مائة شرط۔ کہ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ بیع میں ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں جو شرط اللہ کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہے، چاہے وہ سو شرطیں لگالیں قضاء اللہ أحق، وشرط اللہ أوثق وإنما الولاء لمن أعتق، اللہ کا فیصلہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی کی جائے اور اللہ کی لگائی ہوئی شرط زیادہ اوثق ہے اور ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کرے

امام بخاریؒ نے اسی حدیث پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب إذا اشترط فی البیع شروطاً لاتحل کہ اگر بیع کے اندر کوئی آدمی ایسی شرط لگالے جو حلال نہیں ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو

یہاں ایک بڑا مسئلہ فقہیہ زیر بحث آتا ہے کہ اگر بیع کے اندر کوئی ایسی شرط لگالی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کا کیا حکم ہے؟

اس میں تین مذاہب مشہور ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ کہ اگر کوئی شخص بیع کے اندر ایسی شرط لگائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور اس میں احد العاقدین یا معقود علیہ کا نفع ہو تو ایسی شرط لگانے سے شرط بھی فاسد ہو جاتی ہے اور بیع بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

علامہ ابن شبرمہؒ کا مسلک

دوسری طرف علامہ ابن شبرمہؒ جو کوفہ کے قاضی تھے اور کوفہ ہی کے فقیہ ہیں انکا کہنا یہ ہے کہ شرط لگانا بھی درست ہے۔ اور بیع بھی درست ہے اور ایسی شرط لگانے سے بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

امام ابن ابی لیلیٰ کا مسلک

تیسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰؒ کا ہے کہ اگر بیع میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد

کے خلاف ہو تو وہ شرط فاسد ہو جائے گی اور بیع فاسد نہیں ہوگی، بیع درست ہوگی، وہ شرط باطل ہو گئی اب اس کی پابندی لازم نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جو خود امام ابوحنیفہؒ نے روایت کی ہے اور ترمذی میں بھی آئی ہے کہ "نھیٰ رسول اللّٰہ ﷺ عن بیع و شرط۔"

علامہ ابن شبرمہؒ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ کہتے ہیں کہ شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے، ان کا استدلال حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اونٹ کی خریداری کے واقعہ سے ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس ﷺ کو اونٹ فروخت کیا اور یہ شرط لگائی کہ میں مدینہ منورہ تک سواری کروں گا، چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کر کے آئے معلوم ہوا کہ بیع بھی صحیح ہے اور شرط بھی صحیح ہے۔

امام ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

امام ابن ابی لیلیٰ کا استدلال حضرت بریرہؓ کے واقعہ سے ہے کہ حضرت بریرہؓ کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم ولاء کی شرط ان کے لئے لگالو، لیکن شرط لگانے سے کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا بعد میں ولاء آزاد کرنے والے کو ہی ملے گی۔ تو یہاں آپ ﷺ نے بیع کو درست قرار دیا اور شرط کو فاسد قرار دیا۔

"یا سبحان اللّٰہ! ثلاثۃ من فقھاء العراق اختلفو اعلی مسئلۃ و احدۃ"

امام حاکمؒ نے "معرفت علوم حدیث" میں اور ابن حزم نے "محلی" میں روایت نقل کی ہے کہ ایک صاحب جن کا نام عبدالوارث بن سعید تھا وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے مسئلہ پوچھا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط لگالی جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟(۱)

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ البیع باطل و الشرط باطل

پھر میری ملاقات ابن شبرمہؒ سے ہوئی ان سے میں کہا کہ اگر بیع میں شرط لگائی جائے تو اس کا

(۱) معرفۃ علوم حدیث ج۱، ص۱۲۸ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۳۹۷ھ، ومحلی ۴۱۶/۸

کیا حکم ہے؟

ابن شبرمہؒ نے کہا البیع جائز و الشرط جائز۔

پھر میری ملاقات ابن ابی لیلیٰ سے ہوئی ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ البیع جائز و الشرط باطل۔

پھر دوبارہ میں امام ابوحنیفہؒ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ حضرت آپ نے فرمایا تھا کہا البیع باطل و الشرط باطل، لیکن ابن شبرمہؒ یہ کہتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ یہ کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ماأدری ماقالا و قد حدثنی عمر و بن شعیب عن أبیه عن جده "أن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم نهی عن بیع و شرط"۔

ان دونوں نے کیا بات کہی ہے وہ جانیں، مجھے معلوم نہیں، لیکن مجھے یہ حدیث عمرو بن شعیب نے سنائی ہے۔

پھر ابن شبرمہؒ کے پاس گیا اور ان سے کہا، حضرت آپ فرماتے ہیں کہ البیع جائز و الشرط جائز، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ یہ کہتے ہیں۔ تو ابن شبرمہؒ نے کہا ماأدری ماقالا قد حدثنی مسعر بن کدام عن محارب بن دثار عن جابر بن عبداللّٰه "قال: بعت من النبی ﷺ ناقة، فاشترط لی حملانها إلی المدینة، البیع جائز و الشرط جائز"۔

مجھے نہیں معلوم کی انہوں نے کیا کہا لیکن مجھے یہ حدیث اس طرح پہنچی ہے کہ انہوں نے اونٹ بیچا تھا۔ اور اس کی سواری کی شرط لگالی تھی تو آپ ﷺ نے اسکو جائز قرار دیا تھا۔

پھر میں ابن ابی لیلیٰ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ آپ نے یہ فرمایا تھا اور امام ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں۔ اور ابن شبرمہؒ یہ کہتے ہیں۔ تو انہوں نے کہا کہ ماأدری ماقالا، حدثنی هشام بن عروة عن أبیه عن عائشة، قالت :"أمر نی رسول اللّٰه ﷺ :أن اشتری بریرة فأعتقیها، البیع جائز و الشرط باطل"۔

انہوں نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سنا دی تو اس طرح ان تینوں کے مذاہب بھی جمع ہیں اور تینوں کا استدلال بھی مذکور ہے۔(۱)

---

(۱) هذا خلاصة ماذکرها الشیخ القاضی محمد تقی العثمانی حفظه اللّٰه فی "تکملة فتح الملهم ج۱، ص ۶۳۲ والعینی فی "العمدة" ج:۸ ص۴۷۱، واعلاء السنن ج:۱۴، ص۱۴۶۔ ۱۵۴۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ کے مذہب میں فرق

اور جو مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے تقریباً وہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط متعارف ہونے کی صورت میں شرط جائز ہوجاتی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ شرط متعارف ہوگئی ہو تب بھی جائز نہیں ہوتی، تو شرائط کی تین قسمیں ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں ہیں:

مقتضائے عقد کے مطابق شرط جائز ہے

پہلی قسم میں ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو وہ جائز ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بیع کے اندر یہ کہے کہ میں تم سے اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے مبیع فوراً حوالہ کردو، تو یہ شرط مقتضائے عقد کے عین مطابق ہے۔

ملائم عقد کے مطابق شرط لگانا بھی جائز ہے

دوسری قسم میں اگر کوئی شرط ملائم عقد، ہو یعنی اگرچہ مقتضائے عقد کے اندر براہ راست داخل نہیں لیکن عقد کے مناسب ہے، مثال کے طور پر کوئی شخص بیع موجل میں یہ کہے کہ میں تمہارے ساتھ بیع موجل کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم مجھے کوئی کفیل لاکر دو کہ تم پیسے وقت پر ادا کرو گے، تو یہ شرط ملائم عقد ہے، یا کوئی یہ کہے کہ اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے کوئی چیز رہن کے طور پر دو کہ اگر تو نے وقت پر پیسے ادا نہیں کئے تو میں اس رہن سے وصول کرلوں۔ یہ شرط بھی ملائم عقد ہے اور جائز ہے۔

متعارف شرط لگانا جائز ہے

تیسری قسم شرط کی وہ ہے جو اگرچہ مقتضائے عقد کے اندر داخل نہیں اور بظاہر ملائم عقد بھی نہیں لیکن متعارف ہوگئی یعنی یہ بات تجار کے اندر معروف ہوگئی کہ اس بیع کے ساتھ شرط لگائی جاسکتی ہے۔ مثلاً فقہاء کرام نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ کوئی شخص کسی سے اس شرط کے ساتھ جوتا خرید لے کہ بائع اس کے اندر تلوا لگا دے، اب یہ شرط ہے اور مقتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن یہ شرط جائز ہے، اس واسطے کہ متعارف ہوگئی ہے۔ تو شافعیہ، حنفیہ کے ساتھ اور تمام مسائل میں متفق ہیں صرف شرط کے

متعارف ہونے کی صورت میں حنفیہ جو کہتے ہیں کہ شرط جائز ہو جاتی ہے اس میں اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک خواہ شرط متعارف ہوگئی ہو تب بھی جائز نہیں ہوتی۔(۱)

امام مالکؒ کی دقیق تفصیل

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ دقیق تفصیلات تمام مذاہب میں امام مالکؒ کے ہاں ہیں۔ وہ کہتے ہیں، کہ دو قسم کی شرطیں ناجائز ہیں، ایک وہ جو مناقض عقد ہوں محض مقتضائے عقد کے خلاف ہونا کافی نہیں بلکہ مناقض مقتضائے عقد ہو تو وہ شرط ناجائز ہے۔

مناقض مقتضائے عقد سے کیا مراد ہے؟

پہلی صورت مناقض مقتضائے عقد کا معنی یہ ہے کہ عقد کا تقاضا تو مثلاً یہ تھا کہ مشتری کو مبیع میں تصرف کا حق حاصل ہو جائے لیکن کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ میں اس شرط پر یہ بیچتا ہوں کہ تم مجھ سے اس کا قبضہ کبھی نہیں لوگے، یہ شرط مناقض مقتضائے عقد ہے، کیونکہ اس بیع کا تقاضا یہ تھا کہ وہ چیز مشتری کے پاس جائے، لیکن وہ شرط لگا رہا ہے کہ تم مجھ سے کبھی قبضہ نہیں لوگے۔ یہ شرط مناقض قض عقد ہے اور جب کوئی شرط مناقض عقد ہو تو وہ شرط بھی باطل ہو جاتی ہے اور بیع کو بھی باطل کر دیتی ہے۔

دوسری صورت جس کو فقہاء مالکیہ شرط مخل بالثمن سے تعبیر کرتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط کے لگانے کے نتیجے میں ثمن مجہول ہو جائے گا جیسے بیع بالوفاء میں ہوتا ہے۔ مثلاً میں مکان فروخت کر رہا ہوں اس شرط پر کہ جب کبھی میں یہ قیمت لا کر دوں تم اس کو واپس مجھے فروخت کرو گے اس کو حنفیہ بیع بالوفاء اور مالکیہ بیع الثنیا کہتے ہیں، یہ بیع ناجائز ہے، اس لئے عقد کے اندر یہ شرط لگائی ہے کہ جب بھی میں پیسے واپس لاؤں گا تو تمہیں یہ مکان مجھے واپس کرنا ہوگا، مکان کی بیع کر لی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے جو مکان بیچا تھا اس کی ثمن مجہول ہوگئی کیونکہ اس ثمن کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ جب بھی میں مکان واپس لاؤں گا تمہیں مکان دینا ہوگا۔

اب ہوسکتا ہے کہ اس مکان کی قیمت بڑھ گئی ہو، اس واسطے مکان کے واپس کرنے کے نتیجے میں ثمن جو مجہول ہو رہی ہے اس کو شرط مخل بالثمن کہتے ہیں اور اس صورت میں جب کہ شرط مخل بالثمن ہو تو مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع جائز ہو جاتی ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، جیسے بیع بالوفاء میں کوئی شخص یہ کہے کہ میں مکان اس شرط پر بیچتا ہوں کہ جب بھی میں پیسے لاؤں گا تو اس کو واپس مجھے فروخت کر دینا،

(۱) کذافی تکملہ فتح الملہم ۱/۶۲۸۔ ۶۳۰

اب اس صورت میں بیع تو درست ہو گئی ہے لیکن آگے جو شرط لگائی ہے کہ پیسے لاؤں گا تو تمہیں واپس کرنا ہوگا یہ شرط باطل ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی ایسی شرط لگائی کہ جو نہ تو مناقض عقد ہے نہ مخل بالثمن ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے، جیسے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں یہ گھوڑا تم سے خریدتا ہوں اور بائع کہتا ہے کہ میں یہ گھوڑا تم پر فروخت کرتا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ میں ایک مہینہ تک اس پر سواری کروں گا، تو یہ نہ مناقض عقد ہے اور نہ مخل بالثمن ہے، لہٰذا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرط بھی جائز ہے اور یہ بیع بھی جائز ہے۔

امام مالکؒ نے یہ تفصیل کر دی کہ مناقض عقد ہو تو البیع باطل و الشرط باطل، مخل بالثمن ہو تو البیع جائز و الشرط باطل ، اور دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو البیع جائز و الشرط جائز۔ (۱)

امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع میں اگر ایک ایسی شرط لگائی جائے جو مناقض عقد نہ ہو چاہے مقتضائے عقد کے خلاف ہو، تو ایک شرط لگانا جائز ہے۔ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے، جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم مجھے سی کر دو گے۔

لیکن اگر دو شرطیں لگا دیں تو پھر ناجائز ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ میں یہ کپڑا تم سے اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تمہارے ذمہ اس کا سینا بھی ہوگا اور اس کا دھونا بھی ہوگا، تو یہ شرطیں لگانا بھی ناجائز ہیں اور بیع بھی باطل ہے۔ تو دو شرطیں لگانا امام احمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور ایک شرط کی صورت میں وہی تفصیل ہے جو مالکیہ کے ہاں ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کا استدلال

ان کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے جو خود امام احمد بن حنبلؒ نے بھی روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے بیع میں دو شرطیں لگانے سے منع فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دو شرطیں لگانا ناجائز ہے اور اگر ایک شرط لگائے تو یہ جائز ہے۔

---

(۱) كذا في تكملة فتح الملهم ۱/ ۶۳۱

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں یہ انہوں نے خود بھی روایت کی ہے کہ "نهی رسول اللهﷺ عن بیع و شرط"

اس میں شرط کا صیغہ مفرد ہے، تثنیہ نہیں ہے اور جس روایت میں شرطان فی بیع تثنیہ آیا ہے۔اس کی توجیہ حنیفہ یوں کرتے ہیں کہ ایک شرط تو بیع کے اندر داخل ہوتی ہی ہے جو مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں چلی جائے گی، یہ شرط بیع کے اندر پہلے سے ہی ہوتی ہے تو جس روایت میں شرطان فی بیع آیا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ ایک شرط جو پہلے سے عقد کے اندر موجود ہے اور دوسری شرط وہ ہے جو اپنی طرف سے لگا دی جائے، اس طرح شرطان فی بیع ہوئیں۔

امام ابن شبرمہؒ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان سے اونٹ خریدا اور ساتھ شرط لگائی کہ جابرؓ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کریں گے، ابن شبرمہؒ نے استدلال کیا کہ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب

جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ تک جو سواری کی تھی وہ عقد بیع میں شرط نہیں تھی بلکہ بیع ہوئی تھی بعد میں اپنے کرم سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو اجازت دی تھی کہ جاؤ مدینہ منورہ تک اسی پر سواری کرنا، صلب عقد میں شرط نہیں لگائی۔

اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے، بعض طرق میں ایسے الفاظ ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عقد بیع میں شرط لگائی گئی تھی جیسے و اشترط ظهره الی المدينة و اشترط حملانها إلى المدينة۔

اس میں شرط لگانے کے الفاظ ہیں، لیکن بہت سی روایات ہیں جن میں شرط کے الفاظ نہیں ہیں۔امام بخاریؒ نے یہ حدیث کتاب الشروط میں بیان کی ہے، وہاں مختلف روایتیں بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ الاشتراط اکثر و اصح عندی یعنی وہ روایتیں جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے وہ

زیادہ کثرت سے ہیں اور زیادہ صحیح ہیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی تحقیق

لیکن ہمارے شیخ حضرت علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے ''اعلاء السنن'' میں امام بخاریؒ کے اس قول کی تردید کی ہے۔ اور ایک ایک روایت پر الگ الگ بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ عدم اشتراط والی روایات اکثر اور اصح ہیں۔ اور اس مؤقف کی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جن روایتوں میں عدم اشتراط مذکور ہے ان میں واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے، جو اشتراط پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتا، اس میں اشتراط کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ (۱)

پہلا جواب

مسند احمد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ اس طرح مروی ہے، کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خرید لیا، اور حضرت جابرؓ نے بیچ دیا تو حضرت جابرؓ اپنے اونٹ سے اتر کر کھڑے ہو گئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ مالك يا جابرؓ اے جابر کیا ہوا؟ کیوں اتر گئے؟ تو انہوں نے کہا جملك، يا رسول الله۔ اب تو یہ آپ کا اونٹ ہے۔ لہٰذا مجھے اس پر بیٹھنے کا حق حاصل نہیں ہے قال اركب۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، سوار ہو جاؤ، اور مدینہ منورہ تک اس پر سواری کرو، بعد میں پھر مجھے دینا تو اس میں بالکل صراحت ہے کہ اتر کر کھڑے ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قبضہ دیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ۔ (۲)

اگر پہلے سے عقد میں شرط لگائی ہوتی تو پھر اترنے کا سوال ہی نہیں اور ویسے بھی عقل اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتی کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ شرط لگاتے کہ مجھے مدینہ منورہ تک سواری کرائیں گے، گویا یہ ایک طرح سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بدگمانی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیع کے بعد اونٹ لے لیں گے اور حضرت جابرؓ کو پیدل صحرا کے اندر چھوڑ دیں گے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو بیع میں یہ شرط لگانے کی چنداں حاجت نہیں تھی، اس لئے

(۱) إعلاء السنن، ج:١٤ ص:١٤٨۔

(۲) في مسند احمد، الكتاب باقي مسند المكثرين، الباب مسند جابربن عبدالله، رقم ١٣٦١٠ (واضح رہے کہ اس حدیث میں لفظ "فنزل رسول الله ﷺ إلى البعير" نسخہ کی غلطی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو " تكملة فتح الملهم ج:١، ص:٦٣٤")۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیع تو مطلقاً کی تھی لیکن بعد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دے دی۔ بعض راویوں نے اس کو روایت بالمعنی کرتے ہوئے اشتراط سے تعبیر کر دیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہاں شرط ہی نہیں تھی۔

امام طحاویؒ کی طرف سے جواب

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ بھئی آپ کہاں سے جا کر استدلال کرنے لگے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بیع کی تھی وہ حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں بلکہ وہ تو نوازنے کا ایک بہانہ تھا جس کی صورت بیع کی تھی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو نوازنا اور عطیہ دینا تھا اور اس کا ایک دلچسپ طریقہ یہ اختیار کیا، اونٹ بھی واپس کر دیا، تو حقیقت میں یہ بیع نہیں تھی محض صورتاً بیع تھی، لہٰذا اس میں جو واقعات پیش آئے ان سے حقیقی بیع کے احکام مستنبط نہیں کرنے چاہئیں۔ (۱)

ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

ابن ابی لیلیٰ نے حضرت بریرہؓ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ولاء کی شرط لگائی گئی اور شرط باطل ہوئی لیکن عقد باطل نہ ہوا۔

حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا کا جواب

اس کے جواب میں شراح حدیث اور حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ بھی بڑے حیران وسرگرداں رہے کہ اس کا کیا جواب ہے؟

اور سچی بات یہ ہے کہ اس حدیث کے جتنے جوابات دیئے گئے ہیں، عام طور سے کتابوں میں لکھے گئے ہیں وہ سب پر تکلف جوابات ہیں لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ نے میرے دل میں اس کا ایک جواب ڈالا ہے۔ جس پر کم از کم مجھے اطمینان اور شرح صدر ہے۔

میرا ذاتی رجحان

وہ جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ شرط لگانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، فاسد ہو جاتی

(۱) تکملة فتح الملهم ج ۱: ص ٦٣٥۔

ہے یہ ان شرائط کے بارے میں کہا جاتا ہے جن کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن ہو، اگر ایسی شرط عقد میں لگائی جائے گی جس کا پورا کرنا ممکن ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی شرط لگا دی جائے کہ جس کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن نہ ہو اور اس کے اختیار سے باہر ہو، تو ایسی شرط خود فاسد اور لغو ہو جائے گی، عقد کو فاسد نہیں کرے گی۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب بیچتا ہوں اس شرط پر کہ تم اس کتاب کو لے کر آسمان پر چلے جاؤ، تو آسمان پر جانا متعذر ہے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے ختیار میں نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شرط لغو اور کان لم یکن ہے، گویا بولی ہی نہیں گئی۔ اس لئے وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی، خود لغو ہو جاتی ہے۔

کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ چیز اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم سورج مغرب سے طلوع کر کے دکھاؤ، اب یہ احمقانہ شرط ہے، یہ ایسا ہے گویا کہ بولی ہی نہیں گئی، لہٰذا بیع صحیح ہوگی اور شرط لغو ہو جائے گی۔

اور یہ بات کہ جس کو پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ اسے کر ہی نہ سکے، اس کے کرنے پر قدرت ہی نہ ہو جیسے آسمان پر چڑھ جانا اور سورج کو مغرب سے نکال دینا وغیرہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شرعاً ممنوع ہوگا، اگر شرعاً ممنوع ہو تو اس کا پورا کرنا بھی انسان کے اختیار نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تمہارے بیٹے مرنے کے بعد اس کے وارث نہیں ہوں گے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے کہ وراثت کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کسی کو محروم کرنا یا وارث بنانا یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہٰذا یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ اور بیع جائز ہو جائے گی۔

اب ولاء کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ شریعت نے اصول بنایا ہے۔ الولاء لمن أعتق" اگر کوئی شخص یہ کہے کہ غیر معتق کو ولاء ملے گی تو یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں، اس لئے یہ شرط لغو ہو جائے گی اور بیع صحیح ہو جائے گی، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ "من اشترط ما کان من شرط لیس بکتاب اللہ فھو باطل" جو شرط کتاب اللہ کے مطابق نہ ہو، یعنی کتاب اللہ کی رو سے اور حکم ہو اور آپ اس کے برخلاف کوئی اور حکم لگا کر شرط لگا رہے ہیں تو وہ باطل ہے، اسی لئے امام بخاریؒ نے بھی ترجمۃ الباب قائم کیا کہ "باب إذا اشترط فی البیع شروط الا تحل" ایسی شرطیں جو شرعاً معتبر نہیں، ان کے لگانے سے شرط فاسد ہوتی ہے بیع فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ شرطیں جن

کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں ہے۔ اگر وہ لگائی جائیں گی تو ان سے بیع فاسد ہوگی اور شرط بھی فاسد ہوگی۔

اور اگر بیع بشرط کی حرمت کی حکمت پر نظر کی جائے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، کیونکہ جب بیع کے ساتھ کوئی شرط لگائی جاتی ہے تو اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ثمن تو بیع کے مقابلہ میں ہوگئی اور شرط میں احد المتعاقدین کی منفعت ہے اور یہ شرط، منفعت بغیر مقابل کے ہوگئی، یہ زیادت بغیر عوض کے ہوگئی، لہٰذا یہ ربا کے حکم میں ہے۔ اب یہ منفعت بدون مقابل عوض اس وقت ہوگی جب وہ منفعت قابل حصول ہو، اگر منفعت قابل حصول ہی نہیں ہے تو اس کو زیادت بدون المقابل کہنا ہی صحیح نہیں ہوگا۔ اس واسطے وہ بیع، وہ شرط لغو ہو جائے گی۔

حدیث کی صحیح توجیہ

یہ تفصیل ذرا وضاحت کے ساتھ اس لئے عرض کر دی کہ ہمارے زمانے میں بیوع کے ساتھ مختلف شرائط لگانے کا بہت کثرت سے رواج ہوگیا ہے۔ تو حنیفہ کے ہاں ایک گنجائش وہ ہے جو پہلے ذکر کی کہ شرائط متعارف ہوں تو اس کے لگانے سے نہ بیع فاسد ہوتی ہے اور نہ شرط فاسد ہوتی ہے، اس بنیاد پر بہت سے معاملات کا حکم نکل سکتا ہے۔(۱)

خیار شرط اور خیار مجلس

حدثنا صدقة: أخبرنا عبدالوهاب قال:سمعت يحيى بن سعيد قال: نافعا عن ابن عمرؓ، عن النبی ﷺ قال: "إن المتبا يعين بالخيار فی بيعهما مالم يتفرقا، أويكون البيع خيارا"۔ وقال نافع: وكان عمر إذا اشترى شيئا يعجبه فارق صاحبه۔ (۲)

حدثنا حفص بن عمرؓ: حدثنا همام، عن قتاده، عن أبی الخليل، عن عبداللّٰه بن الحارث، عن حكيم بن حزامؓ عن النبی ﷺقال: "البيعان بالخيار مالم يفترقا"

---

(۱) انعام الباری ۳۰۶/۶ تا ۳۱۸

(۲) فی صحيح البخاری كتاب البيوع باب كم يجوز الخيار؟رقم ۲۱۰۷ و فی صحيح المسلم، كتاب البيوع، رقم۲۸۲۱، وسنن الترمذی، كتاب البيوع عن رسول اللّٰه۔ رقم۱۱۶۶، وسنن النسائی، كتاب البيوع، رقم۴۳۸۹، وسنن أبی داؤد، كتاب البيوع، رقم ۲۹۹۶، ومسند احمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة رقم۳۷۰، وموطأ مالك، كتاب البيوع، رقم ۱۱۷۷

وزاد احمد :حدثنا بهز قال: قال همام :فذكرت ذلك لأبي التياح فقال: كنت مع أبي الخليل لما حدثنا عبدالله بن الحارث هذا الحديث۔ (۱)

خیار دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک خیار مجلس اور دوسرا خیار شرط، امام بخاریؒ نے دونوں کو آگے پیچھے ذکر کیا ہے۔

خیار مجلس

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک خیار مجلس وہ ہوتا ہے اگر ایجاب وقبول ہو گیا ہو لیکن اگر مجلس باقی ہے تو ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے بیع کو ختم کر دے، اس کو خیار مجلس کہتے ہیں۔

خیار شرط

دوسرا خیار شرط ہوتا ہے کہ عقد تو ہو گیا لیکن عقد کے اندر احد المتعاقدین نے یہ شرط لگا دی کہ اگر میں چاہوں تو اتنی مدت کے اندر اس بیع کو فسخ کر دوں، مثلاً یہ کہا کہ بیع تو کر رہا ہوں لیکن مجھے تین دن کے اندر یہ بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اس کو خیار شرط کہتے ہیں

خیار شرط کے بارے میں اختلاف ائمہ

خیار الشرط کی مشروعیت پر سب کا اجماع اور اتفاق ہے، لیکن اس میں کلام ہے کہ یہ خیار کتنے دن تک باری رہ سکتا ہے؟ (۲)

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیار الشرط کی مدت شرعی طور پر مقرر ہے اور وہ تین دن ہے، تین دن سے زیادہ خیار کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔ (۳)

صاحبینؒ اور امام احمدؒ کا مسلک

امام یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، یعنی شرعی اعتبار سے

(۱) في صحيح بخاري ايضاً رقم ۲۱۰۸۔ (۲، ۳) كذافي تكملة فتح الملهم ۱/۳۸۱۔

خیار الشرط کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے بلکہ متعاقدین جس مدت پر بھی اتفاق کرلیں اس مدت کا خیار باقی رہے گا اور عقد جائز ہے، چاہے دو مہینے مقرر کرلیں یا جتنی مدت چاہیں مقرر کرلیں۔(۱)

امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ خیار الشرط مبیعات کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے، اگر کوئی اہمیت والی چیز ہے۔تو اس کے لئے مدت خیار بھی زیادہ ہوگی۔(۲)

چنانچہ انہوں نے مختلف مبیعات کے لئے مختلف مدتیں مقرر فرمائی ہیں، کسی کے لئے تین دن، کسی کے لئے چار دن کسی لئے پانچ دن کسی کے لئے دس دن وغیرہ۔

امام مالکؒ کا فرمانا یہ ہے کہ خیار شرط کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص صاحب خیار ہے وہ سوچنے کا موقع لینا چاہتا ہے کہ میں سوچ بچار کرلوں کہ آیا یہ سودا میرے لئے مناسب رہے گا یا نہیں؟

اسی لئے مالکیہ کی فقہ میں خیار الشرط خیار کو الترّوی کہتے ہیں۔تروّی کے معنی ہیں سوچ و بچار، غور وفکر کرنا، اس اختیار کا مقصد تروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب مقصد سوچ و بچار ہے تو یہ چیز مختلف اشیاء میں مختلف اوقات کا تقاضا کرتی ہے۔

بعض چیزوں کے سوچ و بچار میں تھوڑا وقت لگتا ہے اور بعض چیزوں کی سوچ و بچار میں زیادہ وقت لگ جاتا ہے، لہٰذا تمام مبیعات کیلئے مدت مقرر نہیں کی جاسکتی۔(۳)

صاحبینؒ اور امام احمدؒ بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جتنی مدت چاہو، مقرر کرلو، ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اختیار صاحب الخیار کی سہولت کے لئے مشروع ہو رہا ہے اور فریقین آپس میں متفق ہو جاتے ہیں کہ بھائی تم سوچ لینا، جب یہ فریقین کی سہولت کے لئے مشروع ہوا تو فریقین جس مدت پر بھی متفق ہو جائیں وہ مدت خلاف شرع نہیں سمجھی جائے گی۔

(۲،۱) ثم إن حديث الباب يثبت منه بخيار الشرط، مشروعيته كلمة احماع بين الفقهاء۔ ثم اختلف الجمهور فى مدة الخيار، والمذاهب المعروفة فيها ثلاثة: الأول:أنه يتقيد بثلاثة أيام، فلا يجوز إلى مافوقها، وهو مذهب أبى حنيفةوالشافعى وزفر، كمافى الهداية۔ والثانى:أنه لا يتقيد بمدة، ويجوز مااتفقا عليه من المدة، قلت أو كثرت، وهو مذهب احمد وابن المنذر، وأبى يوسف ومحمد من علمائنا. ..كما فى المغنى لابن قدامة۔ والثالث:مذهب مالكؒ، وهو أن مدة الخيار تختلف باختلاف المبيعات الخ كذاذكره الشيخ العلامة المفتى محمد تقى العثمانى حفظه الله تعالىٰ فى تكملة فتح الملهم، ج:١، ص: ٣٨١، والعينى فى العمدة، ج:٨، ص:٣٤٢

(۳) تكملة فتح الملهم ٣٨١/١

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو مصنف عبدالرزاق میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے بیع کی اور اس میں چار دن کا اختیار لے لیا تو آنحضرت ﷺ نے بیع کو باطل کر دیا اور فرمایا الخیار ثلاثہ ایام کہ خیار تین دن کا ہوتا ہے۔(۱)

لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابان ابن ابی عیاش ہے اور یہ متفق علیہ طور پر ضعیف ہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی بہت سی ایسی حدیثیں روایت کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔اس لئے یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

ان کا دوسرا استدلال سنن دار قطنی اور سنن بیہقی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہے جس میں وہ حضور ﷺ کا یہ بیان نقل فرماتے ہیں کہ الخیار ثلاثة ایام۔

دار قطنی ہی نے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں متبایعین کے لئے اس سے زیادہ بہتر کوئی بات نہیں دیکھتا کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو تین دن کا اختیار دیا۔ یہاں پر بھی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اختیار کے ساتھ تین دن کی قید لگائی۔(۲)

یہ دونوں حدیثیں اگر چہ اس لحاظ سے متکلم فیہ ہیں کہ ان دونوں کا مدار ابن لھیعہ پر ہے۔ اور ابن لھیعہ کے بارے میں ترمذی میں آیا ہے کہ وہ ضعیف ہے لیکن ان دونوں حدیثوں کی تائید ایک صحیح حدیث سے بھی ہوتی ہے اور وہ حضرت حبان بن منقذؓ کی حدیث ہے جس کی اصل بخاری نے نقل کی ہے اور آگے آنے والی ہے کہ ان کو بیع میں دھوکہ ہو جایا کرتا تھا، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بیع کیا کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ "لا خلاب مستدرک حاکم کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ لا خلاب ولی الخیار ثلاثة ایام۔ یہاں بھی آپ ﷺ نے خیار کو تین دن کے ساتھ محدود فرمایا۔(۳)

حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ اصل میں خیار شرط کی مشروعیت خلاف قیاس ہوئی ہے اس لئے کہ یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے جب بیع ہو گئی، بعت، اشتریت کہہ دیا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع تام ہو گئی، اس میں شرط لگانا کہ تین دن تک معلق رہے گی یہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے۔ لیکن نص کی وجہ

(۱) وان اشترط اربعة ایام فالبیع فاسد الخ الجامع الصغیر ۳۴۵/۱، مطبع عالم الکتب بیروت، ۱۳۰۶ھ

(۲) سنن الدار قطنی، ج:۳، ص:۴۸، رقم ۲۹۹۳، ۲۹۹۴۔

(۳) المستدرك علی الصحیحین ۲۶/۲ کتاب البیوع ۲۲۰۱/۷۲۔

سے اس کو خلاف قیاس مشروع کیا گیا اور جو چیز خلاف قیاس مشروع ہوئی ہو اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مورد پر منحصر رہتی ہے مورد تین دن ہیں۔ حضور اکرم ﷺ نے جہاں جہاں خیار کا ذکر فرمایا وہاں تین دن ساتھ لگے ہوئے ہیں، ذخیرہ احادیث میں کوئی ایسا واقعہ نہیں جس میں آنحضرت ﷺ نے تین دن سے زیادہ کے خیار کی اجازت دی ہو، اس لئے مورد اس کا تین دن ہے اس سے زیادہ ممکن نہیں ہے۔ یہ خیار شرط کے مسئلہ کی تفصیل ہے۔ دوسرا مسئلہ خیار مجلس کا ہے۔

خیار مجلس کے بارے میں اختلاف ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک

شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ بعت، اشتریت کہہ دیا اور ایجاب و قبول ہو گیا لیکن جب تک مجلس باقی ہے اس وقت تک دونوں میں سے ہر فریق کو اختیار ہے کہ یک طرفہ طور پر بیع کو ختم کر دے۔ ہاں! مجلس ہونے سے پہلے بیع لازم نہیں ہوتی، فریقین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس حاصل رہتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال

ان کا استدلال اس معروف حدیث سے ہے جو امام بخاریؒ نے یہاں متعدد طرق سے روایت کی ہے کہ البیعان بالخیار مالم یتفرقا۔ اور آگے حدیث میں یہ بھی ہے کہ البیعان بالخیار مالم یتفرقا او یقول لاحد هما لصاحبه اختر۔

لہٰذا شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے پہلے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ البتہ اگر مجلس ہی کے اندر ایک نے دوسرے سے کہہ دیا "اختر" تو اب بیع لازم ہو گئی۔

محض بعت، اشتریت کہنے سے لازم نہیں ہوئی تھی، مجلس کا اختیار باقی تھا لیکن جب مجلس میں اختر کہہ دیا۔ اور اس نے اخترت کہہ دیا تو اب لازم ہو گئی، اب مجلس باقی ہو تب بھی کوئی یک طرفہ طور پر بیع کا فسخ نہیں کر سکتا۔

"البیعان بالخیار مالم یتفرقا أو یختارا" کے یہی معنی ہیں یعنی بیع لازم نہیں ہو گی مگر دو صورتوں میں یا تو دونوں کے درمیان تفرق ہو جائے یعنی مجلس ختم ہو جائے، یا وہ آپس میں اختیار کر لیں کہ ایک کہے اختر دوسرا کہے اخترت۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔

حنیفہ اور مالکیہ کا مسلک

حنیفہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ خیار مجلس مشروع نہیں ہے بلکہ ایجاب وقبول ہو جاتا ہے تو اس سے بیع لازم ہو جاتی ہے، اب کسی فریق کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا حق نہیں۔

حنیفہ اور مالکیہ کا استدلال

حنیفہ اور مالکیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدہ:۱] سے ہے کہ اے ایمان والو! عقود کو پورا کرو۔

عقد دو ارکان سے مرکب ہوتا ہے، ایک ایجاب اور دوسرا قبول، جب ایجاب وقبول ہو گیا تو عقد ہو گیا جب عقد ہو گیا تو قرآن کریم کا حکم ہے "أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" لہٰذا اس سے پتا چلا کہ عقد لازم ہو جاتا ہے اور مجلس کا خیار مشروع نہیں ہے۔(۱)

اگر خیار شرط میں مدت متعین نہ ہو تو اسکا کیا حکم ہے؟

"حدثناقتيبة: حدثنا الليث، عن نافع، عن ابن عمرؓ عن رسول ﷺ أنه قال"إذاتبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا و كانا جميعا، أحدهما الآ خرفتبايعاعلى ذلك فقدوجب البيع، وإن تفرقا بعد أن يتبايعاولم يترك واحد منهما البيع فقدوجب البيع"۔ (۲)

اگر خیار شرط کر لیا لیکن خیار شرط کی مدت متعین نہیں کی تو کیا بیع جائز ہو جائے گی؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بیع کی، بیع کے اندر خیار شرط لیا لیکن یہ کہا کہ مجھے اختیار ہو گا کہ میں اگر چاہوں تو اس کو فسخ کر لوں، لیکن کب تک اختیار ہو گا یہ متعین نہیں کیا ایک دن، دو دن، تین دن، یا زیادہ ہو گا اس کو متعین نہیں کیا اب اس صورت میں کیا حکم ہے، چونکہ اس مسئلہ میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف تھا اس واسطے ترجمۃ الباب میں استفہام کا صیغہ استعمال کیا کہ هل يجوز البيع؟ کیا بیع جائز ہوگی؟

---

(۱) انعام الباری ۲۱۳/۶ تا ۲۱۸۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اذا خیر احدهما صاحبه بعد البیع فقد وجب البیع رقم ۲۱۱۲۔

اختلاف ائمہ

امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی مدت نہیں کی تو اس کو لاالی نہایه اختیار ہوگا۔ یعنی جب بھی وہ چاہے بیع کو فسخ کر دے۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں، جب مدت مقرر نہیں کی تو جب چاہے اپنے خیار کو غیر متناہی مدت تک استعمال کر سکتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا مسلک

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ خیار تین دن تک مؤثر رہے گا کیونکہ ان کے نزدیک خیار کی مدت تین دن ہے۔

امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مبیعات کے اختلاف سے مدتیں بدلتی رہتی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس قسم کی بیع ہوگی اس کے لئے جو مدت مقرر ہے اس قسم کی مدت تک اس کو اختیار رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر خیار کی مدت متعین نہیں کی تو بیع فاسد ہو جائے گی، البتہ باطل نہیں ہوگی۔ فاسد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اس مسئلہ میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف تھا اس واسطے ترجمۃ الباب میں کہا کہ "هل یجوز البیع" لیکن ایسا لگتا ہے کہ امام بخاریؒ کا مسلک امام احمد بن حنبلؒ کے مطابق ہے یعنی امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں لاالی نہا یہ اختیار ملے گا اور دلیل یہ ہے کہ اس میں جو حدیث نکالی ہے وہ وہی حدیث ہے کہ البائعان بالخیار مالم یتفرقا أویقول أحدهما لصاحبه اختر وربما قالاو یکون بیع خیار۔

چونکہ بیع خیار میں کوئی مدت مقرر نہیں کی گئی تو اس بات پر استدلال کیا کہ اگر خیار شرط کے وقت کوئی مدت مقرر نہیں کی تو جب تک وہ چاہے فسخ کر سکتا ہے۔

یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلے فرمایا کہ البائعان بالخیار مالم یتفرقا جب تک کہ تفرق نہ ہو تو دونوں کو اختیار ہے۔ لیکن اگر ان میں سے ایک دوسرے سے کہہ دے اختر تو اختر کہنے سے وہ خیار مجلس ختم اور بیع لازم ہو جائے گی۔

أو یکون بیع خیار، أو بمعنی اِلاأن کے ہے یعنی اِلا یکون بیع خیار مگر یہ کہ وہ بیع خیار والی ہو یعنی خیار شرط والی ہو تو اختر کہنے سے بھی ختم نہیں ہوگی بلکہ اس کو اختیار باقی رہے گا جب تک خیار شرط باقی ہے۔(۱)

حد ثنا محمد بن یوسف: حد ثناسفیان، عن عبداللّٰہ بن دینار، عن ابن عمرؓ عن النبی ﷺ قال: "کل بیعین لا بیع بینھما حتی یتفرقا اِلا بیع الخیار"۔ (۲)

اس کا منشاء یہ ہے کہ جب بائع نے کوئی خیار شرط لگا دیا ہو تو کیا بیع جائز ہو جاتی ہے؟ اس بیع کو بیع کہیں گے؟ مثلاً بائع یہ کہے کہ اگر میں چاہوں تو تین دن تک بیع فسخ کر دوں۔ تو اس کا کیا حکم ہے؟

اس میں روایت کی ہے کہ کل بیعین لا بیع حتی یتفرقا۔ کہ متبایعین کے درمیان بیع ہی نہیں جب تک کہ وہ دونوں متفرق نہ ہو جائیں سوائے بیع خیار کے، مطلب یہ ہے کہ جب تک خیار مجلس باقی ہے اس وقت تک بیع واقع ہوئی ہی نہیں۔ لیکن اگر بیع خیار ہو تو پھر اس صورت میں بیع ہو جاتی ہے لیکن اختیار باقی رہتا ہے۔

دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی طریقہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ معروف حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے ذکر کیا کہ وہ بیع میں دھوکہ کھا جاتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اذابایعت فقل لا خلابة کہ جب تم بیع کیا تو لا خلابة کہہ دیا کرو۔

خلابہ کے معنی ہیں دھوکہ، کہ دھوکہ نہیں ہوگا یعنی اگر بعد میں پتا چلا کہ دھوکہ ہوا ہے تو مجھے بیع فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صاحب حبان بن منقذؓ تھے اور دوسری روایات میں

---

(۱) کذاذ کرہ الشیخ القاضی محمد تقی العثمانی حفظہ اللّٰہ فی تکملة فتح الملھم، ج:۱ص:۳۷۹۔۳۸۱۔ والعینی فی العمدة، ج:۸ص:۳٤۲۔

(۲) انعام الباری فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اذاکان البائع بالخیار ھل یجوز البیع؟ ۲۱۸/٦ تا ۲۲۰ رقم ۲۱۱۳۔

تفصیل یہ آئی ہے کہ یہ بیچارے سیدھے سادھے تھے ان کو تجارت وغیرہ کا کچھ تجربہ نہیں تھا، بھولے بھالے آدمی تھے لیکن ساتھ ہی خرید وفروخت کا بہت شوق تھا۔ گھر والوں نے بہتیرا کہا کہ بھئی جب تمہیں تجربہ نہیں ہے تو کیوں خرید وفروخت کرتے ہو، خرید وفروخت نہ کیا کرو۔ کہنے لگے کہ لا اصبر عن البیع کہ میں بیع سے صبر نہیں کرسکتا۔

حضور ﷺ کے پاس یہ اوران کے گھر والے آئے۔حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب دھوکہ لگتا ہے تو خرید وفروخت کی کیا ضرورت ہے، کہنے جی، میں صبر نہیں کرسکتا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا پھر یہ کیا کرو کہ "إذابایعت فقل :لا خلابة"۔ جو کچھ لینا دینا ہوتو ہاتھ در ہاتھ کرلو ادھار نہ کرو۔ کیونکہ ایک تو ادھار میں اکثر دھوکہ لگتا ہے اور دوسرا یہ کہہ دیا کرو کہ لا خلابة۔

خیارِ مغبون

حدثنا عبداللّٰہ بن یوسف: أخبرنا مالك، عن عبداللّٰہ بن دینار، عن عبداللّٰہ بن عمرؓ: أن رجلا ذکر للنبی ﷺ أنه یخدع فی البیوع، فقال:"إذابایعت فقل: لاخلابة"۔ (۱)

امام مالکؒ اور خیارِ مغبون

اس حدیث سے امام مالکؒ نے خیار المغبون کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بیع کرلی اور بیع کے اندر اس کو دھوکہ ہوگیا۔کیا معنی ؟ کہ بازار کے نرخ سے اگر بائع ہے تو کم پر بیچ دیا اور اگر مشتری ہے تو بازار کے نرخ سے زائد پر خرید لیا۔اگر دھوکہ کی وجہ سے یہ کمی یا زیادتی ایک ثلث کی مقدار تک پہنچ جائے مثلاً بازار میں کسی چیز کی قیمت سو روپے تھی اور اس نے چھیاسٹھ روپے میں دی ایک ثلث کم قیمت میں بیچی تو جب اس کو بازار کی قیمت کا پتا چلے گا کہ بازار کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے۔

یا اگر مشتری ہے تو اس نے سو روپے والی چیز ایک سو پینتیس روپے میں خرید لی بعد میں پتا چلا کہ

(۱)فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب مایکرہ من الخداع فی البیع رقم ۲۱۱۷ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم:۲۸۲٦، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم:٤٤٠٨، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم:۳۰۳۷، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم:٤٧٩۳، ٥٠٢٠، ٥١٤٨، ٥٢٥٨، ٥٣٠٢، ٥٥٩٠، ٥٨٦٠، وموطأمالك، کتاب البیوع، رقم ۱۱۹۱۔

یہ چیز بازار میں سو روپے میں بک رہی ہے تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ اس خیار کو امام مالک ''خیار المغبون'' کہتے ہیں۔

اور امام مالکؒ کی ایک روایت جو ان کی اصح اور مفتی بہ روایت ہے کہ یہ خیار المغبون مشروع ہے اور اس کو ملے گا۔ (۱)

خیار مغبون کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ بھی خیار مغبون کے قائل ہیں لیکن ساتھ شرط لگاتے ہیں کہ خیار اس وقت ملتا ہے جب بائع اور مشتری مسترسل ہو۔ مسترسل کے معنی ہے سیدھا سادھا، بھولا بھالا، بیوقوف۔ خریدار یا دکاندار اگر بھولا بھالا ہے اور دھوکہ کھا گیا تو پھر اس کو خیار ملے گا۔ اس کو امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں خیار مغبون کہتے ہیں۔ (۲)

خیار مغبون کے بارے میں حنیفہ اور شافعیہ کا مسلک

شافعیہ اور حنیفہ کہتے ہیں کہ خیار مغبون مشروع نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سیدھی سی بات یہ ہے کہ مشتری ہوشیار باش، جو شخص خرید و فروخت کرنے کے لئے بازار میں جائے تو پہلے سے اس کو اپنے حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ تیار کر کے جانا چاہئے، اس کا فرض ہے کہ وہ بازار کا بھاؤ (ریٹ) معلوم کر لے اور علی وجہ البصیرہ بیع کرے۔

اگر اس نے بازار کا بھاؤ معلوم نہیں کیا اور بیع منعقد ہوگئی تو اب اس کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر بعد میں اس کو معلوم ہو کہ اس کو دھوکہ لگا ہے تو فلا یلؤمن الا نفسہ تو اپنے آپ کو ملامت کرے کیونکہ دھوکہ خود اپنی بیوقوفی اور اپنی بے عملی سے لگا، لہٰذا کوئی دوسرا اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں خیار مغبون مشروع ہے جبکہ شافعیہ اور حنیفہ کے یہاں مشروع نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کو اختیار دیا تھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ انہیں تین دن تک اختیار دیا۔

(۱) تکملۃ فتح الملہم :اص:۳۷۹۔ (۲) تکملۃ فتح الملہم :اص:۳۷۹

شافعیہ وحنیفہ کی جانب سے حدیث باب کے جوابات

اس حدیث کے شافعیہ اور حنیفہ کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔کسی نے کہا کہ یہ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تھی اور کسی کیلئے یہ حکم نہیں۔

۲۔کسی نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس کی ناسخ وہ حدیث ہے إنما البيع عن صفقة او خيار کہ بیع تام ہوتی ہے صفقہ سے یا پھر خیار سے یعنی خیار شرط کو استعمال کرنے سے۔

اس طرح اس حدیث کو منسوخ قرار دیا۔اس طرح کی دوراز کار کافی تاویلات کی گئی ہیں۔

میری ذاتی رائے

میرے نزدیک نہ اس میں خصوصیت قرار دینے کی ضرورت ہے اور نہ اس کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت ہے۔سیدھی سی بات ہے کہ حضور ﷺ نے جو اس کو حق دیا وہ خیار مغبون تھا ہی نہیں وہ تو خیار شرط تھا۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بیع کرو تو کہہ دو کہ "لا خلابة" اور دوسری روایت میں بھی ہے کہ کہہ دو "ولی الخیار ثلاثة ایام" کہ مجھے تین دن کا اختیار رہے گا۔جب بائع اور مشتری نے عقد کے اندر یہ کہہ دیا کہ "ولی الخیار ثلاثة ایام" تو یہ خیار شرط ہے، لہٰذا اس سے خیار مغبون کا کوئی تعلق نہیں۔

جو حضرات خیار مغبون کے قائل ہیں وہ بھی عقد بیع کے اندر "لاخلابة" یا "ولی الخیار ثلا ایام" کہنے کو ضروری قرار نہیں دیتے۔وہ تو مطلقاً خیار کے قائل ہیں یہاں پر "لاخلا بة" کہا گیا، تو اس کو خیار مغبون پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ خیار شرط پر محمول ہے۔البتہ مالکیہ اور حنابلہ کی ایک اور مضبوط دلیل ہے جو آگے تلقی الجلب کے باب میں آئے گی اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ باہر سے دیہات وغیرہ سے سامان لاتے ہیں ایک آدمی شہر سے بھاگ کر سارا سامان خرید لیتا ہے تو اس کے بارے میں حدیث ہے کہ جو شخص شہر سے گیا اور جا کر سامان خریدا اور دیہاتیوں سے یہ کہا کہ شہر میں مال اتنی قیمت پر فروخت ہو رہا ہے تو اس نے اس کے قول پر بھروسہ کر کے اسی قیمت پر اس کو فروخت کر دیا، اس موقع پر حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ "فاذا أتى سيده السوق فهو بالخيار" یعنی وہ دیہاتی جس نے شہری کے کہنے پر بھروسہ کر کے اپنا سامان اس کو بیچ دیا جب وہ جا کر شہر سے معلومات کرے گا۔اور اس کو معلوم ہوگا، کہ مجھے جو دام بتائے گئے تھے وہ صحیح نہیں بتائے تھے، اور حقیقت میں دام یہ ہیں۔تو

اس صورت میں صاحب السلعہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع باقی رکھے یا چاہے تو ختم کر دے۔ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں آپ ﷺ نے دیہاتی کو جو اختیار دیا ہے یہ خیار مغبون کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس حدیث کا کوئی اطمینان بخش جواب شافعیہ اور حنفیہ کے پاس نہیں ہے۔

متاخرین حنفیہ اور خیار مغبون پر فتویٰ

اور شاید یہی وجہ ہو کہ متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ دیا۔ علامہ ابن عابدین (شامیؒ) ردالمحتار میں فرماتے ہیں کہ آج دھوکہ بازی بہت عام ہوگئی ہے لہٰذا ایسی صورت میں مالکیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے مغبون کو اختیار دیا جائے گا۔ کیونکہ دھوکہ اسی شخص کے کہنے کی بناء پر ہوا ہے۔ ویسے ہی دھوکہ لگ گیا تو دوسری بات ہے لیکن جب اس نے کہا کہ بازار میں دام یہ ہے اور بعد میں بازار میں وہ دام نہیں نکلے تو یہ دھوکہ اس کے کہنے کی وجہ سے ہوا لہٰذا دوسرے فریق کو اختیار ہے فتویٰ بھی اسی کے اوپر ہے۔ (۱)

غائب چیز کی بیع اور خیارِ رویت

ان ابا سعید الخدری قال: نهانا رسول ﷺ عن بیعتین ولبستین نهی عن الملا مسة والمنابذة فی البیع، الملامسة لمس الرجل ثوب الاخر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ویکون و لاه بیعهما عن غیر نظر ولا تراضی۔ (۲)

اور رضا مندی کے بغیر یعنی بیع ملامسہ اور منابذہ میں چیز کو بغیر دیکھے اور غور و فکر کیے خرید لیا جاتا ہے۔ اس حدیث سے غائب چیز کی بیع کے باطل ہونے پر استدلال مل جاتا ہے اس مسئلے میں حضرات فقہاء کرامؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔

پہلا مذہب

غائب چیز کی بیع مطلقاً باطل ہے اور یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہے جیسا کہ فتح الباری میں مذکور ہیں۔ (۳۰۱/۴)

---

(۱) تفصیل کیلئے دیکھئے: تکمله فتح الملهم ۳۳۲/۱، ۳۳۳، ۳۷۹، ۳۸۰۔

(۲) فی صحیح مسلم کتاب البیوع باب ابطال بیع الملامسة والمنابذه رقم ۳۷۷۹۔

دوسرا مذہب

غائب چیز کی بیع مطلقاً درست ہے اور اس صورت میں مشتری جب اس چیز کو دیکھے گا تو اسے دیکھنے کا اختیار (خیار روایت) حاصل ہوگا۔ یہ حضرت ابو حنیفہ اور ان کے اصحابؒ کا قول ہے۔ نیز حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، امام نخعی، امام شعبی، حسن بصری، مکحول، امام اوزاعی، اور سفیانؒ سے بھی یہی مروی ہے اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی بیان کیا گیا ہے

تیسرا مذہب

غائب چیز کی بیع اس وقت درست ہوگی کہ جب اس غائب چیز کی تمام صفات ضرور یہ بیان کر دی جائیں (جس میں چیز کی پہچان ہو جائے) چنانچہ جب مشتری اس چیز کو دیکھے اور بیان کردہ تمام صفات اس میں پائے تو بیع لازم ہو جائے گی اور مشتری کو خیار روایت حاصل نہ ہوگا۔ لیکن اگر بیان کردہ صفات اس چیز میں نہ پائی جائیں تو پھر مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔ (چاہے تو اس بیع کو رد کردے چاہے تو قبول کرلے)۔ یہ امام احمد اور امام اسحاقؒ کا قول ہے اور ایک روایت امام مالک اور امام شافعیؒ کی بھی یہی ہے اور ابن سیرین، ایوب، حارث، مکل، حکم، حماد، ابو ثور اور اہلِ ظاہر سے یہی مروی ہے۔ (۱)

لیکن اس حدیث سے غائب چیز کی بیع کے مطلقاً باطل ہونے پر یہ استدلال درست نہیں ہے کیونکہ ممانعت کی مدت تو اس صورت میں پائی جائے گی کہ جب اس چیز کو دیکھے بغیر بیع کی جائے اور پھر دیکھنے پر خیار رؤیت بھی حاصل نہ ہو۔ لیکن جب دیکھنے پر خیار رؤیت حاصل ہو جائے تو نہ دیکھنے کی وجہ سے جو فساد لازم آ رہا تھا۔ وہ زائل ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں یہ بیع ملامسہ کے معنی میں شمار نہ ہو گی۔

بیع الغائب مع خیار الرؤیۃ کے جواز کے دلائل

غائب چیز کی بیع جبکہ مشتری کو خیار رؤیت بھی مل رہا ہو جائز ہے اس کے جواز کے مختلف دلائل ہیں۔

حدیث مبارکہ ہے کہ

(۱) هذا ملحض مافي عمدة القاري ٥/٦٠٥، وفتح الباري ٤/١٠٣

عن ابی ھریرہؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ : من اشتری شیئالم یرہ فھو بالخیار اذاراٰہ۔ (۱)

یعنی جوشخص بغیر دیکھے کوئی چیز خریدے تو دیکھنے پر اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔اس حدیث کے بارے میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اسکا مدار عمر بن ابراھیم کردی پر ہے وہ حدیث کو وضع کرنے سے مہتم ہیں۔اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو حضرت ابوحنیفہؒ نے ہیثم بن حبیب صیرفی عن محمد بن سیرین عن ابی ھریرۃؓ کی سند سے روایت کیا ہے جیسا کہ جامع مسانید اور الامام (۲۵/۲) میں موجود ہے اور جبکہ عمر بن ابراھیم کردی،تو امام ابوحنیفہؒ کے بعد آئے ہیں جیسے کہ یہ بات دارقطنی اور جامع لمسانید سے ظاہر ہوتی ہے اس حدیث کو امام محمد نے بھی اپنی کتاب "الحجۃ علی اھل المدینہ" (۲) میں ذکر کیا ہے۔چنانچہ امام محمدؒ رقمطراز ہیں معروف حدیث جس کے رسول اللہ ﷺ سے منقول ہونے میں کوئی شک نہیں کیا جا سکتا۔اور اسی حدیث پر مسلمانوں کے معاملات موقوف ہوتے چلے آئے ہیں وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

"من اشتری شیئا ولم یرہ فھو بالخیار اذاراہ"

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مذکور اپنے صحیح ہونے میں معروف ومشہور تھی حتیٰ کہ اہلِ عراق کے نزدیک اس کی صحت شک وشبہ سے بالاتر تھی۔چنانچہ عمر بن ابراھیم کردی کے اس حدیث کو روایت کرنے سے پہلے بھی اس حدیث کی صحت پر علماء کرام کا اتفاق تھا۔لہٰذا عمر بن ابراھیم کردی کا ضعیف راوی ہونا اس حدیث پر کیسے اثر انداز ہوسکتا ہے؟! جبکہ جو حدیث مشہور ہوجائے اور علماء اس کو قبول بھی کرلیں تو وہ اسناد سے مستغنی ہوجاتی ہے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کو بڑے بڑے مشاہیر علماء نے بیان کیا ہے پھر فرمایا: اس حدیث کو حضرت عبداللہؓ،حضرت عطاءؒ،حضرت حسن بصریؒ،حضرت سلمہ بن مجبرؒ (جیسے مشاہیر) نے رسول اکرم ﷺ سے مرسلاً بیان کیا ہے۔(۳)

اسی طرح خیار رؤیت ملنے کے ساتھ بیع الغائب اور اس حدیث مذکور کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے،جس کو بیہقی نے مکحول سے مرسلاً رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے:

"من اشتری شیئا لم یرہ فھو بالخیار اذاراہ إن شاء أخذہ وإن شاء ترکہ"

---

(۱) أخرجہ الدار قطنی والبیھقی باب من قال یجوز بیع العین الغائبۃ ۲۶۷/۵ (۲) باب الرجل بیع المتاع من بار نامجہ ۶۷۱/۲۔

(۳) مبسوط السرخسی ۶۹/۱۳ باب الخیار بغیر الشرط۔

یعنی جس شخص نے ایسی چیز خریدی جس کو اس نے دیکھا نہیں تھا تو جو وہ اس کو دیکھ لے تو اس کو دیکھنے کا اختیار حاصل ہوگا، اگر چاہے تو اس کو رکھ لے اور اگر چاہے تو واپس کردے۔

اسی طرح اس بات کی یہ روشن دلیل وہ واقعہ بھی ہے جس کو ابن ابی ملیکہ نے نقل کیا ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ کو کوفہ کی ایک زمین کے بدلہ میں مدینہ منورہ کی ایک زمین بیچی، جب دونوں حضرات فیصلہ کے بعد جدا ہوئے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی اس بیع پر شرمندگی ہوئی اور انہوں نے کہا کہ میں نے ایسی زمین بیچی ہے جس کو میں نے دیکھا نہیں تھا۔ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ: دیکھنے کا اختیار تو مجھے حاصل ہونا چاہئے۔ کیونکہ میں نے بن دیکھے چیز خرید لی ہے۔ حالانکہ آپ نے تو دیکھ کر اپنی چیز بیچی ہے۔ چنانچہ ان دونوں حضرات نے حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کو اپنا فیصل بنایا کہ آپ بطور ثالث کے فیصلہ فرمائیں۔ چنانچہ حضرت جبیر بن مطعمؓ نے حضرت عثمانؓ کے خلاف فیصلہ دیا کہ بیع جائز ہے اور دیکھنے کا حق طلحہؓ کو حاصل ہے۔ کیونکہ انہوں نے بغیر دیکھے ایک چیز خرید لی ہے۔

امام طحاویؒ شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں:

''ہم خیار رؤیت کو قیاس سے ثابت نہیں کرتے، بلکہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خیار رؤیت ثابت کرتے ہوئے پایا ہے اور یہ کہ انہوں نے خیار رؤیت کے ساتھ فیصلہ کیا اور اس (کے صحیح ہونے) پر اتفاق کیا ہے اور اس بارے میں اختلاف نہیں کیا۔ بلکہ اختلاف تو ان کے بعد والے حضرات میں پیدا ہوا ہے۔ (۱)

امام طحاویؒ اپنی کتاب ''اختلاف العلماء'' میں فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

"ولا تاکلو اموالکم بینکم بالباطل اِلاان تکون تجارۃ عن تراض منکم"۔

اللہ تعالیٰ نے تجارت کو رضامندی ہونے کی صورت میں مباح قرار دیا ہے اور اس میں مبیع کو دیکھنے یا نہ دیکھنے کی قید نہیں لگائی۔ (۲)

ادھار خرید وفروخت کرنا

عن عائشۃؓ : ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشتری طعامامن یھودی اِلی أجل ور ھنہ درعا

---

(۱) باب تلقی الجلب ۲۲۰/۲ (۲) تکملۃ فتح الملھم ۳۱۵/۱تا ۳۱۷۔

من حديد۔ (۱)

نبی کریم ﷺ کے ادھار سودا خریدنے کے بارے میں روایت ہے کہ اگر اعمش کہتے ہیں ہم نے ابراہیم نخعیؒ کے سامنے ذکر کیا کہ سلم میں جورب السلم ہے وہ مسلم الیہ سے رہن کا مطالبہ کرسکتا ہے یا نہیں؟

حضرت ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ کھانا خریدا تھا الٰی أجل ایک میعاد تک قیمت ادا کرنے کے لئے "ورهنه درعا من حديد" اور اس کے پاس درع رہن رکھی تھی جو لوہے کی تھی۔

تو ادھار کھانا خریدا اور ایک یہودی کے پاس ایک درع رہن رکھی، اس سے رہن کا جواز معلوم ہوا۔

بیع نسیئہ کے معنی

بیع نسیئہ کے معنی یہ ہیں کہ سامان تو اب خرید لیا اور قیمت کی ادائیگی کے لئے مستقبل کی کوئی تاریخ مقرر کرلی یہ کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

بیع نسیئہ کے صحیح ہونے کی شرائط

بیع نسیئہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ۔ ہے کہ اجل کا متعین ہونا ضروری ہے اگر بیع بالنسیئہ میں اجل متعین نہیں ہوگی تو بیع فاسد ہو جائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب بیع بالنسیہ ہو، یہ آپ، لوگ جو کبھی کبھی دکانوں پر چلے جاتے ہو، اور سامان خریدا اور اس سے کہہ دیا کہ پیسے پھر آجائیں گے یا بھائی پیسے بعد میں دے دوں گا، لیکن بعد میں کب دوں گا؟ اس کیلئے مدت مقرر نہیں کی یہ جائز ہے کہ ناجائز؟ یہ بیع بالنسیئہ نہیں ہوتی، بلکہ بیع حال ہوتی ہے۔ لیکن تاجر رعایت دے دیتا ہے کہ پھر دیدینا کوئی بات نہیں۔

بیع نسیئۃ اور بیع حال میں فرق

بیع حال اور بیع نسیئۃ میں فرق یہ ہے کہ جب بیع بالنسیئہ ہوتی ہے تو اس میں جو اجل مقرر ہوتی

---

(۹) فی صحیح بخاری کتاب باب شراء النبی ﷺ بالنسيئة رقم ۲۰۶۸ وفی صحیح مسلم کتاب المساقاة رقم ۳۰۰۷ وسنن النسائی، کتاب البيوع رقم ۴۵۳۰ وسنن ابن ماجه، کتاب الاحکام، رقم ۲۴۲۷، ومسند احمد، باقی مسندا الانصار رقم ۲۳۰۱۷، ۲۴۱۱۳، ۲۴۸۰۵۔

ہے اس اجل سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا بالکل حق ہوتا ہی نہیں، مثلاً یہ کتاب میں نے خریدی اور تاجر سے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک مہینے کے بعد ادا کروں گا اس نے کہا کہ ٹھیک ہے ایک مہینے کے بعد ادا کر دینا یہ بیع مؤجل ہوگئی، بیع بالنسیئہ ہوگئی اب تاجر کو یہ حق نہیں کہ ایک مہینے سے پہلے مجھ سے آکر مطالبہ کرے، بلکہ مطالبے کا جواز ایک مہینے کے بعد ہوگا اس سے پہلے مطالبے کا حق ہی نہیں، یہ بیع مؤجل ہے۔

بیع حال

بیع حال اس کو کہتے ہیں جس میں بائع کو مطالبے کا حق فوراً بیع کے متصل بعد حاصل ہو جاتا ہے، چاہے اس نے کہہ دیا کہ بھائی بعد میں دے دینا اور وہ مطالبہ اپنی طرف سے سالوں مؤخر کرتا رہے، لیکن اس کو اب بھی یہ کہنے کے باوجود حق حاصل ہے کہ نہیں ابھی لاؤ، کہہ دیا کہ بعد میں دے دینا لیکن اگلے ہی لمحے اس کا گریبان پکڑ کر کہا میرے سامنے نکالو، تو حق حاصل ہے یہ بیع حال ہے۔

بیع مؤجل میں اور حال میں استحقاق کی وجہ سے فرق ہوتا ہے کہ بائع کا استحقاق بیع بالنسیئہ میں اجل سے پہلے قائم ہی نہیں ہوتا، اور بیع حال میں فوراً عقد کے متصل قائم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بیع جو ہم کرتے ہیں یہ بیع حال ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی فوراً ادائیگی کر دینا واجب ہو جاتا ہے، جب چاہے مطالبہ کر دے اگر چہ اس نے مطالبہ اپنی خوشی سے مؤخر کر دیا لیکن مؤخر کرنے کے باوجود بھی اس کا یہ حق ختم نہیں ہوا کہ جب چاہے وصول کرے، لہٰذا یہ بیع مؤجل نہیں ہے جب مؤجل نہیں تو اجل کی تعیین بھی ضروری نہیں ہے۔

ایک مسئلہ تو یہ بیان کرنا تھا تاکہ یہ بات ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے کہ حال اور مؤجل میں یہ فرق ہوتا ہے۔(۱)

بیع بالنسیئة اور بیع الغائب بالناجز میں فرق

یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے جس میں اکثر و بیشتر لوگوں کو مغالطہ لگتا ہے کہ بیع بالنسیئہ اور بیع الغائب بالناجز میں فرق ہے۔

(۱) انعام الباری ۱۱۱/٦، ۱۱٤

بیع نسیئۃ

بیع نسیئۃ وہ ہے جس کا تذکرہ پہلے گزرا ہے کہ اس میں اجل عقد کا حصہ ہوتی ہے، عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس اجل کے آنے سے پہلے دوسرے فریق کو مطالبہ کا حق نہیں ہوتا۔

بیع الغائب بالناجز

بیع الغائب بالناجز میں یہ ہوتا ہے کہ بیع تو حالاً ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہے لیکن بائع نے مہلت دیدی کہ اچھا میاں کل دیدینا، جیسا کہ آج کل روزمرہ دوکانداروں سے اسی طرح خریداری کی جاتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پیسے بعد میں دیں گے، اب کب دیں گے یہ متعین نہیں ہوتا۔ اس کو اگر بیع مؤجل قرار دیا جائے تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لئے کہ اجل مجہول ہے، لہٰذا یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی بلکہ بیع حال ہوئی، جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت مطالبہ کا حق حاصل ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کتاب فروخت کی اور بیع حال ہوئی، اب مشتری کہتا ہے کہ میرے پیسے گھر میں ہیں یا شہر میں ہیں، میں آدمی بھیج کر منگوالیتا ہوں۔ کل تک آجائیں گے، بائع کہتا ہے کوئی بات نہیں۔ یہ بیع الغائب بالناجز ہوئی کیونکہ بیع حال ہوئی ہے، اب بائع نے مہلت دی ہے کہ کل دے دینا لیکن اس کے باوجود بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ کہے، مجھے ابھی پیسے دو ورنہ بیع فسخ کرتا ہوں۔ اس کو بیع الغائب بالناجز کہتے ہیں۔ (۱)

ادھار معاملہ لکھنا چاہئے

اگر ادھار معاملہ ہو تو اس کو لکھنے کیلئے قرآن کریم میں باقاعدہ حکم آیا ہے چنانچہ فرمایا "یا ایھا الذین امنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ۔ (۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ادھار معاملہ لکھنا ضروری ہے۔ یہ معاملات کس طرح لکھے جائیں؟ اس کے لئے فتاوی عالمگیریہ میں ایک مستقل کتاب "کتاب المحاضر والسجلات" کے نام سے اس موضوع پر موجود ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ ہو تو اس کو کس طرح لکھا جائے کہ اس میں کسی ابہام اور اجمال کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور بعد میں کسی

---

(۱) انعام الباری ۳۲۸/٦۔ (۲) البقرہ ۲۸۲

نزاع کا اندیشہ نہ رہے آجکل معاھدات لکھنا بھی ایک مستقل فن بن چکا ہے۔ چنانچہ قانون کی تعلیم (ایل ایل بی) میں اس کا ایک مستقل پرچہ ہوتا ہے جس میں یہ سکھایا جاتا ہے کہ معاہدہ کس طرح لکھا جائے؟ اس کا طریقہ کار کیا ہو؟ اس کا اسلوب کیا ہو؟ (۱)

قسطوں پر خرید وفروخت کا حکم

دوسرا مسئلہ: جو بیع بالنسیہ سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ آیا نسیئۃ کی وجہ سے مبیع کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے یا کہ نہیں؟

آجکل بازاروں میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ وہی چیز اگر آپ پیسے دے کر لیں تو اس کی قیمت کم ہوتی ہے اور اگر یہ طے کرلیں کہ اس کی قیمت چھ مہینے یا سال میں ادا کروں گا یعنی بیع کو مؤجل کر دیں تو اس صورت میں قیمت میں اضافہ ہوتا ہے اور آجکل جتنی ضروریات کی بڑی اشیاء ہیں وہ قسطوں پر فروخت ہوتی ہیں مثلاً پنکھا اور فریج وغیرہ قسطوں پر مل رہا ہے تو عام طور سے جب قسطوں پر خریداری ہوتی ہے تو اس میں قیمت عام بازاروں سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر نقد پیسے لے کر بازار میں جاؤ تو آپ کو پنکھا دو ہزار میں مل جائے گا، لیکن اگر کسی قسط والے سے خریدو تو ڈھائی ہزار آپ سال میں یا دو سال میں ادا کریں یہ معاملہ کثرت سے بازار میں جاری ہے کہ نقد کی صورت میں قیمت کم اور ادھار کی صورت میں زیادہ، آیا اس طرح نسیئۃ کی وجہ سے مبیع کی قیمت میں اضافہ کر دینا جائز ہے یا ناجائز؟

جمہور فقہاء کے ہاں دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جمہور فقہاء کے نزدیک جن میں ائمہ اربعہ رحمہم اللہ بھی داخل ہیں یہ سودا جائز ہے۔ بشرطیکہ عقد کے اندر ایک بات طے کرلی جائے کہ ہم نقد خرید رہے ہیں یا ادھار، بیچنے والے نے کہا کہ پنکھا تم نقد لیتے ہو تو دو ہزار روپے کا اور اگر ادھار لیتے ہو تو ڈھائی ہزار روپے کا، اب عقد ہی میں مشتری نے کہہ دیا کہ میں ادھار لیتا ہوں ڈھائی ہزار میں یعنی ایک شق کو متعین کر لیتا ہوں تو جب ایک شق متعین ہو جائے تو بیع جائز ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شق متعین نہیں کی گئی اور بائع نے کہا تھا کہ اگر نقد لو گے تو دو ہزار میں اور ادھار لو گے تو ڈھائی ہزار میں اور مشتری نے کہا کہ ٹھیک ہے میں لیتا ہوں اور طے نہیں کیا کہ نقد لیتا ہے یا ادھار، تو یہ بیع ناجائز ہوگی۔

(۱) تقریر ترمذی ۱/٦٦

ناجائز ہونے کی وجہ جہالت ہے یعنی نہ تو یہ پتہ ہے کہ بیع حال ہوئی ہے اور نہ یہ پتہ ہے کہ بیع مؤجل ہوئی ہے تو اس جہالت کی وجہ سے بیع ناجائز ہو جائے گی لیکن جب احد الشقین کو متعین کر دیا جائے تو جائز ہو جائے گی۔

البتہ بعض سلف مثلاً علامہ شوکانیؒ نے ''نیل الاوطار'' میں بعض علماء اہل بیت سے نقل کیا ہے کہ وہ اس بیع کو ناجائز کہتے تھے اور ناجائز کہنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ سود ہو گیا ہے کہ آپ نے قیمت میں جو اضافہ کیا ہے وہ نسیئۃ کے بدلے میں ہے اور نسیئۃ کے بدلے میں ہونے کی وجہ سے وہ سود کے حکم میں آ گیا ہے، لہٰذا وہ ناجائز ہے۔(۱)

یہ اضافہ مدت کے مقابلے میں ہے

جمہور کہتے ہیں کہ یہ ربا نہیں، آج کل عام طور سے لوگوں کو بکثرت یہ شبہ پیش آتا ہے کہ بھائی یہ تو کھلی ہوئی بات معلوم ہو رہی ہے کہ ایک چیز نقد داموں میں کم قیمت پر تھی آپ نے اس کی قیمت میں صرف اس وجہ سے اضافہ کیا کہ ادائیگی چھ مہینے بعد ہو گی تو یہ اضافہ شدہ رقم مدت کے مقابلے میں ہے اور مدت کے مقابلے میں جو رقم ہوتی ہے وہ سود ہوتا ہے تو یہ کیسے جائز ہو گیا؟

اس اشکال کی وجہ سے لوگ بڑے حیران وسرگرداں رہتے ہیں لیکن یہ اشکال درحقیقت ربا کی حقیقت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں کہیں مدت کے مقابلے میں کوئی ثمن کا حصہ آ جائے وہ ربا ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ مزعومہ غلط ہے۔ ربا النسیئۃ یہ صرف اس وقت ہوتا ہے جبکہ دونوں طرف بدل نقود ہوں کیونکہ جب دونوں طرف بدل نقود ہوں تو اس صورت میں کوئی بھی اضافہ کسی بھی طرح کسی بھی عنوان سے لیا جائے گا۔تو وہ سود ہو گا۔(۲)

اور اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ نقود کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے امثال متساویہ بنایا ہے، یعنی ایک روپیہ قطعاً مساوی اور مثل ہے ایک روپیہ کے چاہے ایک طرف جو روپیہ ہے وہ آج پریس سے نکل کر آیا ہو، اور دوسرا روپیہ بھنگی کی جیب سے نکلا ہو تو ڑا موڑا اور گیلا اور میلا لیکن دونوں برابر ہیں۔ معنی یہ ہے کہ اس میں اوصاف ہدر ہیں، وصف جودت اور رداۃ اس میں ہدر ہے تو ایک روپیہ دوسرے روپے کے قطعاً مثل ہے، جب ان کا تبادلہ ہو گا ایک روپے کا دوسرے روپے سے چاہے وہ نقد ہو، چاہے ادھار ہو، اس میں اگر کوئی اضافہ کر دیا جائے گا تو وہ اضافہ زیادت بلاعوض ہے۔ مثلاً نقد سودا ہو رہا ہو تو

(۱) راجع للتفصیل، "بحوث فی قضا یا فقھیة معاصرة"، ص: ۷، ۸

(۲) راجع للتفصیل، "بحوث فی قضا یا فقھیة معاصرة"، ص: ۷، ۸

نقد سودے میں اگر آپ نے ایک روپے کے مقابلے میں ڈیڑھ روپے کر دیا جو آدھا روپیہ ہے، اس کے مقابل کیا ہے؟ ظاہر ہے کچھ بھی نہیں، اگر آپ کہیں کہ مقابل وہ اس روپے کی صفائی ہے یا کرر ا ہونا ہے اس کا نیا ہونا ہے، تو یہ بات اس لئے معتبر نہیں کہ شریعت نے اس کے اوصاف کو بالکلیہ ہدر کر دیا ہے۔

اُدھار میں ایک روپیہ آج ادھار دیا اور کہا کہ ایک مہینے بعد تم مجھے ڈیڑھ روپے دے دینا تو ایک روپیہ ایک روپے کے مقابلے میں ہو گیا اور آدھا روپیہ جو زیادہ دیا جارہا ہے وہ کس چیز کے عوض میں ہوا؟ یا تو کہو کہ بلا عوض ہے یا کہو کہ وہ ایک ماہ کی مدت کے مقابلہ میں ہے۔ چونکہ مدت ایسی چیز ہے کہ اس پر مستقلاً (مستقلاً کا لفظ یاد رکھیئے) کوئی عوض نہیں لیا جا سکتا، اس لئے یہ جائز ہے۔

لیکن جہاں مقابلہ نقود کا نقود کے ساتھ ہو تو وہاں وقت کی یا مدت کی قیمت مقرر کرنا نا جائز ہے، وہی سود ہے وہی ربا ہے۔

اور جہاں مقابلہ نقود کا سلعہ (عروض) کے ساتھ ہو تو وہاں امثال متساویہ قطعاً نہیں ہوتے، وہاں اوصاف کا اعتبار ہدر نہیں ہوتا، بلکہ جب عروض کو نقود کے ذریعے بیچا جارہا ہو تو مالک کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے عروض کو جس قیمت پر چاہے فروخت کرے جب تک اس میں جبر کا عنصر نہ ہو، مثلاً میں کہتا ہوں کہ میری یہ گھڑی ہے۔ میں اس کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرتا ہوں کسی کو لینا ہے تو لے ورنہ گھر بیٹھے، مجھے حق ہے کہ میں جتنی قیمت لگاؤں، کوئی مجھ سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں یہ تم نے بہت قیمت لگا دی ہے، میں نے کب کہا کہ تم آکر خریدو، مجھ سے اگر خریدنی ہے تو ایک لاکھ لاؤ، ورنہ جاؤ میں تمہیں نہیں بیچتا، اور تم مجھ سے خریدو نہیں۔

ہر انسان کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ اپنی ملکیت کو جس قیمت پر چاہے فروخت کرے، لہٰذا جب انسان کوئی چیز فروخت کرتا ہے تو اس کی قیمت متعین کرنے میں بہت سے عوامل مدنظر رکھتا ہے مثلاً میں نے اس گھڑی کی قیمت ایک لاکھ روپے مقرر کی، بازار میں یہ پانچ ہزار روپے کی مل رہی ہے لیکن میں نے ایک لاکھ روپے قیمت اس لئے مقرر کی کہ میں یہ مکہ مکرمہ سے لے کر آیا تھا تو مکہ مکرمہ کا تقدس اس کے ساتھ وابستہ ہے تو میں چاہتا ہوں کہ میں اس کو اپنے پاس رکھوں گا لیکن اگر کوئی مجھے ایک لاکھ روپے دے دے جس کے ذریعے میں دس عمرے کرسکوں تو میں یہ گھڑی دینے کو تیار ہوں، ورنہ نہیں دیتا، میرے ذہن میں یہ بات ہے تو میں حق بجانب ہوں اگر چہ دوسرا آدمی یہ سمجھے کہ یہ گراں فروخت ہو رہی ہے تو نہ خریدے لیکن میں نے اپنے ذہن میں یہ قیمت مقرر کر رکھی ہے۔ اب اگر کوئی راضی ہو گیا کہ یہ ایک لاکھ روپے میں بیچ رہا ہے اور اس کے ساتھ مکہ مکرمہ کا تقدس

وابستہ ہے چلو میں مکہ مکرمہ کی برکت حاصل کرلوں اس کی برکت کے آگے لاکھ روپے کیا چیز ہوتی ہے۔لہٰذا اگر کسی نے مجھ سے ایک لاکھ روپے میں خرید لی تو یہ بیع جائز ہوئی۔اگر پانچ ہزار روپے کی بازار میں مل رہی تھی۔اور اس نے مجھ سے ایک لاکھ روپے میں خریدی اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ مکہ مکرمہ کا تقدس وابستہ تھا تو کیا کوئی کہے گا کہ میں نے پچانوے ہزار روپے میں مکہ مکرمہ کا تقدس خرید لیا کوئی نہیں کہے گا۔اس لئے کہ مکہ مکرمہ کے تقدس کی بات قیمت متعین کرتے وقت میرے ذہن میں ضرور تھی لیکن جب اس کو استعمال کیا اور قیمت مقرر کی تو قیمت مکہ کے تقدس کی نہیں ہے قیمت گھڑی ہی کی ہے اگر چہ اس کی قیمت مقرر کرتے وقت مدنظر مکہ کا تقدس بھی تھا قیمت مقرر پوری ایک لاکھ وہ اسی گھڑی ہی کی ہے۔

ایک شخص کہتا ہے کہ یہ گھڑی پانچ ہزار روپے کی بازار میں مل رہی ہے لیکن چھ ہزار روپے کی بیچوں گا،اس واسطے کہ میں اسے بازار سے لایا ہوں اور تم بازار میں جاؤ تو تمہیں مشقت اٹھانی پڑے گی،تلاش کرنی پڑے گی،گاڑی کی سواری کا خرچہ کرنا پڑے گا میں تمہیں یہاں بیٹھے دے رہا ہوں۔ لہٰذا یہ چھ ہزار کی بیچوں گا یہ بیع بھی جائز ہے۔لہٰذا اس نے کہا کہ یار! واقعی میں کہاں بازار میں ڈھونڈتا پھروں گا اس سے بہتر ہے کہ گھر بیٹھے مجھے مل جائے،چلو ایک ہزار روپے زیادہ جاتے ہیں تو جائیں چھ ہزار میں خرید لی تو یہ بیع درست ہوئی۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صاحب یہ ایک ہزار روپیہ جو اس نے لیا ہے یہ ایک مجہول محنت کے مقابلے میں لیا ہے۔تو یہ بات صحیح نہیں،اس لئے کہ مجہول محنت قیمت کے تقرر کے وقت ذہن میں ملحوظ تھی لیکن جب قیمت مقرر کی تو گھڑی ہی کی تھی،اس مجہول محنت کی نہیں تھی۔

اسی طرح ایک بڑی شاندار دکان ہے اس میں ایئر کنڈیشن لگا ہوا ہے اور صوفے بچھے ہوئے ہیں اور بڑا صاف ستھرا ماحول ہے۔اس میں جاکر آپ جوتے خریدیں اور فٹ پاتھ پہ کسی ٹھیلے والے سے خریدیں تو فٹ پاتھ پر ٹھیلے والا ایک جوتا سو روپے میں آپ کو دے دے گا۔جب ائیر کنڈیشن دکان میں جاکر اور صوفوں پر بیٹھ کے ٹھاٹھ سے جوتا خریدیں گے تو وہ اسی کے دو یا تین سو لے لے گا تو دونوں میں فرق ہوا اس نے اپنی دکان کی شان وشوکت کی،اس کے خوبصورت ماحول کی،اس کی آرام دہ نشست کی یہ سب چیزیں قیمت میں شامل کیں۔اس کے نتیجے میں قیمت بڑھا دی لیکن جب قیمت بڑھ گئی تو قیمت دکان کی نہیں بلکہ اسی شئی کی ہے۔

یہی معاملہ اس کا ہے کہ بازار میں جاکر گھڑی اگر نقد خریدنا ہو تو پانچ ہزار میں مل جائے گی لیکن دکان دار یہ کہتا ہے کہ تم تو مجھے پیسے چھ مہینے بعد دو گے تو مجھے چھ مہینے تک انتظار کرنا پڑے گا،اس

واسطے اس بات کو مدِنظر رکھتے ہوئے میں گھڑی کی قیمت پانچ ہزار نہیں بلکہ چھ ہزار لگاتا ہوں، تو اس نے قیمت چھ ہزار ضرور لگائی اور لگاتے وقت اس مدت ادائیگی کو بھی مدِنظر رکھا لیکن جب قیمت لگا دی تو وہ کس کی ہے؟ وہ گھڑی ہی کی ہے۔ وہ مدت کی قیمت نہیں۔

اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر فرض کریں وہ چھ مہینے سے پہلے پیسے لے کر آ جائے کہ میرے پاس ابھی پیسے ہیں۔ ابھی لے لو تب بھی چھ ہزار ہوں گے اور چھ مہینے کے بعد وہ ادائیگی نہ کر سکا اور چھ مہینے اور گزار دے تب بھی قیمت چھ ہزار ہی رہے گی۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ قیمت کے تقرر کے وقت مدت کو مدنظر ضرور رکھا گیا لیکن وہ حقیقت میں مقابل قیمت کے نہیں ہے بلکہ وہ عروض کے ہے یعنی اس سامان کے ہے، بخلاف اس کے کہ جب معاملہ وہاں پر نقود کا ہو تو کسی صورت میں بھی زیادتی کو دوسرے نقد کی طرف محول نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ امثال متساویہ قطعاً ہیں۔

اس بات کو دوسرے طریقہ سے تعبیر کر سکتے ہیں کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئی کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی تبعاً اور ضمناً جائز ہوتی ہے۔ اس معنی میں کہ اس کی وجہ سے دوسری شئی کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ ایک گائے کے پیٹ میں بچہ ہے، لہٰذا جب تک وہ گائے کے پیٹ میں ہے۔ اس وقت تک اس بچہ کی بیع جائز نہیں، لیکن اگر گائے کی بیع ہو اور اس بچے کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کر دیا جائے یعنی غیر حاملہ گائے چار ہزار روپے کی اور حاملہ گائے پانچ ہزار روپے کی ملتی ہے تو یہ بیع جائز ہے، کیونکہ یہاں قیمت میں اضافہ حمل کی وجہ سے ہوا حالانکہ حمل کی بیع مستقلاً جائز نہیں۔

اس طرح ایک گھر کی قیمت میں اس وجہ سے اضافہ ہو جاتا ہے کہ وہ مسجد کے قریب ہے وہی گھر دوسری جگہ کم قیمت میں مل جاتا ہے۔ اگر وہی گھر بازار کے قریب ہو تو زیادہ قیمت کا ہے تو قرب مسجد یا قرب سوق یہ محل تو بذاتِ خود بیع نہیں لیکن دوسری شئی کی قیمت میں اضافہ کا سبب ہو جاتا ہے۔

لہٰذا یہی معاملہ یہاں پر بھی ہے کہ مدت اور اجل اگر چہ بذاتِ خود یہ محل عوض نہیں یعنی مستقلاً اس کا عوض لینا جائز نہیں لیکن کسی اور شئی کی بیع کے ضمن میں اس کا عوض اس طرح لے لینا کہ اس شئی کی قیمت میں اس کی وجہ سے اضافہ کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا جب نقود بالنقود کا معاملہ ہو تو اس صورت میں چونکہ وہ امثال متساویہ قطعاً ہیں تو اس کی قیمت میں کوئی اضافہ کسی طرح بھی اور کسی بھی نقطۂ نظر سے ممکن نہیں، کیونکہ اگر وہاں آپ مدت کی وجہ سے اضافہ کریں گے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ نقود کے ساتھ ضمناً ہو رہا ہے کیونکہ نقود میں امثال متساویہ ہو جانے کی بناء پر اضافہ کا تصور ہی نہیں ہے، لیکن

عروض کی قیمت میں چونکہ اضافہ ہوسکتا ہے تو اس کی قیمت کے اضافہ میں اجل ضمناً داخل ہوسکتا ہے۔

اسی بات کو تیسرے طریقے سے اور سمجھ لیں، وہ یہ کہ کیا میں اس بات پر مجبور ہوں کہ اپنی چیز کو ہمیشہ مارکیٹ کی بازاری قیمت پر فروخت کروں؟ اگر آج یہ کتاب بازار میں دوسو روپے کی مل رہی ہے اور میں اسی کتاب کو تین سو روپے میں فروخت کرنا چاہتا ہوں اور میری طرف سے کوئی دھوکہ نہیں ہے تو مجھے اس کا حق ہے۔

پہلے طریقے میں، میں نے ایک وجہ یہ بھی بتادی تھی کہ گھڑی کے ساتھ تقدس وابستہ تھا یہاں کچھ بھی نہیں بتایا بلکہ کہتا ہوں کہ کسی کو لینا ہے تو لے ورنہ جائے، بازاری قیمت سے زیادہ میں نقد سودا دست بدست کرسکتا ہوں، تو ادھار بھی زیادہ قیمت میں کرسکتا ہوں۔

اور جب معاملہ نقد بالنقد ہو تو کیا دست بدست میں کہہ سکتا ہوں کہ دس روپے کے بدلے میں پچاس روپے دے دوں؟ نہیں تو جب نقد میں نہیں کہہ سکتا ہو تو ادھار میں بھی نہیں کہہ سکتا ہوں۔ ربا اور تجارت کے معاملات میں یہی فرق ہے "أحل الله البيع و حرم الربا۔" لہٰذا جہاں مقابلہ نقود کے ساتھ ہو وہاں بیع ہے، لہٰذا وہاں اگر قیمت کے تعین میں اجل کو مدنظر رکھ لیا جائے تو اس سے کوئی فساد یا بطلان لازم نہیں آتا اور نقود بالنقود کے تبادلے میں اجل کو مدنظر رکھا جائے تو فساد لازم آتا ہے۔

خلاصہ کے طور پر آپ یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ نقود بالنقود کے تبادلے میں اجل کی قیمت لینا جائز نہیں لیکن جہاں تبادلہ عروض کا عروض کے ساتھ یا نقود کا عروض کے ساتھ ہو وہاں اجل کی قیمت لینا اس معنی میں ہے کہ اس کی وجہ سے کسی عروض کی قیمت میں اضافہ کردیا جائے، یہ ربا میں داخل نہیں ہے۔

سوال: شخصیات کی اشیاء ان کے تقدس کی وجہ سے مہنگی فروخت کرنا یہ کیسا ہے؟

جواب: کسی آدمی کے ساتھ عقیدت ہے، لہٰذا اس کی چیز کو زیادہ قیمت میں فروخت کرنا جائز ہے، ارے! جب کھلاڑی کا بلا کروڑوں اور اربوں روپے میں خریدا جاتا ہے تو ایک بزرگ آدمی کا تبرک نہیں خریدا جاسکتا؟(۱)

بیع سلم اور اسکی شرائط

حدثني عمرو بن زرارة: أخبرنا إسماعيل بن علية: أخبرنا أبي نجيح، عن عبدالله بن كثير، عن أبي المنهال، عن ابن عباسؓ قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة والناس يسلفون في

(۱) انعام الباری ۱۱۵/۶ تا ۱۱۹

الثمر العام والعامين۔ أوقال: عامين أوثلاثة، شك إسماعيل۔ فقال:"من سلف فی تمر فليسلف فی كيل معلوم ووزن معلوم"۔

حديث محمد: أخبرنا إسماعيل، عن ابن أبی نجيح بهذا:"فی كيل معلوم ووزن معلوم"۔ (۱)

حد ثنا صدقة: أخبرنا عيينة: أخبرنا ابن أبی نجيح، عن عبدالله بن كثير، عن أبی المنهال، عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: قدم النبی ﷺ المدينة وهم يسلفون بالثمر السنتين والثلاث، فقال:"من أسلف فی شیء ففی كيل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم"۔

حد ثناعلی: حدثنا سفيان قال: حدثنی ابن أبی نجيح وقال :"فليسلف فی كيل معلوم إلی أجل معلوم"۔

حد ثنا قتيبة: حدثنا سفيان، ابن أبی نجيح، عن عبدالله بن كثير، عن أبی المنهال قال سمعت ابن عباس رضی اللہ عنہ يقول:قدم النبی ﷺ وقال:"فی كيل معلوم، ووزن معلوم إلی أجل معلوم"۔

سلم کہتے ہیں بيع الأجل بالعاجل اور یہ عام بیع سے مستثنیٰ ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ معدوم کی بیع یا غیر مملوک کی بیع جائز نہیں ہوتی لیکن نبی کریم ﷺ نے حاجۃ الناس کی وجہ سے بیع سلم کو جائز قرار دیا۔ جس کی شرط یہ ہے کہ جو سلم المال ہے وہ عقد کے وقت دیدیا جائے اور جو مبیع یعنی مسلم فیہ ہے اس کا کیل، وزن اور اجل معلوم ہو، ان احادیث میں یہی شرائط بیان کی گئی ہیں اور امام بخاریؒ کافی دور تک یہی حدیث مختلف طرق سے لائے ہیں، حاصل سب کا ایک ہے کہ بیع سلم کی شرائط میں یہ بات داخل ہے کہ کیل، وزن اور اجل معلوم ہو۔

حدثنا أبو الوليد:حد ثنا شعبة، عن أبی المجالد، ح و حدثنا يحي: حدثنا وكيع، عن شعبة، عن محمد بن أبی المجالد: حد ثنا حفص بن عمر: حد ثنا شعبة قال: أخبرنی محمد اوعبدالله بن أبی المجالد، قال: اختلف عبدالله بن شداد بن الهاد وأبوبردة فی

(۱) فی صحيح بخاری كتاب السلم باب السلم فی كيل معلوم رقم ۲۲۳۹ وفی صحيح مسلم، كتاب المساقاة، رقم ۳۰۱۰، ۳۰۱۱، وسنن الترمذی، كتاب البيوع، عن رسول الله، رقم ۱۲۳۲، وسنن النسائی، كتاب البيوع، رقم ۴۵۳۷، وسنن أبی داؤد، كتاب البيوع، رقم ۳۰۰۴، وسنن ابن ماجة، كتاب التجارات، رقم ۲۲۷۱، ومسنداحمد، ومن مسند بنی هاشم، رقم ۱۷۷۱، ۱۸۳۲، ۲۴۱۷، ۳۱۹۸، وسنن الدارمی، كتاب البيوع رقم، ۲۴۷۔

السلف فبعثونی إلی ابن أبی أوفی رضی اللّٰہ عنه فسألته فقال: إنا کنانسلف علی عهد رسول اللّٰه ﷺ وأبی بکر و عمر فی الحنطة والشعیر والزبیب والتمر، وسألت ابن أبزی فقال:مثل ذلك۔ (۱)

بیع سلم کا حکم

فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن شداد بن الہادؒ یہ مخضرمین میں سے ہیں، ان کا ابو بردہ سے (جو کہ تابعین میں سے ہیں اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کے صاحبزادے ہیں، بصرہ کے قاضی تھے) سلف یعنی سلم کے مسئلہ میں اختلاف ہو گیا یعنی یہ خیال پیدا ہوا کہ شاید سلم جائز نہ ہو کیونکہ اس میں بیع معدوم ہوتی ہے۔

عبداللہ بن ابی مجالد کہتے ہیں کہ انہوں نے مجھے عبداللہ ابن ابی اوفی کے پاس بھیجا، میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ إنا کنانسلف علی عهد رسول اللّٰه ﷺ وأبی بکروعمر فی الحنطة والشعر والزبیب والتمر وسألت ابن أبزی فقال مثل ذالك۔

ابن ابزیٰ نے یہی بات کہی کہ سلم کرنا جائز ہے

مسلم فیہ کی عدم موجودگی میں بیع سلم کرنا

یعنی ایسے شخص کے ساتھ سلم کرنا جس کے پاس مسلم فیہ کی اصل موجود نہ ہو مثلاً حنطہ کے اندر ایسے شخص کے ساتھ کیا جس کا گندم کا کوئی کھیت نہیں ہے تو امام بخاریؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اسی شخص کے ساتھ سلم کیا جائے جس کے پاس درخت ہوں یا جس کے پاس کھیتی ہوں بلکہ چاہے اس کے پاس کھیتی اور درخت نہ ہوں تب بھی اس کے ساتھ سلم کیا جا سکتا ہے۔

حد یث موسی بن إسماعیل: حد ثنا عبدالواحد: حد ثنا الشیبانی: حد ثنامحمد ابن أبی مجالد قال: بعثنی عبداللّٰه بن شداد و أبو بردة إلی عبداللّٰه بن أبی أوفی رضی اللّٰه عنهما فقالا: سله هل کان أصحاب النبی ﷺ فی عهد النبی ﷺ ینسلفون فی الحنطة؟ فقال عبداللّٰه: کنا نسلف نبیط أهل الشام فی الحنطة والشعیر والزیت، فی کیل معلوم إلی أجل معلوم۔ قلت: الی من کان أصله عنده؟ قال: ماکنا نسألهم عن ذالك، ثم بعثانی إلی عبدالرحمٰن بن ابزی۔ فسالته فقال: کان أصحاب النبی ﷺ یسلفون فی عهد النبی ﷺ

(۱) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب السلم فی وزن معلوم رقم ۲۲٤۰ تا ۲۲٤۳

ولـم نسألهم:ألهم حرث أم لا؟ (١)

حد ثنا اسحاق: حد ثنا خالد بن عبدالله، عن الشيباني، عن محمد بن أبي مجالد بهذا، وقال: فنسلفهم في الحنطة والشعير، وقال عبدالله بن الوليد، عن سفيان: حدثنا الشيباني وقال: والزيت، حدثنا قتيبة: حدثنا جرير، عن الشيباني وقال: الحنطة و الشعير والزبيب۔

یہاں عبداللہ بن شداد اور ابو بردہؓ کے خلاف والی حدیث دوبارہ لائے۔

كنا نسلف نبيط اهل الشام۔ ہم اہل شام کے کاشت کاروں سے سلم کرتے تھے۔

نبيط یہ نبطہ کی جمع ہے بمعنی کاشتکار، تو شام کے کاشت کار مدینہ منورہ آیا کرتے تھے اور ہم ان سے سلم کرتے تھے۔

میں نے پوچھا اِلى من كان أصله عنده؟ یعنی ایسے شخص سے کرتے تھے جس کے پاس حنطہ، شعیر، زیت وغیرہ کی اصل موجود ہو؟ قال ماكنا نسلهم عن ذلك انہوں نے کہا کہ ہم اس بارے میں نہیں پوچھتے تھے کہ تمہارے پاس کھیت ہے یا نہیں؟

ثم بعثاني اِلى عبدالرحمٰن بن أبزى، پھر ان دونوں نے مجھے عبدالرحمٰن بن ابزی کے پاس بھیجا انہوں نے بھی یہ کہا کہ كان أصحاب النبي ﷺ يسلفون في عهد النبي ﷺ ولم نسألهم:ألهم حرثا أم لا؟ یعنی رسول اکرم ﷺ کے صحابہؓ عہد نبوی ﷺ میں سلم کیا کرتے تھے اور ہم نے ان سے یہ نہیں پوچھا کہ آپ کے پاس کھیت ہے یا نہیں۔ امام بخاریؒ اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ کھیتی ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

حد ثنا آدم: حدثنا شعبة: أخبر نا عمر وقال: سمعت أبا البختري الطائي قال: سألت ابن عباسؓ عن السلم في النخل، قال: "نهى النبيﷺ عن النخل حتى يؤ كل منه و حتى يوزن، فقال رجل:مايوزن؟ فقال له رجل اِلى جانبه: حتى يحرز"۔ وقال معاذ: حد ثنا شعبة، عن عمر وقال أبو البختري: سمعت ابن عباسؓ:نهى النبي ﷺ مثله"۔ (٢)

---

(١) في صحيح بخاري كتاب السلم باب السلم الى من ليس عنده اصل رقم ٢٢٤٤، ٢٢٤٥

(٢) في صحيح بخاري كتاب السلم باب السلم الى من ليس عنده اصل رقم ٢٢٤٦ وفي صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدوصلاحها بغير شرط، رقم ٢٨٣٣، ومسند احمد، ومن مسند بني هاشم، رقم٣٠٠٧

حدیث کی تشریح

ابو البختری الطائی کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عباسؓ سے نخل میں سلم کرنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے نخل کی بیع سے جب تک وہ کھانے کے قابل نہ ہو جائے اور وزن کے قابل نہ ہو جائے منع فرمایا ہے۔

اس شخص نے پوچھا کہ مایؤزن؟ کہ وزن کے قابل کیسے ہوگی جبکہ وہ درخت پر لگی ہو یعنی اس کا وزن کیسے کیا جائے؟" فقال له رجل الى جانبه حتى يحرز" جو شخص برابر میں بیٹھا تھا اس نے کہا کہ یہاں تک کہ تخمینہ لگایا جا سکے کہ یہ پھل کتنا ہے۔

اب جواب کی مطابقت سوال سے معلوم نہیں ہوتی کیونکہ سوال تو بیع سلم کے بارے میں تھا اور جواب میں کہا کہ نخل کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ وہ کھانے کے اور وزن کرنے کے لائق نہ ہو جائے۔

اس کی تشریح ممکن ہے

ایک تشریح تو یہ ہے کہ سوال کسی خاص درخت کے پھل میں سلم کے بارے میں کیا گیا تھا کہ اگر کسی خاص درخت کے پھل میں سلم کیا جائے تو وہ جائز ہے یا نہیں؟

تقریباً سب ہی فقہاء اس پر متفق ہیں کہ کسی خاص درخت کے پھل پر سلم جائز نہیں یعنی یہ کہے کہ اس درخت میں جو پھل آئے گا اس کا دس من میں خریدوں گا، یہ بات جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس درخت پر پھل آئے ہی نہیں یا آئے مگر دس من نہ ہو، بیع سلم کی شرائط میں یہ داخل ہے کہ جس چیز میں سلم کیا جا رہا ہے یعنی مسلم فیہ وہ کسی درخت یا کھیت کی نہ ہو بلکہ مطلقاً اس کے اوصاف متعین کر کے بتایا جائے کہ اتنی کھجور میں سلم کیا جا رہا ہے تا کہ ان اوصاف کی کھجور وہ کہیں سے بھی لا کر دیدے، کسی خاص درخت کی تعیین کر کے سلم کرنا کہ اس درخت کے پھل میں سلم کرتا ہوں، یہ جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نخل کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کھانے کے لائق ہو جائے، یعنی جب تک وہ ظاہر نہ ہو جائے اور قابل انتفاع نہ ہو اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں ہو سکتی تو سلم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور حتی يؤكل منه و يوزن، یہ کنایہ ہے بدو صلاح سے کہ وہ کھانے کے اور تولنے کے لائق ہو جائے معنی یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہو جائے تب بیع جائز ہوگی، اس سے پہلے جائز نہیں، لہٰذا سلم بھی جائز نہیں۔

دوسری تشریح بعض حنفیہ نے اس طرح کی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سلم کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس مسلم فیہ میں سلم کیا جا رہا ہے وہ عقد کے وقت سے لے کر اجل معین تک بازار میں موجود رہے۔ بازار میں قابل حصول ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں بلکہ صرف اجل کے وقت کا پایا جانا کافی ہے باقی پورا عرصہ بازار کے اندر موجود رہنا ضروری نہیں ہے۔

حنفیہ جو بازار میں پورا عرصہ موجود رہنے کی شرط لگاتے ہیں وہ اس لئے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ آیا کھجور کے پھل میں سلم ہو سکتا ہے یا نہیں؟

انہوں نے جواب دیا کہ جب تک کھانے کے لائق نہ ہو اس وقت تک سلم نہیں کیونکہ اس وقت تک بازار میں بھی موجود نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کھجور کا ایک موسم ہوتا ہے تو جب تک وہ درخت پر اتنی نہ آجائیں کہ وہ کھانے کے لائق ہو جائیں اس وقت سلم کرنا جائز نہیں، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ بازار میں موجود نہ ہوگی اور جب بازار میں موجود نہ ہوگی تو کہتے ہیں کہ سلم بھی درست نہ ہوگا۔ (۱)

میرے نزدیک پہلی تفسیر زیادہ راجح ہے کہ مقصود شجرہ معینہ کے پھل میں سلم کرنے سے منع فرمانا ہے۔

مسلم فیہ کی توثیق کفیل کے ذریعے

حدثنی محمد بن سلام: حدثنا یعلی: حدثنا الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: اشترى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم طعاما من يهودى بنسيئة ورهنه درعاله من حديد۔ (۲)

امام بخاریؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جب عام بیع کے اندر دین کی توثیق جائز ہے تو سلم کے اندر بھی توثیق جائز ہے یعنی ثمن کی توثیق رہن کے ذریعے ہو سکتی ہے تو مثمن یا مبیع یا مسلم فیہ کی توثیق بھی کفیل کے ذریعے ہو سکتی ہے۔

بیع سلم میں مدت مقرر ہونی چاہیے

امام بخاریؒ نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید کی ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ

---

(۱) تكملة فتح الملهم، ج:۱، ص:۶۵۵ والمبسوط للسرخسی، ج:۱۲، ص:۱۳۱، مطبع دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ھ

(۲) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب الكفيل فی المسلم رقم ۲۲۵۱۔

ہے کہ سلم حال بھی ہوسکتا ہے۔ لیکن حنیفہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ سلم ہمیشہ مؤجل ہوتا ہے یعنی اس میں مسلم فیہ بعد میں دیا جاتا ہے اور اس میں اجل متعین ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سلم حال بھی ہوسکتا ہے، سلم حال ہونے کے معنی یہ ہیں کہ پیسے ابھی دیدیئے اور مشتری کو مبیع کے مطالبہ کا حق ابھی حاصل ہوگیا، اس نے کہا کہ ایک آدھ دن میں مجھے مسلم فیہ دے دینا، تو امام شافعیؒ کے نزدیک سلم حال بھی ہوسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب سلم اجل کے ساتھ جائز ہے تو بغیر اجل کے بطریق اُولی جائز ہوگا۔ (۱)

وبه قال ابن عباس وأبو سعيد والحسن والأسود۔ وقال ابن عمر:لابأس فی الطعام الموصوف بسعر معلوم إلی أجل معلوم، مالم یکن ذالك فی زرع لم یبدصلاحه۔ (۲)

اس باب سے ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بیع سلم ہمیشہ اُجل معلوم کے ساتھ ہوگی بغیر اجل معلوم کے بیع سلم نہیں ہوسکتی۔ اور اسی کی تائید کی کہ وبه قال ابن عباس وأبو سعيد والحسن والأسود۔ وقال ابن عمر:لابأس فی الطعام الموصوف بسعر معلوم إلی أجل معلوم، مالم یکن ذالك فی زرع لم یبدصلاحه جب تک کہ یہ خاص کھیتی میں نہ ہو جس کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی جیسا کہ پہلے گزرا کہ خاص درخت میں سلم نہیں ہوسکتی۔

مدتِ سلم کا وجود محتمل نہ ہو

حدثنیموسی بن إسماعیل:أخبرنا جویریة، نافع، عن عبد اللّٰہؓ قال:کانو ایتبایعون الجز وراِلی حبل الحبله، فنهی النبیﷺ عنه، فسره نافع إلی أن تنتج الناقة مافی بطنها۔ (۳)

سلم کے اندر اُجل معین ہونی چاہیے۔ کسی ایسی چیز کو اجل مقرر نہیں کیا جاسکتا جس کا وجود میں آنا یا نہ آنا محتمل ہو۔

امام بخاریؒ نے استدلال اس سے کیا کہ حدیث میں آیا کہ لوگ زمانۂ جاہلیت میں اونٹ کا بیع حبل الحبلۃ تک کرتے تھے یعنی جب اونٹنی کا بچہ پیدا ہوا اور پھر اس بچہ کا بچہ پیدا ہوا، تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

---

(۱) تکملة فتح الملهم، ج:۱، ص:٦٥٤

(۲) فی صحیح بخاری کتاب السلم باب السلم الی اجل معلوم رقم الباب ۷

(۳) فی صحیح بخاری کتاب باب السلم ابی ان تنتج الناقة رقم۲۲۵٦۔

جب عام بیوع کے اندر یہ ممنوع ہے تو سلم کے اندر بھی ممنوع ہے، یعنی ایسی اجل نہیں مقرر کرنی چاہیے جس کا وجود میں آنا یا نہ آنا دونوں کا احتمال ہو بلکہ ایسی اجل مقرر کرنی چاہیے جو یقینی طور پر ہونے والی ہو۔(۱)

حیوان کی ادھار بیع

واشترى ابن عمر راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه يوفيها صاحبها بالربذة۔ وقال ابن عباس: قد يكون البعير خيرامن البعيرين۔ واشترى رافع بن خديج بعيرا ببعيرين فأعطاه أحدهما، وقال:آتيك بالآخر غدا رهوا إن شاء الله۔ وقال ابن المسيب: لاربافى الحيوان، البعير بالبعيرين۔ والشاة بالشاتين إلى أجل۔ وقال ابن سرين: لأبأس ببعيرين ودرهم بدرهم نسيئة۔ (۲)

حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃً جائز ہے یا نہیں؟ اس میں یہ سمجھ لیجئے کہ حیوان چونکہ نہ کیلی ہے اور نہ عددی ہے نہ وزنی ہے اور نہ مطعومات اور قوت ہے، لہٰذا اس میں کسی بھی فقیہ کے نزدیک علت ربوا الفضل نہیں پائی جاتی۔

لہٰذا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ دست بدست ہو تو اس میں تفاضل جائز ہے یعنی ایک حیوان کو دو حیوان سے بیچ سکتے ہیں۔(۳) البتہ اس میں نسیئۃ جائز ہے یا نہیں (کہ ایک شخص تو ابھی حیوان دیدے اور دوسرا جو اس کو بدلے میں دے گا وہ کوئی اجل مقرر کرلے) اس میں اختلاف ہے۔

بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً میں اختلاف فقہاء

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز نہیں ہے۔(۴)

---

(۱) انعام الباری ٦/٤٢١ تا٤٢٦

(۲) فى صحيح بخارى كتاب البيوع باب بيع العبد والحيوان نسيئة ٢٩٧/١

(۳) كذالك قال الترمذى، قال الشوكانى فى النيل:ذهب الجمهور الى جواز بيع بالحيوان نسيئة متفاضلا مطلقا وشرط مالك أن يختلف الجنس ومنع من ذلك مطلقا من نسيئة احمد وأبو حنيفة وغيره من الكوفيين الخ۔ (تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، رقم الحديث ١١٥٨)۔

(٤) فتح البارى، ج:٤، ص:٤١٩، ٤٢٠ مطبع دار المعرفة

امام مالکؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔
امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز ہے۔(۱)
امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک بھی حنیفہ کے موافق ہے یعنی جائز نہیں۔(۲)

امام بخاریؒ کی تائید

امام بخاریؒ نے یہاں جو باب قائم کیا ہے اس میں امام شافعیؒ کی تائید کر رہے ہیں کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز ہے۔اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جائز ہے۔

امام شافعی اور امام بخاری رحمہما اللہ کا استدلال

عام طور پر متعدد احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے لیکن ان میں سے سب سے زیادہ صریح حدیث حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی ہے کہ ایک مرتبہ لشکر کی تیاری کے موقع پر اونٹ کم پڑ گئے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو رافعؓ کو حکم دیا کہ جاکر اونٹ خرید لاؤ، وہ کہتے ہیں كنت اخذ البعير بالبعيرين الى اجل کہ میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض خریدتا تھا یعنی مؤجل طریقے سے۔
اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو حضرت ابو رافعؓ یوں نہ خریدتے۔

احناف کی دلیل

حنیفہ کی دلیل حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو چاروں اصحاب سنن یعنی ابوداؤد ترمذی، نسائی ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة)۔(۳)
اس کی سند کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت حسنؒ اس کو حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت حسنؒ کا سماع حضرت جابرؓ سے مشکوک ہے۔

---

(۱)(۲) فتح الباری، ج:٤، ص:٤١٩، ٤٢٠ مطبع دار المعرفة

(۳) سنن الترمذی، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ماجاء فی كراهية بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم ١١٥٨، وسنن أبی داؤد، كتاب البيوع، باب فی الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم ٢٩١٢، وسنن النسائی، كتاب البيوع باب بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم ٤٥٤١، وسنن ابن ماجة، كتاب التجارات، باب الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم ٢٢٦١۔

لیکن امام ترمذیؒ نے کئی مقامات پر یہ بحث کی ہے کہ حضرت حسنؒ کا سماع جابرؓ بن سمرۃ سے ثابت ہے اس کے علاوہ مسند بزار میں یہ حدیث آئی ہے، اور وہ بڑی صحیح سند کی حدیث ہے اس میں کہا گیا ہے کہ لیس فی ھذا لباب حدیث اجل اسنادا من ھذا، تو حنفیہ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔ اور چونکہ یہاں قاعدہ کلیہ کے طور پر ایک مستقل مسئلہ بیان کیا جارہا ہے لہٰذا یہ حدیث جزئی واقعات پر مقدم ہوگی اور جو جزئی واقعات بیان کئے جاتے ہیں کہ حضرت ابورافعؓ نے اس طرح معاملہ کیا وہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اور اللہ جانے وہ حرمت ربوا سے پہلے کا ہے یا بعد کا ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ حرمت ربوا سے پہلے کا ہو۔

دوسرا یہ کہ وہ بیت المال کیلئے خرید رہے تھے اور بیت المال کے احکامات تھوڑے سے مختلف ہوتے ہیں کہ بیت المال چونکہ سارے مسلمانوں کا حق ہے، لہٰذا اگر اس میں یہ کہہ دیا کہ ایک بعیر کے بدلے بعد میں دو بعیر دیں گے تو شاید اس میں گنجائش سمجھی گئی ہو، تو اس میں بہت سے احتمالات ہیں، لیکن "نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" یہ قاعدہ کلیہ کا بیان ہے لہٰذا یہی راجح ہوگا اور حنفیہ نے اسی پر عمل فرمایا ہے۔(۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل

امام بخاریؒ نے بیع الحیوان نسیئۃ کے جواز پر متعدد دلائل بیان فرمائے ہیں، پہلے تو یہ کہا:

واشتری ابن عمر راحلۃ با ربعۃ ابعرۃ مضمو نۃ یوفیھا صاحبھا بالربذۃ کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک راحلہ یعنی اونٹنی چار اونٹوں کے عوض خریدی مضمونہ۔ جن کی ادائیگی کی بائع کی طرف سے ضمانت تھی کہ ان کا مالک ربذہ میں ادا کرے گا۔

ربذہ، مدینہ منورہ سے تقریباً بیس کلومیٹر کے فاصلے پر ایک بستی ہے، جہاں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا مزار بھی ہے۔

کہتے ہیں کہ میں اونٹ ربذہ میں دوں گا، اب ایک طرف تو اونٹ ابھی لے لئے اور دوسری طرف سے کہتے ہیں کہ ربذہ میں دوں گا، امام بخاریؒ اس سے استدلال کررہے ہیں کہ بیع نسیئۃ ہوئی تو پتہ چلا کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ جائز ہے۔

(۱) (وسماع الحسن من سمرۃ صحیح) ھکذا(تحفۃ الأحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۱۵۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ بیع نسیئۃ نہیں ہے بلکہ بیع الغائب بالناجز ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ نسیئۃ ہونا اور بات ہے اور بیع الغائب بالناجز اور بات ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ نسیئۃ میں اجل سے پہلے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا اور بیع الغائب بالناجز میں بیع حال ہوتی اور فوراً مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن پھر یہ کہہ دیا چلو وہاں جا کر لوں گا، تو بیع الغائب بالناجز ہے نسیئۃ نہیں ہے۔ (١)

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کا خریدنا نسیئۃ نہیں تھا، اگر نسیئۃ ہوتا تو کوئی اجل مقرر کرتے کہ فلاں اجل میں دوں گا لیکن یہاں اجل نہیں مقرر کی بلکہ جگہ مقرر کی کہ ربذہ میں دوں گا تو معلوم ہوا کہ بیع حال تھی، معجل نہیں تھی، لیکن حال ہونے کے ساتھ ساتھ انہوں نے کہہ دیا کہ چلو جا کر دیتا ہوں لہٰذا اس سے بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ کے جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل

آگے فرمایا کہ وقال ابن عباس، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ قد یکون البعیر خیرا من البعیرین کہ بعض اوقات ایک اونٹ دو اونٹوں سے اچھا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب

امام بخاریؒ کے اس استدلال سے زیادہ سے زیادہ تفاضل کا جواز ثابت ہوتا ہے اور تفاضل کا جواز مختلف فیہ نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ تفاضل جائز ہے، اس میں نسیئۃ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تیسری دلیل

واشتری رافع بن خدیج بعیر ابعیرین فاعطاہ أحدھما وقال آتیك بالآخر غداً رھوا ان شاء اللہ۔ حضرت رافع بن خدیجؓ نے ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض خریدا اور ان دو اونٹوں میں سے ایک تو ابھی دے دیا اور کہا کہ دوسرا کل لے کر آؤں گا۔ رھواً، سبک رفتار، یعنی کل لے کر آؤں گا تو وہ سبک رفتاری سے چلتا ہوا تمہارے پاس آئے گا ان شاء اللہ۔

---

(١) فیض الباری، ج:٣، ص:٤٠٢۔

تیسری دلیل کا جواب

یہاں بھی ہمارا (حنیفہ کا) جواب یہ ہے کہ یہ بیع نسیئۃً نہیں ہے بلکہ بیع الغائب بالناجز ہے اور بیع حال ہے، مطالبہ کا حق حاصل ہے، اس نے کہا کہ ایک لے لو اور دوسرا کل دے دوں گا، اس نے کہا کہ ٹھیک ہے کل دیدینا، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ بیع الغائب بالناجز ہے۔

ایک اور دلیل

وقال ابن المسیب:لا ربا فی الحیوان البعیر بالبعیرین، والشاۃ بالشاتین الی اجل۔

سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں کہ حیوان کے اندر ربوا جاری نہیں ہوتا، وہ کہتے ہیں کہ ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض اور ایک بکری، دو بکریوں کے عوض الی اجل، یعنی نسیئۃً فروخت کی جاسکتی ہے۔ یہ سعید بن المسیبؒ کا مسلک ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کا دارومدار

امام شافعیؒ کے مذہب کا دارومدار اکثر و بیشتر سعید بن المسیبؒ اور ابن جریج پر ہوا کرتا ہے جیسا کہ ہمارے ہاں اکثر و بیشتر ابراہیم نخعی پر ہوتا ہے۔

ایک اور دلیل

وقال ابن سیرین لاباس ببعیر بعیرین ودرھم نسیئۃ

ابن سیرین کہتے ہیں کہ ایک اونٹ اور ایک درہم، دو اونٹ اور ایک درہم کے ساتھ بیچا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک طرف ایک اونٹ اور ایک درہم ہے اور دوسری طرف دو اونٹ اور ایک درہم ہے تو یہ نسیئۃً جائز ہے۔

جواب

ہم (حنیفہ) کہتے ہیں کہ یہ تو ہماری دلیل ہوئی اس واسطے کہ یہ درہم جو اونٹ کے ساتھ لگایا جا

رہا ہے اس وجہ سے ہے کہ براہ راست اگر ایک اونٹ کو دو اونٹ کے عوض نسیئۃ بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوتا (۱) اسے جائز کرنے کیلئے یہ کیا گیا کہ ایک طرف ایک اونٹ کے ساتھ ایک درہم لگا دیا اور دوسری طرف دو اونٹ کے ساتھ ایک درہم لگا دیا، اب ہمارے نزدیک بھی عقد صحیح ہو گیا اس واسطے یہ کہیں گے کہ ایک درہم دو اونٹوں کے مقابلے میں ہے اور دوسرا درہم ایک اونٹ کے مقابلے میں ہے، اس واسطے عوضین کی جنس مختلف ہونے کی وجہ سے نسیئۃ جائز ہو گیا، گویا ایک درہم سے ایک اونٹ نسیئۃ خریدا، اور دوسرے درہم کے عوض اپنا اونٹ نسیئۃ بیچا۔ ورنہ فی نفسہٖ جائز نہ ہوتا، لہٰذا اس قول سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

۲۲۲۸ ۔ حدثنا سلیمان بن حرب: حدثنا حماد بن زید، عن ثابت، عن أنس رضی اللہ عنہ قال: کان فی السبی صفیۃ، فصارت إلی دحیۃ الکلبی. ثم صارت إلی النبی ﷺ (راجع: ۳۷۱) (۲)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام بخاریؒ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ کان فی السبی صفیۃ یہ خیبر کا واقعہ ہے کہ خیبر کے قیدیوں میں حضرت صفیہ بھی آئی تھیں جن کا واقعہ مغازی میں گزر چکا ہے۔ فصارت الی دحیۃ الکلبی ثم صارت إلی النبی ﷺ۔ وہ حضرت دحیہ کلبیؓ کے حصہ میں چلی گئیں، بعد میں پھر وہ نبی کریم ﷺ کے حصہ میں آئیں، اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جب دحیہ کلبیؓ کے پاس چلی گئیں تو بعض لوگوں نے کہا کہ یہ سردار کی بیوی ہے یہ آپ ﷺ کے لئے ہی زیادہ موزوں ہے چونکہ آپ ﷺ دحیہ کلبیؓ کو دے چکے تھے۔ اس لئے غالباً چھ غلاموں کے بدلے آپ ﷺ نے حضرت دحیہؓ سے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کو لیا۔ امام بخاریؒ اس سے استدلال کرنا چاہ رہے ہیں کہ دیکھو چھ غلام دیئے اور صفیہ رضی اللہ عنہا کو لیا تو یہ بیع الحیوان بالحیوان ہوئی اور صفیہؓ بھی لے لیں اور چھ

(۱) قلت: إن بیع الدرھم بالدرھم نسیئۃ حرام بالاجماع، ولم یشرح أحد منھم ماأرادبہ ابن سیرین الخ (فیض الباری، ج:۳ ص: ۲٦٤)

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع العبدوالحیوان بالحیوان نسیئۃ رقم ۲۲۲۸ وفی صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب فضیلۃ اعتاقہ أمتہ ثم یتزوجھا، رقم ۲٥٦۱، وسنن الترمذی، کتاب النکاح، عن رسول اللہ رقم ۱۰۳٤، وسنن النسائی، کتاب النکاح، رقم ۳۲۹۰، ۳۲۹۱، وتفصیلہ، رقم ۳۳۲۷، وسنن ابی داؤد، کتاب الخراج والامارۃ والفیء، رقم ۲٦۰٤ وسنن ابن ماجۃ، کتاب التجارات، رقم ۲۲٦۳، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم: ۱۱٥٤، ۱۱۹٦۰، ۱۳۰۸٦، وسنن الدارمی، کتاب النکاح، رقم ۲۱٤٤، ۲۱٤٥۔

غلام بعد میں دیئے تو نسیئہ بھی پایا گیا، لہٰذا بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ ثابت ہوئی۔

جواب

یہ استدلال اس لئے تام نہیں ہے کہ یہاں درحقیقت بیع ہی نہیں، (۱) حقیقت میں یہ ہوا کہ ان کو مالِ غنیمت دیا گیا تھا وہ ان سے واپس لے لیا گیا اور اس کے بدلے مالِ غنیمت کا دوسرا حصہ دے دیا گیا۔ تو یہ بیع حقیقی نہیں بلکہ انفال کا استبدال ہے، مالِ غنیمت کا استبدال ہے کہ وہ لے لیا اور دوسرا دے دیا، تو اس کے اوپر بیع کے احکام جاری نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی طے نہیں ہے کہ نسیئہ تھا، کیونکہ روایتوں میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ یہ تبادلہ نسیئہ ہوا تھا بلکہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے فوراً دے دیئے ہوں۔ (۲)

”حیوان“ میں بیع سلم کا حکم

عن ابن عباسؓ قال: قدم رسول اللّٰہ ﷺ المدینہ وھم یسلفون فی التمر، فقال: من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الٰی اجل معلوم۔ (۳)

سلف سے مراد بیع سلم ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو اہلِ مدینہ تمر (کھجور) میں بیع سلم کیا کرتے تھے تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا کہ جب تم بیع سلم کرو تو کیل اور وزن معلوم ہونا چاہیے اور اجل بھی متعین ہونی چاہیے اس حدیث سے بیع سلم کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے مزید یہ کہ بیع سلم کے لئے کیل اور وزن ضروری ہے۔

یہ حدیث مبارک اس مسئلے میں حنیفہ کی دلیل ہے کہ حیوان میں بیع سلم جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز نہیں اسلئے کہ حنیفہ کے نزدیک بیع سلم کیلئے ضروری ہے کہ یا تو وہ چیز کیلی ہو، یا وزنی ہو، یا عددیات متقاربہ میں سے ہو، لہٰذا اگر کوئی چیز عددیات متفاوتہ میں سے ہے۔ جس کے افراد اور آحاد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے تو اس میں بیع سلم جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں جھگڑے کا امکان ہے جب ادائیگی کا وقت آئے گا تو بائع کہے گا کہ میں نے

---

(۱) والذی عوضہ عنھالیس علی سبیل البیع بل علی سبیل النفل الخ (کتاب المغازی، باب غزوۃ خیبر، رقم ۳۹۶۷، وفتح الباری، ج:۷، ص:۴۷۰، مطبع بیروت ۱۳۷۹ھ

(۲) انعام الباری ۴۰۳/۶ تا ۴۰۹

(۳) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی السلف فی الطعام والتمر رقم ۱۶۵۔

ادنی چیز میں سلم کیا تھا اور مشتری کہے گا کہ نہیں اعلیٰ اور عمدہ چیز میں سلم ہوا تھا۔ (۱)

حیوان کا استقراض

عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: استقراض رسول الله ﷺ سنا، فاعطی سنا خیر امن سنه، وقال:خیار کم احاسنکم قضاء (۲)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ نے مویشی (یا اونٹ) بطور قرض لئے اور پھر جب واپس کئے تو ان سے بہتر مویشی واپس کئے اور آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو بہتر طور پر قرض کی ادائیگی کرے۔

اختلاف فقہاء

اس اختلاف کی بناء ایک دوسرے مسئلے پر ہے وہ یہ کہ حیوان کا استقراض لینا جائز ہے یا نہیں؟ شافعیہ کے نزدیک حیوان کا استقراض (قرض پر لیا) جائز ہے ہمارے نزدیک حیوان کا ''استقراض'' بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ ''استقراض'' ہمیشہ ''ذوات الامثال'' میں ہوتا ہے ''ذوات القیم'' میں استقراض جائز نہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ کلیہ اور اصول ہے کہ الاقراض تقض بالمثالها لهٰذا قرض کے لئے مثلی ہونا ضروری ہے۔ اور عددیات متفاوتہ میں مثل نہیں ہوتا۔ اس لئے ان میں نہ تو ''استقراض'' درست ہے اور نہ ہی بیع سلم درست ہے۔ (۳)

شوافع کی دلیل اور اس کا جواب

حدیث مذکور شافعیہ کی دلیل ہے کہ حیوان کا قرض لینا جائز ہے۔ حنفیہؒ کے نزدیک حیوان کا قرض لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اس حدیث اور اس کے علاوہ احادیث جن میں آپ ﷺ کا حیوان کا قرض لینا ثابت ہے ان کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ سب ربا کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کی احادیث ہیں۔ اس لئے ان سے استدلال درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ ﷺ نے ایک جانور لے کر اس سے بہتر جانور واپس کیا اور یہ بات عقد قرض کے اندر مشروط نہیں تھی کہ آپ

(۱) تقریر ترمذی ۱/۲۴۵، ۲۴۶،

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء استقراض البعیراو الشئی من الحیوان رقم ۱۶۵۔

(۳) تقریر ترمذی ۱/۲۴۶۔

ﷺ اس سے بہتر جانور واپس کریں گے تو یہ حسنِ قضاء ہے، جو جائز ہے۔(۱)

ذھب اور غیر ذھب سے مرکب چیز کی بیع

عن فضالة ابن عبيدؓ قال :اشتريت يوم خيبر قلادة باثنى عشر دينارا فيها ذهب و خرز، ففصلتها فوجدت فيها اكثر من اثنى عشر دينار، فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال:لاتباع حتى تفصل۔ (۲)

حضرت فضالہ ابن عبید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں۔ چنانچہ جب بعد میں میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے یادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور ﷺ سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ الگ نہ کرلیا ئے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی چیز ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہو تو اس کی بیع ذھب کے عوض جائز نہیں، جب تک کہ ذھب کو غیر ذھب سے علیحدہ نہ کرلیا جائے، کیونکہ اس صورت میں ربا لازم آجانے کا احتمال رہے گا۔ اس لئے ذھب کو الگ کرنے کے بعد ذھب کو مثلاً بمثل فروخت کر دو اور غیر ذھب کو جس طرح چاہو فروخت کرو، لہٰذا مرکب حالت میں بیع کرنا جائز نہیں۔

حنیفہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ذہب کو علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ یہ دیکھا جائے کہ اس میں ذھب کی مقدار کتنی ہے؟ اگر سونے کی مقدار علیحدہ کئے بغیر معلوم ہوسکتی ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اس مرکب جس چیز کو سونے کے عوض فروخت کیا جارہا ہے۔ وہ سونا اس مرکب چیز میں لگے ہوئے سونے سے کچھ زیادہ ہونا ضروری ہے، تاکہ سونے کے مقابلے میں سونا ہو جائے اور زائد سونا دوسری چیز کے مقابل ہو جائے، لہٰذا اگر سونا برابر ہو یا کم ہو تو اس صورت میں بیع جائز نہیں،

(۱) تقریر ترمذی ۲۰۱/۱۔

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی شراء القلادة فيها ذهب و حرز رقم ۸۹

مثلاً ایک ہار ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہے، اور اس ہار میں پانچ تولہ سونا ہے، اب اس ہار کو چھ تولہ سونے یا ساڑھے پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ پانچ تولہ سونا پانچ تولے سونے کے مقابل ہو جائے، اور ثمن میں جو نصف تولہ سونا زائد ہے وہ غیر ذھب کے مقابلے میں ہو جائے، اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس ہار کو ساڑھے چار تولہ سونے یا پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یا تو ساڑھے چار تولہ سونے کا مقابلہ پانچ تولہ سونے سے ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے تماثل نہ رہا، بلکہ تفاضل ہو گیا، اس لئے حرام ہو گیا، اور جس صورت میں قیمت پانچ تولہ سونا مقرر کی تو وہ صورت بھی ناجائز ہوگی، اس لئے کہ پانچ تولہ سونا پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اور ہار کے اندر جو غیر ذھب ہے وہ خالی عن العوض ہو جائے گا، اور خالی عن العوض رہنا بھی ربا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ پونے پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو گیا، اور پاؤ تولہ سونا غیر ذھب کے مقابل ہو جائے گا۔ اور یہ صورت بھی ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اس لئے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ جو سونا اس ہار میں لگا ہوا ہے، اگر علیحدہ کئے بغیر اس کا وزن معلوم کیا جا سکتا ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، جتنا سونا اس ہار میں ہے اس سے تھوڑا زیادہ سونا اس کی قیمت میں دیدیا جائے تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اِختلاف ہے، چنانچہ ''سیف محلی'' کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، یعنی ایسی تلوار جو اصل میں تو لوہے کی ہے، لیکن اس پر سونا چاندی لگی ہوئی ہے، ایسی تلوار کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اسی طرح یہی اختلاف ''منطقہ مفوضہ'' کا ہے، یعنی وہ کمر بند اور پیٹی جس پر چاندی لگی ہوئی ہے اور اس کی قیمت چاندی کے ذریعہ مقرر کی جا رہی ہے۔ گویا کہ یہ اختلاف ہر اس مرکب چیز میں ہے جو ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہو اور اس کی قیمت ذہب مقرر کی جا رہی ہو یا وہ چیز فضہ اور غیر فضہ سے مرکب ہو اور اس کی قیمت فضہ کی شکل میں مقرر کی جا رہی ہو۔

اسی طرح یہ اختلاف ہر اس مبیع میں جاری ہوگا جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوگی، مثلاً ایک ٹوکری میں گندم اور کھجور مکس ہے، اور اس کی قیمت کھجور کی صورت میں مقرر کی جا رہی ہے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں جب تک گندم اور کھجور کو علیحدہ علیحدہ نہ کر لیا

جائے۔ امام ابوحنیفہ ؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے، بشرطیکہ ٹوکری والی کھجور کم ہو، اور جو کھجور بطور ثمن کے دی جارہی ہے وہ زائد ہو، تاکہ کھجور کا کھجور کے ساتھ تماثل ہو جائے اور زائد کھجور گندم کے عوض ہو جائے۔

مسئلہ مد عجوۃ

اصل میں یہ مسئلہ اور اختلاف کھجور ہی سے نکلا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں ایک پیمانہ کھجور اور غیر کھجور سے مرکب تھا، اور اس کو کھجور کے عوض فروخت کیا جارہا تھا، اس وقت یہ اختلاف ہوا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ بیع درست نہیں ہوگی، امام صاحب نے فرمایا کہ اگر زائد کھجور کے عوض فروخت کیا جائے تو اس کی بیع جائز ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام ''مسئلہ مد عجوۃ'' مشہور ہو گیا، چنانچہ مندرجہ بالا تمام اختلافی مسائل اسی کے اندر داخل ہیں۔ اور ان سب کو ''مسئلہ مد عجوۃ'' کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

''مد عجوۃ'' ہی کے مسئلہ میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ اگر ذھب مصوغ جو کہ مرکب ہے اس کو ذھب غیر مصوغ مفرد کے بدلے میں بیچا جائے تو احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو سیف محلی کا ہے کہ ذھب غیر مصوغ مفرد زائد ہونا چاہیے ذھب مصوغ مرکب سے۔ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں ذھب غیر مصوغ اگر ذھب مصوغ مرکب سے کم ہو تو بھی یہ بیع جائز ہے، وہ ذھب مصوغ مرکب کی بنوائی اور محنت کو متقوم شمار کرتے تھے اور اس محنت کے مقابلہ میں بھی ذھب غیر مصوغ مفرد کا ایک حصہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرامؓ نے ہی تنقید کی اور اس کا انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابو درداءؓ نے فرمایا لااسکن ارضاانت بھا۔

شافعیہ کا اِستدلال اور اس کا جواب

امام شافعیؒ اپنے مسلکے کی تائید میں حدیث باب کو پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف بیان فرمادیا کہ:

﴿لاتباع حتی تفصل﴾

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بات صاف صاف موجود ہے کہ حضرت فضالہؓ نے یہ ہار بارہ دینار میں خریدا تھا، اور اس میں سے سونا بارہ دینار سے زائد نکلا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی اصل وجہ یہ تھی کہ قیمت کم تھی اور ہار میں پایا جانے والا سونا زیادہ

تھا، جس کی وجہ سے تفاضل پایا گیا۔ اس لئے یہ بیع ناجائز ہو گئی، اسی لئے حضور اقدس ﷺ نے اس کو ناجائز قرار دیا، اور پھر بطور مشورہ کے فرمایا کہ آئندہ اس وقت تک بیع مت کرنا جب تک سونے کو الگ نہ کرلو تا کہ صحیح پتہ لگ جائے کہ سونا کتنا ہے اور غیر سونا کتنا ہے؟ اور مرکب ہونے کی صورت میں صحیح صحیح پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں سونا کتنی مقدار میں ہے اور غیر سونا کتنی مقدار میں ہے؟ اس لئے آپ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آجائے تو تم صرف اندازے اور تخمینے سے کام مت لو، بلکہ سونے کو الگ کر کے فروخت کرو اور غیر سونے کو الگ کر کے فروخت کرو۔

حنفیہ کا اِستدلال

دلیل اس کی یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین کے بکثرت آثار موجود ہیں جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن اگر ذہب مرکب کے مقابلے میں زیادہ ہے تو بیع جائز ہے۔ یہ تمام آثار میں نے تکملہ فتح الملہم میں لکھ دیے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

ویسے بھی اس بیع کے عدم جواز کی علت تفاضل ہے، بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کے سامنے ''قلادہ'' کا مسئلہ آیا تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿لا، الذهب بالذهب مثلا بمثل﴾

اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت تفاضل کا پایا جاتا ہے، لہٰذا تماثل کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں تماثل مفقود ہوگا وہاں عقد ناجائز ہوگا۔ اور حنفیہ یہ جو فرما رہے ہیں کہ ایسے عقد کے اندر ثمن کی طرف والا سونا اور چاندی مبیع میں مرکب سونے چاندی سے زائد ہونی چاہیے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اِس صورت میں تماثل یقینی طور پر موجود ہے، اب جب تماثل موجود ہے تو بیع جائز ہونی چاہیے، چاہے اس سونے کو جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

البتہ چونکہ اموال ربویہ میں مجازفت جائز نہیں، اس لئے جہاں تحقیقی اور یقینی طور پر معلوم کرنے کی کوئی صورت ہو کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے اور غیر ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ وہاں یہ صورت جائز ہو گی، اور جہاں صرف انکل اور اندازے سے معلوم کیا جاسکتا ہے ہو، لیکن یقینی اور واقعی مقدار معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، وہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ذھب کو غیر ذھب سے الگ کئے بغیر بیع کرنا جائز نہیں۔

یہ اختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے

لیکن مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب مبیع کو اس کی جنس سے خریدا جا رہا ہو مثلاً قلادہ مرکب بالذھب بغیر الذھب کو ذھب کے عوض خریدا جا رہا ہے تب یہ اختلاف ہے۔ لیکن اگر مبیع کو اس کے غیر جنس سے خریدا جا رہا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں مثلاً سیف محلی بالذھب کو چاندی کے عوض فروخت کرنا بالکل جائز ہے۔ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ جنس تبدیل ہوگئی، اور جنس بدل جانے کی صورت میں تفاضل جائز ہے۔(۱)

بیع صرف میں تماثل اور برابری ضروری ہے

حد ثنا ابن اخی الزہری عن عمۃ قال: حد ثنی سالم بن عبد اللہ، عن عبداللہ بن عمر ؓ: أن أباسعید الخدری حدثہ ذلك حدثنا عن رسول اللہ ﷺ۔ فلقیہ عبداللہ بن عمر، فقال: یا أباسعید اماھذا الذی تحدث عن رسول اللہ ﷺ فقال: أبو سعید فی الصرف: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: "الذھب مثل بمثل، والورق بالورق مثل بمثل"۔ انظر ۱:۲۱۷۷، ۸۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عمر ؓ سے روایت ہے کہ حضرت ابو سعید الخدری ؓ نے ان کو حدیث سنائی "مثل ذالك" اس جیسی، تو ان سے حضرت عبداللہ بن عمر ؓ کی ملاقات ہوئی، حضرت عبداللہ بن عمر ؓ نے فرمایا یا أبا سعید ماھذا الذی تحدث عن رسول اللہ ﷺ؟ اے ابو سعید! وہ کونسی حدیث ہے جو تم رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے سناتے ہو؟

یہ اس لئے کہا کہ حضرت ابن عمر ؓ شروع میں صرف میں تفاضل کے جواز کے قائل تھے، اور حضرت ابو سعید ؓ نے جو حدیث سنائی وہ اس کے خلاف تھی، اس لئے پوچھا کہ یہ تم کیا سناتے ہو،

---

(۱) تقریر ترمذی ۱/۱۸۰ تا ۱۸٤،

(۲) وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، رقم ۲۹٦٤، ۲۹٦٥، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۱۱٦۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ٤٤۹٤، وسنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، رقم ۲۲٤۸، ومسنداحمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱۰۵۸۳، ۱۰٦۳۹، ۱۱۰۰٦، ۱۱۰۵٤، ۱۱۰۷۰، ۱۱۱۵٦، ۱۱۲۰۸، ومسند الأنصار، رقم ۲۰۷٤۸، وموطأمالك، کتاب البیوع رقم ۱۱٤۵۔

تو حضرت ابوسعیدؓ نے فرمایا میں نے صرف کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ "الذهب بالذهب مثل بمثل والورق بالورق مثل بمثل" کہ سونے کے ساتھ بیچو تو برابر سرابر بیچو اور چاندی کے ساتھ بیچو تو برابر سرابر بیچو۔

بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس حدیث کو سننے کے بعد اپنے قول سے رجوع فرمالیا تھا۔

حد ثنا عبدالله بن يوسف:أخبر نامالك، عن نافع، عن أبي سعيد الخدريؓ:أن رسول اللهﷺ قال:"لاتبيعوا الذهب بالذهب إلامثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بنا جز"۔ (۱)

اس روایت میں فرمایا "ولا تشفو ا بعضها على بعض"۔ اشف يشف، اشفی يشفی یہ اضداد میں سے ہے یعنی یہ ان اسماء مشترکہ میں سے ہے جن کے معنی ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں یعنی اس کے معنی زیادتی کرنے کے بھی ہیں اور کمی کرنے کے بھی ہوتے ہیں یہ معنی بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کچھ کو دوسرے پر کم نہ کرو اور یہ معنی بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کچھ کو دوسرے پر زیادہ نہ کرو۔

تو حاصل یہ ہوا کہ جب ان کی باہم فروخت کرو تو تماثل ہونا چاہیے۔ یہی بات ورق کے بارے میں بھی فرمائی، اور آخر میں جملہ ارشاد فرمایا:"ولا تبيعوا منها غائباً بناجز" کہ ان میں سے کسی غائب کو حاضر کے عوض فروخت نہ کرو یعنی ایک عوض غائب ہو اور دوسرا موجود ہو اس طرح مت فروخت کرو۔ بلکہ دونوں مجلس میں موجود ہونے چاہئیں۔

چار اشیاء میں بیع الغائب بالناجز جائز ہے

بیع الغائب بالناجز میں یہ ہوتا ہے کہ بیع تو حالاً ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہے لیکن بائع نے مہلت دے دی ہے کہ اچھا میاں کل دے دینا جیسا کہ آجکل روزمرہ دکانداروں سے اسی طرح خریداری کی جاتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پیسے بعد میں دیں گے، اب کب دیں گے یہ متعین نہیں ہوتا۔ اس کو اگر بیع مؤجل قرار دیا جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی، للہذا یہ بیع مؤجل نہیں ہوئی بلکہ بیع حال ہوئی، جس کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو اسی وقت مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

(۱) ایضاً رقم ۲۱۷۷

حضور ﷺ نے جن اشیاء ستہ کا بیان فرمایا ان میں سے جو پہلی چار اشیاء ہیں، حنطہ، شعیر، تمر اور ملح، ان میں بیع بالنسیئہ حرام ہے۔ اور بیع الغائب بالناجز جائز ہے۔ معنی یہ ہیں کہ مثلاً زید کے پاس ایک صاع حنطہ موجود ہے اس نے وہ ساجد کو فروخت کر دیا اور اس نے کہا کہ میرا جو حنطہ کا صاع ہے وہ وہ ہے جو میں نے الگ سے گھر میں نکال کر متعین کر کے رکھا ہوا ہے اس کے عوض میں یہ حنطہ آپ سے خریدتا ہوں، اس نے کہا ٹھیک ہے۔

اب مجلس عقد میں زید کی طرف سے دیا ہوا حنطہ موجود ہے لیکن ساجد کا دیا ہوا حنطہ موجود نہیں ہے، بلکہ گھر میں ہے البتہ وہ متعین ہے کہ گھر میں وہ خاص حنطہ ہے جو ایک صاع الگ کر کے رکھا ہوا ہے تو یہ بیع صحیح ہوئی، کیونکہ یہ بیع نسیئہ نہیں ہے بلکہ بیع حال ہے اگرچہ بیع الغائب بالناجز ہے تو اشیاء اربعہ بالنسیئہ حرام ہے اور بیع الغائب بالناجز جائز ہے۔

ذہب اور فضہ میں بیع نسیئہ اور بالغائب بالناجز دونوں حرام ہیں

لیکن ذہب اور فضہ جو آپ ﷺ نے آخر میں بیان فرمائے ہیں ان میں بیع بالنسیئہ بھی حرام ہے اور بیع بالغائب بھی حرام ہے۔ کیا معنی؟ کہ ان میں مجلس کے اندر تقابض شرط ہے۔ لہٰذا یہی حنطہ کی مذکورہ صورت اگر سونے میں پائی جائے کہ زید نے سونا دیا اور ساجد نے چاندی دی لیکن ساجد نے کہا کہ میری چاندی شہر میں رکھی ہوئی ہے لا کر دوں گا تو یہ بیع اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک چاندی لے کر نہ آ جائے۔ ساجد کو چاہیے کہ جا کر چاندی لائے اور پھر زید سے بیع کرے، تقابض فی المجلس ضروری ہے۔

وجہ فرق؟

یہ فرق اس لئے ہے کہ اصل میں شریعت کا مطلوب یہ ہے کہ بیع حال میں دونوں عوض متعین ہو جانے چاہئیں، اسی لئے مسلم شریف کی ایک حدیث میں لفظ آیا ہے الاعینابعین۔ (۱) تو شریعت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں عوض متعین ہوں۔ متعین ہونے کے بعد اگر تھوڑی دیر کے لئے قبضہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔

اب یہ اشیاء اربعہ ایسی ہیں جو متعین ہو جاتی ہیں جیسے صورت مذکورہ میں ساجد نے کہا کہ ایک صاع گندم جو گھر میں رکھا ہے تو اس کے اس تعین سے وہ گندم متعین ہوگی، اب وہ یہ نہیں کر سکتا کہ گھر

(۱) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، باب الصرف بیع الذہب بالورق نقدا، رقم [۴۰۶۱]۸۰۔ (۱۵۸۷) ص:۹۵۳، دارالسلام۔

میں رکھی ہوئی گندم کو چھوڑ دے اور بازار سے ایک صاع گندم خرید کر زید کو دے دے۔ اس لئے کہ وہ تعین سے متعین ہوگئی، یہ بیع اسی خاص گندم کی ہوئی ہے جو گھر میں رکھا ہوا ہے۔

اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

درہم و دینار اور اثمان یہ متعین بالتعیین نہیں ہوتے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ جو نوٹ میرے پاس ہے اس کے عوض کرتا ہوں، اب اگر وہ اس کو رکھ لے اور جیب سے دوسرا نوٹ نکال کر دے تو بائع یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں وہی نوٹ نکالو جو پہلے چمکتا ہوا دکھایا تھا بلکہ وہ دوسرے نوٹ کے لینے پر مجبور ہوگا، تو دراہم و دنانیر یہ اثمان متعین بالتعیین نہیں ہوتے۔ لہٰذا محض زبان سے اگر یہ کہدیا کہ وہ چاندی جو میرے گھر میں رکھی ہوئی ہے اس کے عوض فروخت کرتا ہوں تو اس کہنے سے کچھ نہیں ہوتا وہ چاندی متعین نہیں ہوئی اور جب متعین نہ ہوئی تو بیع بھی نہ ہوئی، لہٰذا ذہب اور فضہ اور اثمان میں تقابض فی المجلس ضروری ہے اور اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں ہے۔ صرف اتنا کافی ہے کہ مجلس میں متعین ہو جائیں چاہے ادائیگی کچھ دیر بعد ہی کیوں نہ ہو۔

اگر دونوں طرف سے ثمن ہو تو وہ بیع صرف ہوتی ہے اور بیع صرف میں تقابض ضروری ہے اور حنطۃ اور شعیر یہ صرف نہیں ہیں، ان میں تقابض ضروری نہیں ہے البتہ نسیئۃ حرام ہے۔

غلط فہمی کا ازالہ

عام طور پر ایک مغالطہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ تقابض کے شرط ہونے میں اور نسیئۃ کے حرام ہونے میں اور بیع الغائب بالناجز اور بیع النسیئۃ میں فرق نہیں کرتے، عام طور پر التباس ہو جاتا ہے اس لئے اس پر تنبیہ کر دی۔

موجودہ کرنسی نوٹوں کا حکم

اسی سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اب نہ تو سونا رہا اور نہ چاندی رہی بلکہ اب تو یہ نوٹ رہ گئے ہیں، ان نوٹوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تبادلہ کے احکام کیا ہیں؟ خاص طور پر ہمارے دور میں نظامِ زر بڑا پیچیدہ ہو گیا ہے۔ اس کی تفصیل سمجھ لینی چاہئے۔

شروع زمانے میں سکے سونے چاندی کے ہوا کرتے تھے جیسے دینار سونے اور درہم چاندی کا سکہ تھا اور ان سے تقریباً سو سال پہلے صورتحال یہ تھی کہ زیادہ تر جو سکے چلتے تھے وہ چاندی کے ہوتے

تھے اور ساتھ ساتھ سونے کے سکّے بھی رواج پائے ہوئے تھے۔ لیکن کچھ عرصہ سے بازاروں میں سونے چاندی کے سکّے ختم ہو گئے۔

شروع میں کسی اور دھات کے سکّے بنائے گئے اور بالآخر کاغذی نوٹوں نے ان کی جگہ لے لی اور اب ساری دنیا میں نوٹ کا رواج ہے۔

نوٹ کیسے رائج ہوا؟

یہ نوٹ کیسے رائج ہوا؟ اس کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ شروع میں مغربی ملکوں میں اس کا رواج ہوا اور اس کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ لوگ اپنا سونا، چاندی جو ان کے پاس بچا ہوتا تھا اس کو لے جا کر کسی سنار کے پاس بطور امانت رکھ دیتے تھے اور وہ سنار ان کو ایک رسید لکھ دیتا تھا کہ فلاں شخص کے اتنے دینار یا اتنے درہم یا اتنی چاندی کے سکّے میرے پاس محفوظ ہیں، اب اس کو جب ضرورت پڑتی تو وہ رسید دکھاتا اور اپنی ضرورت کے بقدر سونا نکلوالیتا۔

ہوتے ہوتے یہ معاملہ اتنا بڑھا کہ مثلاً ایک شخص بازار گیا اور سامان خریدنا چاہا تو طریقہ یہ تھا کہ مشتری پہلے سنار کے پاس جائے، وہاں سے اپنا سونا لے کر آئے اور پھر سامان خریدے اور بائع پھر وہی سونا لیجا کر سنار کے پاس رکھواتا۔

لیکن اب مشتری نے یہ کہنا شروع کیا کہ بجائے اس کے کہ میں جا کر سنار سے لے کر آؤں اور تمہیں دوں اور تم پھر وہی سونا لے کر اسی سنار کے پاس رکھو، اس طویل عمل سے بچنے کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ تم مجھ سے یہ رسید لے لو، میں اس کو تمہارے نام لکھ دیتا ہوں اور دستخط کر دیتا ہوں کہ اس کا حقدار اب فلاں تاجر ہے۔ بائع نے کہا ٹھیک ہے اور اس نے اسے قبول کر لیا اور دونوں آنے جانے کی طوالت سے بچ گئے اور رسید بطور ثمن کے استعمال ہوگئی۔

سناروں کو جب یہ پتہ چلا کہ ہماری رسیدیں بطور آلہ تبادلہ کے استعمال ہو رہی ہیں اور انہوں نے دیکھا کہ بازار میں ہماری رسیدوں کا چلن ہو گیا ہے تو پہلے تو یہ ہوتا تھا کہ سنار صرف اتنی رسیدیں جاری کرتے تھے جتنا ان کے پاس سونا ہوتا تھا۔ لیکن جب سناروں نے دیکھا کہ اب لوگ ہمارے پاس سونا لینے نہیں آتے اور انہی رسیدوں کے ساتھ معاملات نمٹاتے ہیں تو انہوں نے یہ سوچا کہ ایسا کیوں نہ کریں کہ کچھ رسیدیں اپنی طرف سے جاری کر دیں کیونکہ اگر بالفرض ان کے پاس ایک کروڑ روپے کا سونا ہے اور انہوں نے ایک کروڑ کی رسیدیں جاری کی ہیں تو مہینے میں بیس لاکھ افراد بمشکل سونا نکلوانے کے آتے ہوں گے، باقی اسّی لاکھ رسیدوں کا سونا ہمارے پاس فالتو پڑا رہتا ہے لوگ سونا

نکلوانے کے بجائے رسیدوں سے ہی اپنے معاملات نمٹاتے ہیں۔انہوں نے ایسی رسیدیں جاری کرنی شروع کردیں جن کی پشت پر سونا نہیں تھا،یعنی ان کے پاس ایک کروڑ کا سونا تھا اور انہوں نے ڈیڑھ کروڑ کی رسیدیں جاری کردیں۔اب ان ڈیڑھ کروڑ کی رسیدوں سے باقاعدہ کاروبار ہونے لگا،خرید وفروخت ہونے لگی۔

بعد میں انہوں نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ کہا کہ جولوگ ان سے قرضہ مانگنے آتے ہیں وہ ان کوقرض میں سونا دینے کے بجائے رسیدیں دے دیتے اور کہتے کہ بھائی تمہارا مقصد اس سے حاصل ہوجائے گا،جو چیز خریدنا چاہتے ہو اس سے خریدلو،اس طرح معاشرہ میں ان رسیدوں کا رواج وضع کیا گیا اور اسی کا نام نوٹ ہے۔

شروع میں انفرادی طور پر تجار یہ کام کرتے تھے،بعد میں ساروں نے بینک کی شکل اختیار کرلی،یہ بینک بن گئے اور بینکوں نے نوٹ جاری کرنے شروع کردیئے،بعد میں حکومت نے دیکھا کہ بہت سارے بینک۔یہ نوٹ جاری کرتے ہیں اور پھر وہ نوٹ آلہ تبادلہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں تو حکومت نے یہ قانون بنادیا کہ بینکوں کو یہ نوٹ جاری کرنے کا حق نہیں ہے۔لہٰذا صرف حکومت کا بینک نوٹ جاری کرسکتا ہے۔

شروع میں یہ تھا کہ اگر کسی کے ذمہ کوئی قرضہ ہے یا کسی کو پیسے دینے ہیں اور وہ پیسوں کے بجائے اس کونوٹ دے تو وہ لینے پر مجبور نہیں تھا یعنی فرض کریں کہ کسی تاجر سے جاکر سامان خریدا اور اس کے ذمہ پیسے واجب ہوگئے،اب اگر وہ اس کو پیسوں کے بجائے رسید دینا چاہے تو تاجر کو یہ حق تھا کہ وہ یہ کہے کہ میں یہ رسید نہیں لیتا،مجھے اصل سونا لاکردو،لیکن بعد میں ایک وقت ایسا آیا کہ حکومت کی طرف سے قانون بن گیا کہ یہ نوٹ لیگل ٹینڈر ہیں یعنی زرقانونی ہیں،اب کوئی شخص ان کو لینے سے انکار نہیں کرسکتا،اب اس کو لینا ہی پڑے گا۔

ابتداء میں بینکوں پر یہ پابندی عاید کی گئی کہ وہ جتنے نوٹ جاری کرتے ہیں ان کے پاس اتنا سونا ہونا ضروری ہے،لیکن بعد میں یہ قانون ختم کردیا گیا اور یہ کہا گیا کہ پورا سونا ہونا ضروری نہیں لیکن ایک خاص تناسب سے سونا ہونا چاہیے۔یعنی جتنے نوٹ جاری کئے ہیں ان کا مثلاً دوتہائی سونا ہونا چاہئے،بعد میں دوتہائی کو کم کرکے ایک تہائی کردیا،ایک چوتھائی کردیا،نسبتیں بدلتی چلی گئیں۔یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا کہ ساری دنیا کے ملکوں کے پاس سونا کم ہوگیا،صرف امریکہ ایک ایسا ملک تھا جس کے پاس سونا وافر مقدار میں موجود تھا۔

اب جن ممالک کے پاس سونا کم تھا اور نوٹ زیادہ جاری ہوگئے تھے انہوں نے یہ سوچا کہ

ہمارے پاس اتنا سونا تو نہیں ہے کہ ہم ہر حامل نوٹ کو جو بھی آئے اس کو سونا ادا کریں! اس واسطے انہوں نے آپس میں یہ طے کرلیا کہ اگر ہم کسی وقت یہ سونا ادا نہ کر سکے تو سونے کے بدلے ہم امریکی ڈالر ادا کریں گے اور امریکہ یہ کہتا تھا کہ چونکہ میرے پاس سونا وافر مقدار میں موجود ہے لہٰذا میں اپنی یہ ذمہ داری قبول کرتا ہوں کہ میرے پاس جو بھی ڈالر لے کر آئے گا میں اس کے بدلے سونا دوں گا، تو صورت ایسی تھی کہ دنیا کے سارے ممالک نوٹ کی پشت پر ڈالر رکھتے تھے اور ڈالر کی پشت پر سونا تھا، تو جب ڈالر کی پشت پر سونا ہوا تو بالواسطہ ان نوٹوں کی پشت پر سونا ہوا، پہلے بلاواسطہ ہوا کرتا تھا اب بالواسطہ ہو گیا۔ جیسے مثلاً انگلینڈ میں کسی نے اسٹرلنگ پاؤنڈ لے جا کر بینک کو دیا کہ ہمیں اس کے بدلے میں سونا دو، اب بینک اسٹرلنگ پاؤنڈ کے بدلے سونا تو نہ دیتا لیکن یہ کہتا کہ چاہو تو ڈالر لے لو اور ڈالر لے کر جب امریکہ کے بینک کے پاس جاؤ گے، تو وہ سونا دیدے گا، تو اس طرح بالواسطہ اس کی پشت پر سونا ہوا۔

1971ء میں ایسا ہوا کہ امریکہ میں سونے کا شدید بحران آیا، لوگوں نے محسوس کیا کہ سونے کی کچھ کمی ہو رہی ہے تو امریکہ کے بینکوں کے پاس ہجوم لگ گیا جس کو دیکھو ڈالر لے کر جا رہا ہے کہ مجھے سونا دو، ہزاروں اور لاکھوں افراد بیک وقت جا کر امریکی بینکوں کے پاس اکٹھے ہو گئے اور کہنے لگے کہ ڈالر کے بدلے سونا دو۔

امریکہ نے محسوس کیا کہ اس طرح تو سونے کے ذخائر ختم ہو جائیں گے اور میں قلاش ہو جاؤں گا، جو سونا میرے پاس ہے وہ جاتا رہے گا۔ چنانچہ 1971ء میں سونے کے بحران کے موقع پر امریکہ نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ میں بھی سونا نہیں دیتا جو چاہو کرلو۔ اب ڈالر کے بدلے سونا نہیں دوں گا۔ البتہ جس کے پاس ڈالر ہے وہ اس کے ذریعہ بازار سے جو چیز چاہے خریدے، سونا خریدے، چاندی خریدے جو چاہے خریدے، لیکن میں سونا دینے کا پابند نہیں ہوں۔ 1971ء وہ سن ہے جس میں نوٹ کی پشت پر سے سونا بالکل ختم ہو گیا۔ اب اس کی پشت پر نہ بالواسطہ اور نہ ہی بلاواسطہ سونا ہے۔

نوٹ کی حقیقت

اب اس نوٹ کی حقیقت صرف یہ ہے کہ اس نوٹ میں اتنی طاقت ہے کہ اسکے ذریعہ بازار سے کچھ چیزیں خریدی جاسکیں اور جس ملک کا نوٹ ہے، اسی ملک کے بازار میں خرید سکتے ہیں۔ باقی دنیا کے کسی ملک میں بھی اب اس کی پشت پر سونا چاندی نہیں ہے۔ یہ نوٹ کی مختصر تاریخ تھی۔

نوٹ کی فقہی حیثیت

اس کی فقہی حیثیت میں علماء کرام اور فقہاء کرام نے کلام کیا ہے، جن حضرات نے اس کی ابتدائی تاریخ کو مدنظر رکھا انہوں نے کہا کہ یہ نوٹ بذاتِ خود کوئی مال نہیں بلکہ یہ حوالہ کی رسید ہے، یہ مال کی رسید ہے۔ مثلاً نوٹ اس مال کی رسید ہے جو بینک میں رکھا ہوا ہے اب اگر میں کسی تاجر سے کچھ سامان خریدتا ہوں اور اس کے بدلے اس کو نوٹ دیتا ہوں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں اپنا وہ دین جو بینک کے پاس تھا وہ اس کے حوالہ کر رہا ہوں یعنی گویا بینک سے یہ کہہ رہا ہوں کہ میرا جو پیسہ تمہارے پاس رکھا ہوا ہے وہ مجھے دینے کے بجائے اس تاجر کو دے دینا۔ یہ حوالہ ہو گیا۔

تو نوٹوں کی فقہی تخریج یہ کی گئی کہ یہ بذاتِ خود مال نہیں بلکہ مال کی رسید ہے اور جب کوئی شخص اپنا دین ادا کرنے کے لئے کسی کو نوٹ دیتا ہو تو وہ اپنا وہ دین اس کے حوالہ کرتا ہے جو بینک کے پاس ہے۔

نوٹ کے ذریعہ ادائیگی زکوٰۃ کا حکم

اس پر جو احکام متفرع ہوئے وہ یہ ہیں:

ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ میں فقرا کو نوٹ دے دیا جائے تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ وہ فقیر بینک سے سونا وصول کر لے یا اس کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے۔ اس لئے کہ جب نوٹ دیا تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ دین کا حوالہ کر دیا اور دین کا حوالہ کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی جب تک کہ فقیر وہ دین وصول نہ کر لے۔ لہٰذا یہ محض حوالہ کرنا ہوا، ہاں فقیر جا کر بینک سے وصول کر لے یا اس کے ذریعہ بازار سے کوئی چیز خرید لے تو چونکہ اب مال اس کے ہاتھ میں آ گیا اس لئے زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ لہٰذا اگر فقیر کے پاس جا کر نوٹ گم ہو گیا یا جل گیا یا ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے کا حکم

دوسرا مسئلہ اس کے اوپر یہ متفرع کیا گیا کہ اس نوٹ کے ذریعہ اگر سونا خریدیں تو بازار میں جا کر سونا خریدنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں سونے کا تبادلہ سونے سے ہو رہا ہے اور بیع صرف ہے اور بیع صرف میں تقابض فی المجلس شرط ہے اور نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے میں سونا دینے والے نے تو سونا دے دیا، اور جو شخص نوٹ دے رہا ہے اس نے سونا نہیں دیا بلکہ

سونے کی رسید دی، بائع جب تک نوٹ بینک میں دے کر سونا نہ حاصل کر لے اس وقت تک قبضہ نہیں ہوا اور جب دونوں کا قبضہ مجلس میں نہ ہوا تو بیع صرف صحیح نہیں ہوئی، اس واسطے کہ نوٹوں کے ذریعہ سونے اور چاندی کی بیع نہیں ہوسکتی۔

جب یہ فتویٰ چلا تھا اس وقت بڑی مشکل پڑ گئی تھی کہ سونے چاندی کی بیع ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ تو اس وقت یہ حیلہ کرتے تھے کہ اگر سونے کے اندر کوئی موتی یا نگ وغیرہ لگے ہوں تو ساتھ میں کچھ پیسے ملالیا کرتے تھے یعنی دھات کے سکّے ملالیا کرتے تھے، مثلاً ایک ہزار روپیہ کا سونے کا زیور خریدا، اس میں چار آنے، دو آنے کے سکّے ملا لئے جاتے اور یوں کہا جاتا کہ سونا ان چار آنے کے سکّوں کے مقابلے میں ہیں اور موتی اس نوٹ کے مقابلے میں ہیں، تو یہ حیلہ کر کے معاملہ ٹھیک کیا جاتا تھا، ورنہ براہ راست نوٹ کے ذریعہ سونے کے خریداری ممکن نہ تھی۔

یہ سارے احکامات اس صورت میں متفرع ہوتے ہیں جب نوٹ کو سونے کی رسید قرار دیا گیا، اور یہ تخریج اس وقت تو صحیح تھی جب تک کہ اس نوٹ کو لیگل ٹینڈر (Legal Tender) یعنی زرقانونی نہیں بنایا گیا تھا یا زیادہ سے زیادہ اس وقت تک صحیح تھی جب تک اس کی پشت پر سونا یا چاندی ہوا کرتے تھے۔

لیکن بعد میں جب اس کو زرقانونی بنا دیا گیا یعنی آدمی اس کو لینے پر مجبور ہے بلکہ جو دھات کے سکے ہیں وہ محدود زرقانونی ہیں، غیر محدود نہیں ہیں۔

محدود زرقانونی اور غیر محدود زرقانونی

محدود زرقانونی کا معنی یہ ہے کہ کوئی شخص ان کو لینے پر ایک حد تک مجبور کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں مثلاً حد یہ مقرر ہے کہ آپ پچیس روپے تک کی ادائیگی سکوں میں کر سکتے ہیں، آنہ دو آنہ چار آنہ وغیرہ، لیکن اگر آپ اس سے زیادہ کی ادائیگی سکوں میں کرنا چاہتے ہیں تو لینے والا کہہ سکتا ہے کہ میں نہیں لیتا، مجھے نوٹ لا کر دو۔ جیسے کسی شخص کے ایک لاکھ روپے دین کسی پر واجب ہیں اور وہ چاہے کہ پیسوں پیسوں میں ادا کروں گا اور پوری بوری بھر کر سکوں اور پیسوں کی لیجائے تو لینے والا کہہ سکتا ہے کہ میں یہ نہیں لیتا، مجھے نوٹ دو، تو سکے محدود زرقانونی ہیں۔

نوٹ یہ غیر محدود زرقانونی ہیں۔ اس لئے جتنی بھی ادائیگی نوٹ کے ذریعہ کرنا چاہیں کر سکتے ہیں۔ اس واسطے اس کی حیثیت سکوں سے بھی آگے بڑھ گئی ہے۔

میری ذاتی رائے

اب میری ذاتی رائے یہ ہے واللہ سبحانہ اعلم کہ یہ نوٹ خود فلوس کا حکم اختیار کر گئے ہیں۔

عرب کے علماء کی ایک بڑی تعداد تو یہ کہتی ہے کہ یہ اب سونا چاندی کے قائم مقام ہو گئے ہیں۔یعنی جو احکام سونا چاندی کے ہیں وہ اب ان پر بھی جاری ہوں گے،لہٰذا ربوا،صرف اور زکوٰۃ کے معاملات میں ان پر سارے احکام سونا، چاندی والے جاری ہوں گے۔

البتہ میری ذاتی رائے جس کی برصغیر کے بیشتر مفتی حضرات نے تائید کی ہے وہ یہ ہے کہ ان کا حکم فلوس جیسا ہے۔

فلوس کی تشریح

فلوس اس سکّہ کو کہتے ہیں جو سونا، چاندی کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً دھات، پیتل وغیرہ سے بنایا گیا ہو۔تو فلوس کی ذاتی قدر اور قیمت اس کی لکھی ہوئی قیمت سے کم ہوتی ہے۔مثلاً دھات کا ایک روپیہ کا سکہ بنایا گیا،تو اب اس میں جتنی دھات ہے بازار میں اسکی قیمت ایک روپیہ سے کم ہوگی۔لیکن قانون نے اس کو ایک روپیہ کا درجہ دے دیا۔تو میرے نزدیک اب فلوس کے حکم میں ہے۔ان کے اوپر فلوس کے احکام جاری ہوں گے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں تفاضل تو حرام ہے یعنی ایک کے بدلے مثلاً دو لینا تو حرام ہے، لیکن اگر اس کے ذریعہ سے سونے کی بیع کی جائے تو وہ بیع صرف نہیں ہوگی۔ کیونکہ صرف کے اندر ضروری ہے کہ دونوں طرف حقیقی سونا ہو یا چاندی ہو اور نوٹ کی پشت پر سونا یا چاندی نہیں ہے،لہٰذا یہ بیع صرف نہیں ہوگی،اسی لئے حقیقی تقابض فی المجلس شرط نہیں ہے۔

علماء کی تائید

ہندوستان کے اندر فقہاء کا ایک بہت بڑا اجتماع ہوا تھا(جو ہر سال مولانا مجاہد الاسلام صاحب کروایا کرتے تھے)اس میں میرا فتویٰ بحث کیلئے پیش کیا گیا کہ عرب کے علماء اس کو سونا چاندی کے قائم مقام قرار دیتے ہیں لہٰذا اس میں صرف بھی جاری ہوگا اور تقابض فی المجلس بھی شرط ہو گا،اور ضروری ہوگا۔

اور میرا فتویٰ یہ تھا کہ فلوس کے حکم میں ہے،لہٰذا صرف کے احکام جاری نہیں ہوں گے اگر چہ

ربوا کے ہوں گے۔

دونوں کے نقطہ نظر کو پیش کرنے کے لئے حیدر آباد دکن میں اجتماع ہوا، ہندوستان کے سارے دارالافتاؤں میں یہ سوال بھیجا گیا، ان میں سے پچانوے فیصد دارالافتاؤں نے میرے قول کی تائید کی اور پانچ فیصد ایسے تھے جنہوں نے اس قول کو اختیار کیا جو اکثر و بیشتر عرب کے علماء کہتے ہیں۔

اب ذرا یہ سمجھ لیں کہ اگر میری رائے کے مطابق ان کو فلوس کہا جائے تو آیا ان میں ربوا جاری ہوگا یا نہیں؟ ان میں باہم تفاضل کہ ایک روپے کے بدلے دو روپے لینا جائز ہوگا یا نہیں؟

اس مسئلہ کا تعلق ایک اور بنیادی مسئلہ سے ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اشیاء ستہ میں تحریم ربوا کی علامت کیا ہے؟

یہ پہلے تفصیل سے گزر چکا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اقتیات، ادخار اور ثمنیت علت ہیں اور شافعیہ کے نزدیک طعام اور ثمنیت علت ہیں تو مالکیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ثمنیت علت ہے، جو چیز ثمن ہوگی اس میں تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ لیکن آگے شافعیہ اور مالکیہ میں یہ اختلاف ہوا ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ ثمنیت علت ہے خواہ ثمنیت خلقیہ ہو یا ثمنیت اعتباریہ ہو۔

ثمنیت خلقیہ اور اعتباریہ

ثمنیت خلقیہ جیسے سونا اور چاندی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا ہی ثمن بننے کیلئے کیا ہے۔ تو یہی علت تحریم ربوا ہے۔

ثمنیت اعتباریہ اس کو کہتے ہیں کہ رواج کی وجہ سے یا کسی قانون کی وجہ سے جو شئی ثمن بنادی جائے مثلاً فلوس، ان کے اندر اپنی ذاتی قدر و قیمت نہیں ہوتی لیکن قانون نے کہہ دیا کہ یہ سکہ ایک روپے کے مساوی ہے، ان کو اعتباری طور پر ثمن بنالیا گیا۔ لہٰذا مالکیہ کے نزدیک ثمنیت سے مراد ثمنیت مطلقہ ہے خواہ ثمنیت خلقیہ ہو یا اعتباریہ ہو۔

اسی واسطے امام مالکؒ کا یہ قول مشہور ہے کہ اگر لوگ چمڑے کے سکے بھی بنالیں گے تو ان کے اوپر بھی وہی احکام جاری ہوں گے جو سونے اور چاندی پر جاری ہوتے ہیں یعنی تفاضل حرام ہوگا اور نسیئہ بھی حرام ہوگا۔ تقابض فی المجلس بھی ضروری ہوگا، اب اگر مالکیہ کا قول لیا جائے تو بیع الفلس بفلسین سب حرام ہوگا، اس واسطے کہ جو احکام سونے چاندی کے سکوں کے ہیں وہی ان کے بھی ہیں۔

البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ ثمنیت سے مراد ثمنیت خلقیہ ہے، ثمنیت اعتباریہ علت تحریم نہیں ہے،

لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اگر سونے اور چاندی کے سکے بنے ہوئے ہیں تو ان کو ایک درہم کو دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار کے بدلے میں نہیں بیچا جا سکتا۔ لیکن جو اثمان اعتباریہ ہیں جیسے فلوس، تو وہ کہتے ہیں کہ ایک فلس کی بیع دو فلوس سے جائز ہے، لہٰذا اس قول کے مطابق ایک روپیہ کی بیع اگر دو روپیوں کے عوض کی جائے تو یہ شافعیہ کے اصل مذہب کے مطابق جائز ہوگی۔

اب رہ گئے حنفیہ اور حنابلہ، جو تحریم ربوا کی علت وزن اور کیل کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ثمنیت کو، ان کے ہاں ثمنیت سرے سے علت ہی نہیں ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع دو فلسوں سے جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ ان کے ہاں ثمنیت تحریم ربوا کی علت ہی نہیں ہے، ان کے ہاں کیل اور وزن علت ہے اور فلس کے اندر نہ کیل پایا جاتا ہے اور نہ وزن پایا جاتا ہے، کیونکہ فلوس میں جو تبادلہ ہوا ہے، وہ عام طور پر گن کر ہوتا ہے کیل یا وزن کر کے نہیں ہوتا تو نہ کیل ہے اور نہ وزن ہے اور ثمنیت موجود ہے لیکن وہ علت نہیں، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک ایک فلوس کی بیع دو فلوسوں سے جائز ہونی چاہئے۔ جبکہ ایک فلوس کی بیع اگر فلوسین سے غیر متعین طور پر کی جا رہی ہے تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے، اور اگر متعین کر کے کی جا رہی ہے کہ کوئی شخص خاص متعین کر کے جیب سے نکالتا ہے کہ یہ روپیہ میری جیب میں ہے، یہ دوسرے روپے کے مقابلے میں بیچتا ہوں خاص متعین کر کے، تو اس میں اختلاف ہے۔

حضرا

ت شیخینؒ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ یہ بھی ناجائز ہے۔

غیر متعین کی صورت میں تینوں ائمہؒ ناجائز کہتے ہیں تو عدم جواز کی کیا وجہ ہے؟ جبکہ تحریم ربوا کی علت نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ نہ کیل ہے اور نہ وزن ہے۔ اب حنفیہ کے نزدیک ثمنیت علت ہے ہی نہیں تو پھر تفاضل کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ ربا اصلاً وہ ہے جو قرآن نے حرام کیا تھا اور اس کی صحیح تعریف یہ ہے "زیادہ بدون عوض" کہ جو چیز بھی کسی سے بغیر عوض کے طلب کی جائے اس کو ربوا کہیں گے۔

عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں متعین بالتعیین ہوتی ہیں ان کے اندر شرعاً اوصاف معتبر ہوتے ہیں، شرعاً معتبر ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں بعض ثمن کو ذات کا عوض اور بعض کو اوصاف کا عوض قرار دیتے ہیں۔ مثال یوں سمجھیں کہ مثلاً عددی چیز ہے جس میں ربوا جاری نہیں ہوتا۔ ایک کتاب ہے اس کو دو کتابوں کے عوض بیچ سکتے ہیں۔ اس لئے کہ نہ وہ کیل ہے اور نہ وزنی ہے بلکہ عددی ہے اور علت تحریم الربوا نہیں پائی جا رہی ہے، اس لئے تفاضل جائز ہے۔

صحیح بخاری جلد اول کا ایک نسخہ دے کر اس کے مقابلے میں جلد اول کے دو نسخے لے سکتے ہیں، اس لئے کہ دونوں میں اوصاف معتبر ہیں، اوصاف معتبر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ تمہیں صحیح بخاری کا یہ نسخہ دے رہا ہوں جس کے بدلے دو نسخے لے رہا ہوں ایک نسخہ اس کی ذات کے عوض ہے اور دوسرا نسخہ اس کتاب کی کسی خاص وصف کے عوض ہے۔ یعنی اس میں کوئی خاص وصف پایا جا رہا ہے فرض کریں کہ وہ کتاب کوئی یادگار ہے کہ حضرت ناظم صاحبؒ اس میں سے پڑھا کرتے تھے۔ اس کا یہ ایسا وصف ہے جو مرغوب فیہ ہے۔ اب جو بخاری کا ایک نسخہ زیادہ لیا وہ بلا معاوضہ نہیں ہے بلکہ بعوض ہوا اور وہ وصف ہے لہٰذا یہ درست اور جائز ہے۔

لیکن جن اشیاء میں شرعاً وصف کا اعتبار نہیں ہے اگر وہاں ایک کا تبادلہ دو سے ہوگا تو یہ زیادتی بلاعوض ہوگی۔ اثمان چاہے فلوس ہی کیوں نہ ہوں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ متعین بالتعیین نہیں ہوتے۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز خریدتے وقت بائع کو ایک چمکتا ہوا نوٹ دیا کہ میں اس کے عوض یہ چیز خرید رہا ہوں اور جب سودا خرید لیا، معاملہ طے ہوگیا تو وہ چمکتا ہوا نوٹ جیب میں رکھ لیا اور ایک سڑیل قسم کا بوسیدہ سا نوٹ نکال کر بائع سے کہا کہ یہ لو، اب بائع یہ نہیں کہہ سکتا کہ بھائی مجھے تو وہی چمکتا ہوا نوٹ دو، اس لئے کہ بیع میں ثمن کی تعیین نہیں ہوتی جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے، لہٰذا وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں وہی چمکتا ہوا نوٹ لوں گا یہ واپس لو۔

تو معلوم ہوا کہ چمکتا ہوا نوٹ اور بوسیدہ نوٹ دونوں ایک ہی حکم میں ہیں۔ جودۃ اور رداۃ، ان میں ہدر ہے۔ قیمت اس چمکتے نوٹ کی بھی وہی ہے جو اس میلے کچیلے نوٹ کی ہے۔ اس میں اوصاف معتبر نہیں۔ لہٰذا اس کی ہر ہر وحدت دوسری وحدت کے قطعاً مساوی ہے۔

پانچ روپے کا نوٹ پانچ روپے کے مساوی ہے، اس میں اوصاف ھدر ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی ایک نوٹ کے مقابلے میں دو لے رہا ہے تو ایک نوٹ تو ایک نوٹ کے مقابلے میں ہو گیا، اور دوسرا نوٹ کسی چیز کے مقابلے میں نہیں ہے تو یہ زیادۃ بلاعوض ہے۔ وہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک نوٹ ایک نوٹ کے مقابلے میں ہے اور دوسرا نوٹ چمک کے مقابلے میں ہے، کیونکہ اوصاف ہدر ہیں اور اس میں تعیین نہیں ہوتی، لہٰذا اگر کوئی ایک نوٹ دو کے عوض میں دے گا تو دوسرا نوٹ بلاعوض ہوگا۔ اس واسطے یہ زیادتی بلاعوض ہونے کی وجہ سے ربوا ہو جائے گا۔

اسی کو دوسرے طریقہ سے سمجھ لینا چاہئے۔ زید کے پاس ایک دس روپے کا نوٹ تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ بھئی یہ نوٹ دو نوٹ کے عوض فروخت کر دو یعنی میں دو دوں گا تم ایک دینا، فرض کرو معاملہ ہو گیا، اب اگر زید یہ کہے کہ دیکھئے صاحب مجھے ایک نوٹ دینا ہے دس روپے کا، آپ کو

دونوٹ دیئے ہیں دس دس روپے کے، لہٰذا ایک نوٹ تو ایک نوٹ کے مقابلے میں ہو گیا اس سے ہم مقاصہ کر لیتے ہیں جو دوسرا نوٹ ہے وہ آپ مجھے دے دیجئے یعنی دو نوٹ میرے ذمہ واجب ہو گئے، ایک نوٹ اس کے ذمہ واجب ہو گیا، تو یہ کہے کہ اگر میں ایک نوٹ کو ایک نوٹ سے مقاصہ کر لیتا ہوں یعنی نہ میں لوں نہ تم دو۔ اور جو دوسرا نوٹ ہے وہ مجھے دے دو تو میں دوسرا نوٹ دینے پر مجبور ہوں گا۔ اب اس کو نوٹ دے دیا اور لیا کچھ بھی نہیں، تو یہ جو دیا اس کے معاوضہ میں کچھ بھی نہیں۔ یہ زیادت بلاعوض ہے اور زیادت بلاعوض ربا ہے اور حرام ہے۔

لہٰذا اگر ایک فلوس کی بیع دو فلوسوں سے اس طرح کی جائے لا علی التعیین تو تینوں ائمہ امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ اس کو حرام کہتے ہیں۔

اب شیخینؒ کہتے ہیں کہ ایک فلس کا تبادلہ، دو فلسوں سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب اوصاف معتبر ہو گئے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک فلس تو اس فلس کی ذات کے مقابلے میں ہو گیا اور دوسرا فلس اس کے کسی خاص وصف کے مقابلے میں ہے، لہٰذا یہ زیادتی بلاعوض نہیں ہوگی۔ مثلاً زید کے پاس ایک چمکتا ہوا نوٹ ہے اور میرے پاس دو سڑے ہوئے نوٹ ہیں۔ میں نے زید سے کہا کہ یہ سڑے ہوئے دونوٹ تم لے لو اور وہ چمکتا ہوا ایک نوٹ مجھے دے دو۔ اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اوصاف کو معتبر مان لیا، کہ میرا ایک نوٹ زید کے نوٹ کی ذات کے مقابلے میں ہے اور دوسرا نوٹ زید کے نوٹ کی چمک دمک کے مقابلے میں ہے، لہٰذا یہ زیادتی بلاعوض نہ ہوئی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں آپس میں مل بیٹھ کے جوگٹھ جوڑ کر رہے ہیں تو اس سے کیا حاصل ہے؟ ان میں جو ثمنیت ہے وہ ان دونوں نے مل کر نہیں پیدا کی، بلکہ ثمنیت تو پیدا ہوئی تھی لصلاح الناس، سارے معاشرے یا قانون نے مل کر یہ طے کر لیا تھا کہ انہیں ہم نے ثمن بنالیا ہے، اب دو آدمی بیٹھ کر اس اصلاح اور ثمنیت کو باطل کر کے کہیں کہ ہم نے متعین کر لیا ہے تو ان کو اس کا حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس ثمنیت اور عدم تعین کو باطل کریں۔ لہٰذا وہ کتنا ہی متعین کرتے رہیں ان کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوگا وہ شرعاً غیر متعین ہی رہے گا اور جس طرح لا علی التعیین کی صورت میں ناجائز تھا اب بھی ناجائز ہی رہے گا۔

نکتہ کی بات

امام محمدؒ ایک نکتہ کی بات یہ کہتے ہیں کہ اگر فرض کریں کہ فلوس کو متعین کرلیا۔تو متعین کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس کا مادہ مقصود ہو گیا،ثمنیت نہ مقصود رہی،تو مادہ کیا ہے؟ مادہ تانبہ،پیتل یا دھات ہے،تو تانبہ،پیتل یا دھات وزنی ہوتی ہے اور وزنی ہونے کی وجہ سے فوراً اموال ربویہ میں داخل ہو گئی اور اموال ربویہ میں داخل ہونے کی وجہ سے تفاضل حرام ہو جائے گا تو پھر بالفرض اگر ثمنیت کو باطل بھی کرلیں تو مقصود مادہ ہو گیا اور مادہ وزنی ہے اور وزنی ہونے کی وجہ سے ربویہ ہے،اس وجہ سے تفاضل ناجائز ہو گیا،سارے ملک اور معاشرے نے مل کر جو ثمن بنایا تھا اس کو دو آدمی کیسے باطل کریں گے؟

اس کا جواب شیخینؒ یہ دیتے ہیں کہ یہ جو دو آدمی ہیں اپنے معاملات میں انہی کو ولایت حاصل ہے،کسی اور کو نہیں،اور کسی اور پر ان کو ولایت حاصل نہیں،انہوں نے جن کو ثمن بنایا ہے وہ ثمن اور جن کو ثمن نہیں بنایا وہ ثمن نہیں۔لہٰذا اگر انہوں نے تعین کرلیا تو اس میں کوئی خرابی نہیں،اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے کہ اگر انہوں نے ثمنیت کو باطل کر دیا تو وہ وزنی بن جائیں گے اور وزنی بننے سے دوبارہ تفاضل ناجائز ہو جائے گا۔تو ہم کہتے ہیں کہ انہوں نے آدھا کام کیا اور آدھا نہیں کیا۔یعنی ثمنیت تو باطل کی لیکن اس کی عددیت باطل نہیں کی،تاکہ اسکا معاملہ صحیح ہو جائے۔اس لئے اگر انہوں نے ایسا کرلیا تو کوئی مضائقہ نہیں۔

اب ان دونوں قولوں میں امام محمدؒ کی دلیل مضبوط تر ہے اور شیخینؒ کا یہ فرمانا کہ آپس میں مل کر ثمنیت باطل کر سکتے ہیں یہ ایک مصنوعی سی کارروائی ہے،یہ اس جگہ تو صحیح ہو سکتی ہے۔جہاں سکوں سے تبادلہ نہیں ہوتا بلکہ مادہ مقصود ہوتا ہے جیسے بہت سے شوق سے سکے جمع کرتے ہیں،ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ بازار میں جا کر کوئی چیز خریدیں گے بلکہ ان کو یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں۔تو وہاں مادہ مقصود ہوتا ہے۔اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے وہاں ثمنیت باطل کر دی اور مادہ مقصود ہو گیا۔

لیکن جہاں سامان خرید کرلانا مقصود ہو اس جگہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ مقصود ثمنیت کو باطل کرنا ہے اگر وہ کہیں گے بھی تو جھوٹ کہیں گے اور اس جھوٹ کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔

بہر صورت امام محمدؒ کا قول فتویٰ دینے کے قابل ہے کہ ایک فلوس دو فلوسوں سے جائز نہیں، اسی طرح نوٹ بھی فلوس کے حکم میں ہے کہ ایک نوٹ کے بدلے دو نوٹوں کی بیع جائز نہیں جبکہ ایک ہی جنس کے ہوں،لیکن اگر جنس بدل جائے جیسا کہ مختلف ملکوں کی کرنسیوں میں ہوتا ہے تو ہر ملک کی کرنسی،ایک مختلف جنس ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ

پاکستان کا نوٹ الگ جنس ہے، انڈیا کا نوٹ الگ جنس ہے۔ چاہے دونوں کا نام روپیہ ہو، سعودیہ ریال الگ جنس ہے، ڈالر الگ جنس ہے، تو ہر ملک کی کرنسی ایک مستقل جنس کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا اگر دو ملکوں کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو تو چونکہ خلاف جنس ہے اس واسطے اس میں تفاضل جائز ہے۔ ایک ڈالر کا تبادلہ پچاس روپے سے جائز ہے ایک ریال کا تبادلہ پندرہ روپے سے جائز ہے۔ تو جہاں جنس مختلف ہو وہاں تفاضل جائز ہے اور جہاں جنس ایک ہوں وہاں تبادلہ تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

اسی سے یہ بات نکل آئی کہ افغانستان میں مختلف لوگوں کا سکہ جاری کیا ہوا ہے، کوئی ربانی نے جاری کیا، کوئی دوستم کا جاری کیا ہوا ہے۔ پتا نہیں طالبان نے جاری کیا ہے یا نہیں؟ تو مختلف لوگوں نے جاری کیا لیکن نام سب کا ایک ہی ہے، البتہ چونکہ الگ الگ افراد نے جاری کئے، الگ الگ حکومتوں نے جاری کئے۔ ان میں تفاضل کا جواز اس پر موقوف ہے کہ مختلف جہتوں کے جاری کئے ہوئے نوٹ ایک ہیں یا مختلف، اگر ان کو ایک جنس قرار دیا جائے تو ان میں تبادلہ کی صورت میں تفاضل حرام ہوگا اور اگر ان کو مختلف جنس قرار دیا جائے تو تفاضل جائز ہوگا۔

یہ فیصلہ کرنا کہ ایک جنس ہیں یا مختلف جنسیں ہیں ان حالات پر موقوف ہے جن میں یہ جاری کئے گئے تو جب تک ان حالات پر پوری طرح واقفیت نہ ہو کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیاں سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر بیچنے کا حکم

تفاضل میں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے کہ مختلف ممالک کی کرنسیاں ہوتی ہیں ان کا ایک سرکاری نرخ اور ریٹ مقرر ہوتا ہے، جس کو شرح تبادلہ کہتے ہیں (Exchange Rate)، مثلاً اس وقت ڈالر کے تبادلے کا سرکاری نرخ پچاس روپے کچھ پیسے ہے لیکن بازار میں اس کا نرخ اس سے مختلف ہوتا ہے، اس بازار میں کوئی آدمی خریدنے جائے تو ترپن روپے کا بلکہ ایک اندرونی بازار ہے اس میں شاید پچپن روپے تک کے حساب سے خرید وفروخت ہوتی ہو، تو اب سوال یہ ہے کہ سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟

بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ اگر سرکاری نرخ سے زیادہ یا کم پر فروخت کیا تو یہ سود ہوگا کیونکہ سرکاری طور پر ایک ڈالر پچاس روپے کے برابر ہے، اب ڈالر کو پچاس روپے سے زائد پر فروخت کر

نا ایسا ہی ہے جیسا کہ پچاس روپے کے نوٹ کو پچاس روپے سے زائد کے ساتھ فروخت کرنا، لہٰذا وہ ناجائز ہوا اور ربوا ہوا۔

میری ذاتی رائے

میرے نزدیک یہ بات درست نہیں، کیونکہ سرکاری طور پر نرخ مقرر کرنے سے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک ڈالر بالکل پچاس روپے کے نوٹ جیسا ہوگا، بلکہ جب جنس مختلف ہے تو جنس مختلف ہونے کی صورت میں شریعت نے تفاضل کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اس میں فریقین آپس میں جو بھی نرخ مقرر کرلیں شریعت نے اس کی اجازت دی ہے اس کو ربوا قرار نہیں دیا۔ لہٰذا یہ ربوا تو ہے ہی نہیں، البتہ اگر سرکار کی طرف سے کوئی نرخ مقرر ہے تو اسکا وہی حکم دیا ہوگا جو تسعیر کا ہوتا ہے۔

تسعیر کا مطلب ہے حکومت کے طرف سے اشیاء کا کوئی نرخ مقرر کر دینا جیسے گندم کا مثلاً نرخ مقرر کر دیا کہ سو روپے بوری سے زیادہ میں فروخت نہیں کر سکتے۔ تو یہ کرنسی کی تسعیر ہے ڈالر کا نرخ مقرر کر دیا کہ پچاس روپے ہوگا۔ اب سرکاری ریٹ سے کم و زیادہ بیچنا ربوا تو نہیں ہے لیکن تسعیر کے خلاف ورزی ہے کیونکہ یہ حکم ہے کہ ﴿اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ﴾ لہٰذا حتی الوسع تسعیر کی پابندی کرنی چاہیے۔ اس سے کم و زیادہ میں بیچنا اولی الامر کے خلاف ہوگا لیکن یہ ربوا نہیں ہے، سود نہیں ہے۔

پھر تو نسیئۃً بھی جائز ہونا چاہئے

اب دوسری بات یہ ہے کہ اگر تفاضل جائز ہے تو پھر قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ نسیئۃً بھی جائز ہو، اس لئے کہ اب یہ اموال ربویہ میں سے تو ہے ہی نہیں، کیل اور وزن نہیں پایا جاتا اور ہم نے تفاضل کو جو ناجائز کہا تھا وہ اس واسطے کہا تھا کہ تفاضل بلاعوض لازم آرہا تھا تو نسیئۃً بھی جائز ہونا چاہیے اور صرف کے احکام تقابض فی المجلس ضروری ہے وہ حکم اس پر عائد ہونا چاہئے۔

تو واقعی قاعدہ کا مقتضٰی یہ ہے کہ نسیئۃً اور تقابض فی المجلس شرط نہ ہو۔ لیکن اگر نسیئۃً کا دروازہ تفاضل کے جواز کے ساتھ چوپٹ کھول دیا جائے تو یہ ربوا کے جواز کا زبردست راستہ بن سکتا ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ تم ڈالر چاہے پچاس میں بیچو چاہے پچپن میں بیچو، چاہے ساٹھ میں بیچو اور چاہے نقد بیچو یا چاہے ادھار بیچو۔

اب ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ میں ایک شخص کو قرض پچاس روپے دوں اور دو مہینے بعد ساٹھ

روپے وصول کروں تو یہ ربوا ہے۔ اگر کوئی آدمی اس طرح کرنا چاہے کہ دیکھو بھائی میں تمہیں آج ایک ڈالر دے رہا ہوں، ساٹھ روپے میں بیچتا ہوں اور دو مہینے بعد مجھے ساٹھ روپیہ دے دینا، تو ڈالر کی بیع نسیئۃ کر رہی ہیں کہ دو مہینے کے بعد ساٹھ روپے وصول کریں گا۔ جبکہ بازار میں اسکی قیمت پچاس روپیہ ہے، تو اس طرح بڑے آرام سے جتنا چاہے ربوا کر سکتا ہوں، تو اگر نسیئۃ کا جواز بالکل مطلق رکھا جائے تو ربوا کا دروازہ کھل جائے گا۔ اس واسطے میں یہ کہتا ہوں کہ نسیئۃ کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ ثمن مثل کے ساتھ بیچا جائے، یعنی اگر آج درہم کو روپے سے بیچ رہے ہو تو جو چاہو قیمت مقرر کرلو، لیکن اگر دو مہینے کے بعد بیچنا ہے تو ثمن مثل سے بیچنا ضروری ہوگا۔ یعنی پچاس روپیہ قیمت مقرر کرنا ضروری ہوگا تاکہ اس کو ربوا کا ذریعہ نہ بنایا جاسکے۔

ہنڈی کا حکم

اس سے اس معاملہ کا حکم معلوم ہوگیا جس کو آج کل عرف عام میں ہنڈی کہتے ہیں۔ ایک آدمی سعودی عرب میں ملازمت کرتا ہے جہاں سے اسے ریال ملتے ہیں، وہ انہیں پاکستان بھیجنا چاہتا ہے، اس کے دو طریقے ہوتے ہیں۔

ایک طریقہ یہ ہے بینک کے ذریعے بھیجیں، وہاں کسی بینک کو دیں کہ وہ یہاں کے بینک کے ذریعے آپ کے مطلوبہ آدمی کو وہ رقم پہنچا دے۔ یہ سرکاری اور منظور شدہ طریقہ ہے اور اس میں شرعی و قانونی قباحت نہیں ہے۔

لیکن اس میں قباحت یہ ہے کہ جب بینک کے ذریعے سے ریال آئیں گے تو ریال کی جس قیمت پر پاکستانی روپیہ ادا کیا جائے گا وہ قیمت سرکاری ہوگی جو کم ہوتی ہے، مثلاً ریال بھیجا اور ریال کی سرکاری قیمت تیرہ روپے ہے تو یہاں تیرہ روپے کے حساب سے پیسے ملیں گے۔

دوسرا طریقہ جس کو حوالہ یا ہنڈی کہتے ہیں کہ وہاں سعودی عرب میں کسی آدمی سے کہا کہ بھئی ہم آپ کو یہاں ریال دے دیتے ہیں اور آپ ہمارے فلاں آدمی کو پاکستان میں روپیہ ادا کر دینا۔

اب یہ تبادلہ سرکاری نرخ سے نہیں ہوتا بلکہ بازار کے نرخ سے ہوتا ہے اور بازار میں ریال پندرہ روپے کا ہے تو یہاں پاکستان میں پندرہ روپے کے حساب سے ادا کیا جاتا ہے۔ اور یہ بہت کثیر الوقوع ہے، یہ معاملہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

اس کی شرعی تخریج یہ ہے کہ سعودی عرب والے شخص نے اپنے ریال پاکستانی روپے کے عوض نسیئۃ فروخت کئے کہ ریال ابھی دے رہا ہوں اور تم روپیہ تین دن کے بعد ادا کرنا البتہ مجھے ادا کرنے

کے بجائے میں فلاں کو حوالہ کر دیتا ہوں اس کو ادا کر دینا، تو چونکہ ریال کی بیع پاکستانی روپیوں سے ہو رہی ہے جو خلاف جنس ہے، لہٰذا تفاضل جائز ہے۔ اور سرکاری نرخ سے مختلف نرخ پر بیچنا بھی سود نہ ہوا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، یہ اور بات ہے کہ قانون کی خلاف ورزی ہوئی ہے تو جب سود نہ ہوا، تو جائز ہوا، یہاں نسیئۃ بھی ہے اور ماقبل میں گزرا ہے کہ اگر نسیئۃ ثمن مثل کے ساتھ ہو تو جائز ہے، بازار میں اگر پندرہ روپے کا ریال ہے اور اس سے سترہ روپے کے حساب سے بیچا تو یہ سود کا حیلہ ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں۔

ایک شرط تو یہ ہے کہ ثمن مثل پر ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ احد البلدلین پر مجلس میں قبضہ کر لیا جائے، معنی یہ ہے کہ جس وقت سعودی عرب میں دینے والا ریال دے رہا ہے تو وہ شخص جو پاکستان میں روپے دے گا وہ وہاں مجلس میں ریال پر قبضہ کرلے، اس لئے کہ اگر مجلس میں ریال پر قبضہ نہ کیا تو وہ ریال بھی اسکے ذمہ دین ہو گئے اور ادھر پاکستانی روپے اس کے ذمہ دین ہیں تو یہ بیع الکالی بالکالی ہو گئی اور بیع الکالی بالکالی جائز نہیں، کم از کم ایک جانب سے مجلس میں قبضہ ضروری ہے، جب وہ ریال دے رہا ہے اسی وقت ریال پر قبضہ کرلیں تو یہ بیع جائز ہے۔

تیسری شرط جواز کی یہ ہے کہ اس طرح ہنڈی کے ذریعے یا حوالہ کے ذریعے رقم بھیجنا قانوناً منع نہ ہو، اگر قانوناً منع ہے تو اگرچہ سود نہیں لیکن قانون کی خلاف ورزی کا گناہ ہوگا۔ اول تو اگر مسلمان حکومت ہے تو اطاعت اولی الامر کی وجہ سے اور اگر غیر مسلم حکومت ہے تو معاہدہ کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی شخص کسی ملک کی شہریت اختیار کرتا ہے تو عملاً معاہدہ کرتا ہے کہ ہم آپ کے قوانین کی پابندی کریں گے۔ جب تک قانون کی پابندی سے کوئی گناہ لازم نہ آئے اس وقت تک قانون کی پابندی ضروری ہوتی ہے، لہٰذا اگر قانون کی خلاف ورزی نہیں ہے تو جائز ہے۔

یہ ساری تخریجات میں نے اس تقدیر پر کی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ نوٹ فلوس کے حکم میں ہیں۔

علماء عرب کا موقف

عرب کے بیشتر علماء کہتے ہیں کہ یہ سونے چاندی کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا ان پر بیع صرف کے تمام احکام لاگو ہوں گے۔ چنانچہ اگر نوٹوں کی بیع نوٹوں سے کی جائے تو صرف ہے۔ لہٰذا تقابض فی المجلس ضروری ہے۔ اب انہوں نے یہ کہہ تو دیا کہ تقابض فی المجلس ضروری ہے اور نسیئۃ

حرام ہے تو پھر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ روپیہ منتقل کرنے کا جو کاروبار ہے وہ بالکل حرام ہو جائے اگر وہاں سعودی ریال دیئے اور یہاں پاکستانی روپے وصول کئے تو یہ اس صورت میں ناجائز ہوگا، کیونکہ تقابض فی المجلس کی شرط مفقود ہے، لہٰذا یہ سب حرام ہوگا، جب یہ مسئلہ سامنے آیا تو جو حضرات اس کو صرف کہتے ہیں انہوں نے اس کے جواز کا ایک حیلہ نکالا اور یہ کہا کہ جواز کا یہی راستہ ہے کہ جو شخص پاکستانی روپے دے گا وہ اسی مجلس میں پاکستانی روپے کا چیک دے دے اور سعودی شخص جو ریال دینا چاہتا ہے وہ اسی مجلس میں ریال دے اور پاکستانی روپیوں والے پاکستانی بینک کے چیک پر قبضہ کر لے تو چیک پر قبضہ کر لینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کر لینے کے مترادف ہوگا، لہٰذا وہاں تقابض فی المجلس پایا جائے گا۔

ولی فیه نظر من وجوه مختلفة

اول تو اس سے عملی مسئلہ نہیں حل ہوتا، کیونکہ کوئی بھی شخص یہ کام چیک سے نہیں کر سکتا اور نہ ہر ایک کے لئے ممکن ہوتا ہے اور پھر فقہی نقطہ نظر سے بھی یہ کہنا کہ چیک پر قبضہ کر لینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کر لینا ہے یہ میرے نزدیک واقعی خطرناک بات ہے۔ کیونکہ قبضہ اس کو کہتے ہیں کہ قابض اسی وقت سے اس پر تصرف کر سکے، اگر ایک شخص نے آپ کے نام پر چیک دیدیا اور کل جب آپ چیک لے کر بینک کے پاس گئے تو بینک نے کہا کہ ہمارے پاس اس کے اتنے پیسے ہیں ہی نہیں، لہٰذا ہم نہیں دیتے تو وہ چیک باؤنس ہوگیا۔ جب چیک کے اندر یہ احتمالات موجود ہیں تو چیک کے قبضے کو مال کا قبضہ نہیں کہہ سکتے۔

لہٰذا تقابض فی المجلس کا اس طرح حیلہ نکالنا میرے نزدیک درست نہیں۔ اس لئے میری رائے اب بھی یہی ہے کہ شریعت نے صرف کے جو احکام جاری کئے ہیں وہ اثمان خلقیہ یعنی سونے چاندی پر کئے ہیں، اثمان اعتباریہ پر نہیں کئے اور سونے چاندی کے علاوہ جس چیز کو بھی ثمن قرار دیا گیا ہو وہ ثمن اعتباری ہے، ثمن اعتباریہ میں صرف کے احکام جاری نہیں ہوتے لہٰذا تقابض فی المجلس شرط نہیں۔ یہ مسئلہ تو نوٹ کی حقیقت اس کی فقہی حیثیت اور تبادلہ کے احکام کی بنیاد کے مسئلہ کا بیان ہوگیا۔

افراط زر اور تفریط زر کی تشریح

اب ایک اور مسئلہ ہے جو دنیا میں ہر گلی کوچے میں زیر بحث ہے اور ہر جگہ یہ سوال آج کل اٹھ

رہا ہے کہ روپے کی قوت خرید (افراطِ زر کی وجہ سے) گھٹ رہی ہے۔یعنی آج سے دس سال پہلے سو روپے کی جو قدر و قیمت تھی وہ قدر و قیمت آج نہیں ہے یعنی دس سال پہلے سو روپے میں جتنا سامان آتا تھا آج وہ سامان نہیں آتا۔لہٰذا یہ جو کہا گیا کہ نوٹوں میں تفاضل حرام ہے اور جس کسی شخص نے کسی سے جتنے بھی نوٹ قرض لئے ہوں اتنے ہی اس کو واپس کرنا چاہئیں۔

اس میں یہ سوال پیدا ہوا کہ پہلے زمانے میں جو سکے ہوتے تھے ان کی اپنی ذاتی ویلیو (Value) ہوا کرتی تھی مثلاً سونا ہے تو سونے کی ویلیو ہے، چاندی ہے تو چاندی کی ویلیو ہے، فرض کرو تانبے، پیتل کی بھی قیمت ہے، اب یہ کاغذ کے ٹکڑے ہیں ان کی اپنی تو کوئی قیمت نہیں ہے اور جو تاریخ میں نے آپ کو بتائی ہے اس کے لحاظ سے اس کی پشت پر اب سونا بھی نہ رہا، اب تو یہ محض ایک اعتباری قوت خرید سے عبارت ہے اور اعتباری قوت خرید ہے اس سے آپ کچھ چیزیں خرید سکتے ہیں۔

لہٰذا اس کی اصل قیمت قوت خرید ہوئی۔تو آج سے دس سال پہلے جو اس کی قوت خرید تھی وہ اس کی قیمت تھی۔آج جو قوت خرید ہے وہ آج کے روپے کی قیمت ہے تو اگرچہ سو روپے اس پر بھی لکھا ہوا تھا جو دس سال پہلے تھا اور جو آج ہے اس پر بھی سو روپے لکھا ہے لیکن دونوں کی قوتِ خرید میں زمین و آسمان کا فرق ہو گیا۔تو اگر کوئی دائن یہ کہے کہ آج سے دس سال پہلے میں نے جو سو روپے دیئے تھے اس سے دو بوری گندم آیا کرتا تھا اور آج جو مجھے سو روپے دے رہے ہو اس سے آدھی بوری گندم بھی نہیں آتا، لہٰذا مجھے کم از کم دو بوری گندم کے برابر پیسے دیدو یعنی سو روپے کے بدلے تم مجھے دو سو روپے دو تب جا کر اس کی قوت خرید وہ ہوگی جو میں نے تم کو دی تھی۔

قیمتوں کے اشاریئے (Price Index)

لہٰذا آج کل کے ماہرین معاشیات نے روپے کی قیمت کو ناپنے کا ایک طریقہ نکالا ہے اور وہ جتنی بھی اشیاء بازار میں بک رہی ہیں اس کی ایک فہرست بناتے ہیں جس کو (انڈکس) اشاریہ کہتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ قیمتوں میں کتنا فرق واقع ہوا ہے، اس کا اوسط نکال لیتے ہیں مثلاً دیکھتے ہیں کہ پچھلے دس سال کے دوران اوسطاً پانچ فیصد قیمتیں بڑھ گئیں اور افراطِ زر کی قیمت پانچ فیصد ہے تو یہ پانچ فیصد روپے کی قیمت گھٹ گئی ہے اور اشیاء کی قیمت بڑھ گئی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ دیکھو! ایسا کرو کہ اگر کسی نے دس سال پہلے سو روپے دیئے تھے آج جب وہ ادائیگی کر رہا ہے تو ادائیگی کے وقت میں جتنی فیصد اس کی قوت خرید گھٹی ہے اتنا فیصد اس میں بڑھا کر دے اور سو کے بجائے اگر قوت خرید پانچ فیصد گھٹی ہے اور اشیاء کی قیمت پانچ فیصد بڑھی ہے تو

ایک سو کے بجائے ایک سو پانچ دیدے اور ایک سو پانچ جو دے گا وہ سو کے برابر سمجھا جائے اس کو ربوا نہ سمجھا جائے اس کو انڈیکیشن کہتے ہیں یعنی انڈکس کے حساب سے، اشیاء کی فہرست کے حساب سے اس کی ادائیگی کی جائے۔

کرنسی نظام میں تبدیلیاں اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات

اور یہ معاملہ اس واسطے اتنی سنگین نوعیت اختیار کر گیا کہ مثلاً لبنان ہے، لبنان میں ۶۸، ۶۷ء سے پہلے تک وہاں کا سکہ جو لیرا کہلاتا ہے، وہ ایک ڈالر اور ڈھائی لیرا برابر ہوتا تھا پھر بعد میں ایک ڈالر تین لیرا کا ہو گیا، بعد میں جب بیروت میں جنگ چھڑی اور ایک عرصہ دراز تک جنگ جاری رہی تو نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ اب اس وقت چار ہزار لیرے کا ایک ڈالر ہے۔ ابھی میں بیروت گیا تھا اس کے ایک ہزار لیرے میرے پاس پڑے ہوئے تھے، میرے ذہن میں آیا کہ ایک ہزار لیرے تو اچھا خاصا ہے اب جو جا کر دیکھا تو ایک روپے کے برابر بھی نہیں، تو وہ چار ہزار لیرا ایک ڈالر اور کہاں تین لیرا ایک ڈالر۔

حق مہر اور ٹیکسی کا کرایہ

وہاں ایک مفتی خلیل المیس میرے دوست ہیں وہ کہہ رہے تھے کہ یہاں کے ایک قاضی نے ایک عورت کے حق مہر کا فیصلہ دیا۔ عورت کا مہر کا دعویٰ تھا کہ میرا مہر شوہر سے دلوایا جائے، عدالت نے جب اس کو مہر دلوا دیا تو وہ ٹیکسی پر گھر گئی اور وہ مہر ٹیکسی کے کرایہ پر ختم ہو گیا بس ٹیکسی کا کرایہ بن گیا۔ اللہ اللہ خیر سلا۔

اسی طرح میں تاشقند گیا تھا تو پہلے دن اترتے ہی ڈالر کی تبدیلی وہاں کے سکے میں کروائی، جو روبل کہلاتا ہے، تو دو سو پچھتر روبل ایک ڈالر کے ملے، اگلے دن صبح جو تبدیل کرایا تو تین سو روبل ملے اور شام کو کرایا تو ساڑھے تین سو ملے اور اگلے دن کرایا تو چار سو ملے تو گھنٹوں کے حساب سے قیمت گر رہی تھی۔

افغانستان کی بھی یہی صورتحال ہے اس کے سکے کی قیمت بھی اسی طرح تیزی سے گر رہی ہے۔

تو ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ کسی شخص نے ۶۷ء میں کسی کو ایک ہزار لیرا قرض دیا تو ایک ہزار لیرا کا مطلب اس زمانے میں چار سو پانچ سو ڈالر ہوا۔ آج اگر ایک ہزار لیرا ہی واپس لے تو اس کا مطلب ہے ایک چوتھائی ڈالر، تو اس واسطے یہ جو آپ کا اصرار ہے کہ بھئی اسی کے برابر ہونا چاہئے تو اس سے بڑا ظلم واقع ہو رہا ہے اس کو سود نہ کہنا چاہئے، یہ سوال آپ کو ہر جگہ سننے میں آئے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو انتہائی صورت میں نے لبنان، ترکی یا تاشقند وغیرہ کی بتائی ہیں ان کو تھوڑی دیر پیچھے رکھ دیں کیونکہ یہ انتہائی شدید صورتیں ہیں جن کا حل کسی اور طرح تلاش کیا جا سکتا ہے اور اس کا الگ مسئلہ ہے، کچھ دیر کیلئے اس کو ذہن سے نکال دیں۔

لیکن سوال اصول کا ہے، اصول یہ ہے کہ جو قرض ہے اسکو مثل واپس کرنا چاہئے تو مثل میں اعتبار مقدار کا ہے یا قیمت کا، یہ اصول ہے۔ مثلاً ایک شخص نے آج گندم ادھار دیا اور ایک سال کے بعد گندم واپس لے رہا ہے آج جب ایک کلو گندم ادھار دی تو بازار میں مثلاً اس کی قیمت دو روپے ہے اور ایک سال کے بعد اس کی قیمت ایک روپیہ ہو گئی۔ تو ایک کلو گندم واپس کرے گا یا دو کلو کرے گا؟ ظاہر ہے ایک کلو کرے گا اگر چہ قیمت میں کمی واقع ہو گئی ہو تو شریعت نے مثلیت میں مقدار کا اعتبار کیا ہے نہ کہ قیمت کا اور یہ کہنا کہ صاحب چونکہ قیمت گر گئی ہے لہٰذا اس کو واپس کرنا ظلم ہے تو کیا قیمت اس بیچارے مقروض نے گرائی ہے؟ کیا قیمت گرانے میں اس کا دخل ہے؟ وہ تو بازار کے حالات سے گری ہے یا حکومت کی غلط پالیسیوں سے گری ہے لیکن اس مقروض کا تو اس میں کوئی دخل نہیں لہٰذا اس پر ضمان ڈالنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

دوسرے الفاظ میں اس کو یوں سمجھ لیں کہ شریعت میں کسی شخص کو قرض دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص اپنے صندوق میں پیسے رکھ کر تالا لگا دے۔ اگر کسی نے صندوق میں رکھ کر تالا لگا دیا اور اس پر ایک سال گزر گیا، تو سال گزرنے کے بعد پیسے نکلیں گے تو اتنے ہی نکلیں گے جتنے رکھے تھے، اب اگر بازار میں اس کی ویلیو گھٹ گئی ہے تو اس ویلیو کے گھٹنے کا کون ذمہ دار ہے؟ تو اگر کسی کو قرض دیا ہے تو اس صورت میں بھی خود ہی ذمہ دار ہے، بھئی کسی نے تم کو قرض دینے کو زبردستی کی تھی کہ تم ضرور قرض دو، کھلی آنکھوں سے دیا، اب اگر اس کی قیمت میں کوئی نقصان واقع ہو گیا تو اس کی ذمہ داری مقروض پر نہیں ڈالی جا سکتی۔

اور شرعی نقطۂ نظر سے میں اس کو اس طرح بھی تعبیر کرتا ہوں کہ دیکھو دو آدمی ہیں ایک آدمی نے ایک لاکھ روپے اٹھا کر اپنے گھر میں تجوری میں بند کر کے رکھ دیئے اور دوسرے شخص نے ایک لاکھ روپے دوسرے کو قرض دے دیئے سال بھر میں اس ایک لاکھ کی قیمت گھٹ کر نوے ہزار ہو گئی، دس ہزار قیمت گھٹ گئی اب اگر آپ کا قول مانا جائے تو جس شخص نے قرض دیا اس کو یہ حق ہے کہ وہ دوسرے سے یعنی مقروض سے کہے کہ تم ایک لاکھ کے بجائے ایک لاکھ دس ہزار روپے واپس دو اور اگر اس نے دیا تو یہ فائدہ کل قرض جر نفعاً نفع میں داخل ہے، لہٰذا ربوا ہے۔

اور یہ جو جذباتی باتیں کی جاتی ہیں کہ صاحب یہ ہو گیا وہ ہو گیا یہ سب فضول ہیں۔ اصل اعتبار

ملکیت کا ہے تمہارے اپنے پاس رکھے ہوئے روپے میں اور قرض دیئے ہوئے روپے میں کوئی فرق نہیں اور ہونا بھی نہیں چاہیے، کیونکہ قیمت گھٹنے میں اس کا کوئی قصور نہیں۔ ہاں اگر تمہیں نفع کمانا مقصود ہے تو اس کو قرض نہ دو مشارکۃ کی بنیاد پر دے دو تا کہ اس کے نفع میں تم شریک ہو جاؤ۔ یہ اس بحث کا خلاصہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ میں تو اس مختصر وقت میں تعارف ہی کرا سکتا تھا۔ باقی ان تمام موضوعات کی بحث میں میرا رسالہ "احکام الأوراق النقدية" ہے جو میری کتاب میں بھی چھپا ہوا ہے اور الگ بھی چھپا ہوا ہے اور اس کا اردو ترجمہ بھی چھپ گیا ہے۔

لبنان یا افغانستان میں جو غیر معمولی صورتحال پیدا ہوئی ہے اس کا الگ سے حل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان تمام جگہوں پر جو صورتحال واقع ہوئی وہ تقریباً وہی ہے جس کو فقہاء کرام کساد بازاری سے تعبیر کرتے ہیں کہ اگر کسی جگہ کی کرنسی کا سد ہو جائے، ختم ہو جائے تو اس صورت میں قیمت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، تو ان سب جگہوں میں یہ کر سکتے ہیں۔

بعض جگہ یہ صورتحال ہے۔ مثلاً لبنان میں کہ اگر وہاں کے تاجر کے پاس کوئی چیز خریدنے کیلئے جاؤ تو کہتا ہے میں لیرا نہیں لیتا ڈالر لاؤ، تو کساد کے کیا معنی؟ کہ لوگ بھی انکار کر دیتے ہیں، اگر چہ سرکاری طور پر وہ سکہ جاری ہے لیکن لوگ قبول کرنے سے انکاری ہیں۔ لہٰذا جب کساد ہو جائے تو اس صورت میں فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ قیمت کی طرف رجوع ہوگا۔ (۱)

دینار کو دینار کے بدلے ادھار بیچنا

۲۱۷۸، ۲۱۷۹۔ حد ثناعلی بن عبداللّٰہ: حدثنا الضحاك بن مخلد: حدثنا ابن جريج قال: أخبرنى عمروبن دينار: أن أباصالح الزيات أخبره أنه سمع أباسعيد الخدرى رضى اللّٰه عنه يقول: الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، فقلت له:إن ابن عباس لايقوله، فقال أبو سعيد: سألته، فقلت: سمعته من النبى ﷺ أو وجدته فى كتاب اللّٰه تعالىٰ؟ فقال: كل ذلك لاأقول و أنتم أعلم برسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم منى ولكنى أخبرنى أسامة أن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "لاربا الافى النسيْة"۔

(۱) انعام البارى ٦/٣٢٧ الى ٣٤٨ ولشيخنا المفتى القاضى محمد تقى العثمانى حفظه اللّٰه فى هذا الباب كلام طويل وليراجع فيها"بحوث فى قضايا فقهية معاصرة" أحكام الاوراق النقدية ص: ١٤٣-١٩٦، وتكملة فتح الملهم، ج١، ص:٥١٤-٥٢٠، ٥٧٦-٥٩١۔

قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم

حدثنا علی بن عبداللّٰہ:حدثنا سفیان قال: الذی حفظناہ من عمروبن دینار سمع طاؤسا یقول:سمعت ابن عباس رضی اللہ عنہ یقول :أماالذی نھی عنہ النبی ﷺ فھو الطعام أن یباع حتی یقبض۔ قال ابن عباس:ولا أحسب کل شئی إلامثلہ۔ (۱)

حد ثنا عبداللّٰہ بن مسلمۃ:حدثنا مالك، عن نافع، عن عمر رضی اللہ عنہ:أن النبی ﷺ قال:"من ابتاع طعام فلا یبعہ یستوفیہ".زادإسماعیل:فلایبعہ حتی یقبضہ" (۲)

سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ انہوں نے طاؤس ابن کیسان سے سنا کہ انہوں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا أما الذی نھی عنہ النبی ﷺ فھو الطعام أن یباع حتی.الخ جہاں تک اس چیز کا تعلق ہے جس کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا قبل القبض بیع کرنے سے وہ طعام ہے، اگرچہ آپ ﷺ نے تو صرف طعام کا لفظ استعمال کیا تھا لیکن میرا گمان یہ ہے کہ ہر چیز کا یہی حکم ہے یعنی غیر طعام کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو آگے فروخت نہ کیا جائے۔

بیع قبل القبض کے جواز وعدم جواز کے سلسلے میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔اس میں پانچ مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب

عثمان البتی کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے کہا کہ بیع قبل القبض مطلقاً جائز ہے۔طعام میں بھی اور غیر طعام میں بھی۔اگر کسی شخص نے خرید لیا تو اس کو آگے فراخت کر سکتا ہے چاہے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔لیکن یہ قول شاذ ہے۔جمہور امت نے اس کو رد کیا ہے، کہا ہے کہ عثمان البتی کا قول اجماع کے خلاف ہے۔کیونکہ بیع الطعام قبل القبض کے بارے میں نہی کے آثار کثرت سے ہیں، ان کا یہ قول مردود ہے۔(۳)

---

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب الطعام قبل یقبض رقم ۲۱۳۵، وفی صحیح مسلم کتاب البیوع باب بطلان بیع المبیع قبل القبض رقم ۳۸۱۰

(۲) صحیح بخاری کتاب البیوع باب الطعام قبل ان یقبض رقم ۲۱۳٦

(۳) قال ابن عبدالبر:ھذا قول مردود بالسنۃوالحجۃ المجمعۃ علی الطعام ......الخ کذافی المغنی وابن قدامہ ١١٣/٤ ۔ تکملہ فتح الملھم ۳۵۰/۱

دوسرا مذہب

امام شافعیؒ کا ہے اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ بیع الطعام قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے ہو کسی شئی کی بیع بھی اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ناجائز ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔(۱)

تیسرا مذہب

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ منقولات میں بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، البتہ زمین یا مکان کی بیع، قبل القبض جائز ہے۔

چوتھا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے۔غیر مطعومات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔لہٰذا گندم، جو، کھجور، چاول کی فروخت ہوتو قبل القبض جائز نہیں۔

پانچواں مذہب

پانچواں مذہب امام مالکؒ کی طرف منسوب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں جو مکیلی اور موزونی اشیاء ہیں ان کی بیع قبل القبض ناجائز ہے اور جو مکیلی اور موزونی نہیں ہیں ان میں بیع قبل القبض جائز ہے۔اب بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ مکیلی اور موزونی بھی مطعومات میں سے ہوں تو تب ناجائز، اور بعض کہتے ہیں مکیلی اور موزونی جتنی بھی ہیں ان سب کے اندر بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

مذاہب پر تبصرہ

نمبرا۔ عثمان البتی کا پہلا مذہب جو میں نے بیان کیا وہ شاذ ہے اس کا اعتبار نہیں۔آخری چار مذاہب ہیں۔

---

(۱) قال ابن عبدالبر:هذا قول مردود بالسنةو الحجة المجمعة على الطعام ......الخ كذافي المغنى و ابن قدامه ١١٣/٤ ـ تكمله فتح الملهم ٣٥٠/١

نمبر۲۔جس میں شافعیہ اور امام محمدؒ سب سے سخت ہیں کہ کسی بھی شئی کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔

نمبر۳۔امام ابوحنیفہؒ نے درمیان کا راستہ اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ منقولات میں مطلقاً ناجائز ہے اور بیع منقولات میں نہیں۔

نمبر۴۔امام احمدؒ نرم ہیں کہ مطعومات کے ساتھ خاص ہیں۔

احادیث باب جو آپ پیچھے پڑھ کر آرہے ہیں اس میں صراحت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا وہ طعام کا لفظ تھا اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی فرمارہے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا تھا وہ بیع الطعام ہے۔

تو امام احمد بن حنبلؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ دیکھو ممانعت کیلئے حضور ﷺ نے طعام کا لفظ استعمال کیا تھا، لہٰذا ممانعت طعام میں تو ثابت ہوگئی، غیر طعام میں اس لئے ثابت نہیں کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔لہٰذا جب تک نص نہ ہو اس وقت تک مباح ہی سمجھیں گے غیر مطعومات میں اس واسطے ناجائز نہیں سمجھیں گے۔

نمبر۵۔ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ طعام کے اندر ممانعت کی علت ہے وہ اس کا مکیلی اور موزونی ہونا ہے، لہٰذا جو مکیلات اور موزونات ہیں ان کے اندر یہ بات ہوگی کہ بیع جائز ہے اس لئے کہ جب کیل وزن کرلیا تو یہ قبضہ ہوگیا، اس لئے وہ مکیلات اور موزونات میں بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس حدیث میں لفظ طعام کا ہے لیکن بعض حدیثیں ایسی بھی آئی ہیں جن میں ممانعت کو طعام کے ساتھ مخصوص نہیں کیا گیا بلکہ مطلقاً بیع قبل القبض سے منع فرمایا گیا۔مثلاً بیہقی میں حکیم ابن حزام رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں الفاظ یہ ہیں لاتبع شیئاً حتی الخ کسی چیز کو نہ بیچو جب تک کہ قبضہ نہ کرلو اور ترمذی میں حضرات ابن حزام رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "لاتبع مالیس عندك" جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کو بیچ نہیں سکتے۔تو پاس نہ ہونے کے دو معنی ہیں۔ایک معنی یہ ہے کہ ملک ہی میں نہ ہو تو بالاتفاق ناجائز ہے اور دوسرے معنی یہ ہے کہ ملک میں ہے تو لیکن اپنے قبضہ میں نہیں اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے نہ صرف یہ کہ بیع قبل القبض سے منع فرمایا بلکہ اس کی اصل علت بھی بتادی کہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی علت کیا ہے۔وہ حدیث ترمذی میں ہے "نهى رسول الله ﷺ عن بیع و شرط وعن بیع مالیس عندك وعن ربح

مالم یضمن او کما قال"

تو آپ ﷺ نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا جو کہ انسان کے پاس نہیں ہے اور آگے اس کی علت اور اصول بھی بیان فرمادیا کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے اپنے ضمان میں نہ آئی ہو اس پر اس کو نفع لینا جائز نہیں۔ ضمان میں نہ آنے کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو نقصان میرا ہوگا۔ ابھی جو میں نے آپ کو مثال دی ہے کہ زید نے دوسو روپے میں گندم خریدی خالد سے۔ ابھی قبضہ نہیں کیا اور وہ گندم خالد ہی کے پاس موجود ہے یعنی بائع کے پاس موجود ہے، تو جب تک بائع کے پاس موجود ہے اور زید نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو وہ بائع کے ضمان میں ہے کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو نقصان بائع کا ہوگا۔ زید کہہ سکتا ہے کہ بھائی میرے پیسے واپس لاؤ۔ لیکن اگر زید اس پر قبضہ کرے اور اس کے قبضہ کرنے کے بعد ہلاک ہوجائے تو ضمان زید پر آجائے گا۔ اب خالد کے پاس جاکر یہ نہیں کہہ سکتا کہ آپ کی دکان سے نکلا تھا۔ راستہ میں آگ لگ گئی۔ لہٰذا میرا پیسہ واپس لاؤ۔

یہ اصول شریعہ ہیں

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے۔ چونکہ زید کے گندم کو لے کر اس کو قبضہ میں کرلیا اس طرح کرلیا کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا نقصان ہوگا کیونکہ اپنے ضمان میں لے لیا اب یہ اگر ماجد کر فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم خالد کے پاس موجود ہے، چونکہ اس نے بھی ضمان میں نہیں کیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہیں۔ ربح مالم یضمن۔

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں۔ شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو۔ جب تک ذمہ داری نہیں لے گا فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کار فرما ہے۔ سود میں بھی یہی اصول ہے۔ جب آپ نے کسی کو قرض دیدیا تو وہ قرضہ آپ کی ذمہ داری سے نکل گیا۔ اس کی ذمہ داری میں آگیا چونکہ ذمہ داری سے نکلنے کی وجہ سے آپ پر ضمان نہیں اس پر نفع لینا بھی سود ہے تو "ربح مالم یضمن" والا اصول بے شمار احکام میں جاری ہوتا ہے تو اصل علت بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی "ربح مالم یضمن" ہے کہ ضمان پر آنے سے پہلے ہی آدمی نے اس پر نفع لے لیا اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

یہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے۔ یہ علت جس طرح طعام مکیلات اور موزونات میں پائی جاتی ہے اسی طرح غیر مکیلات اور غیر موزونات میں بھی پائی جاتی ہے۔ فرض کریں کہ اگر کپڑے کا معاملہ ہوتا کہ زید نے کپڑا خریدا تھا اور پھر آگے فروخت کرتا ہے بغیر قبضہ کئے تو کپڑا ابھی تک اس کے ضمان میں نہیں آیا چونکہ اس پر ماجد کو کپڑا فروخت کر کے نفع لینا ناجائز نہیں ہوگا۔ چونکہ یہ علت عام ہے، مطعومات غیر مطعومات سب کو شامل ہے، اس واسطے وہ فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے۔

زمین کی بیع قبل القبض

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ امام شافعیؒ نے فرمایا سر آنکھوں پر البتہ ہم ایک گذارش اور کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ضمان کا سوال اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں کہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو۔ جو اشیاء قابل ہلاکت ہوں انہی میں ضمان ہوتا ہے اور جو اشیاء قابل ہلاکت نہیں تو ان میں ضمان کا بھی سوال نہیں۔ تو کہتے ہیں کہ زمین ایسی چیز ہے جو قابل ہلاکت نہیں، جب قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں کہ کس کے ضمان میں آئی اور کس کے ضمان میں نہیں آئی۔ لہٰذا وہاں بیع قبل القبض کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اس دلیل کا تقاضہ ہے کہ اگر کسی جگہ زمین ہو جو ہلاکت کے لائق ہو تو وہاں بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔ مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے، اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہوجائے اور جو پہاڑی علاقے ہیں ان کی یہ صورتحال ہوتی ہے کہ کسی وقت پوری کی پوری زمین ہی گر جائے۔ جہاں زمین کی ہلاکت کے اس قسم کے اندیشے ہوں وہاں پھر اصل اصول لوٹ آئے گا اور اس کی بیع بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔ اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ "ربح مالم یضمن" کی علت ہے۔ وہ علت جہاں پائی جائیگی وہ عقد ناجائز ہوگا۔(۱)

---

(۱) تکملة فتح الملهم ۱/۳۵۰، ۳۶۳۔ وحاصل الترجمه علی مافهمه الستارحون ان المبیع إن هلك قبل القبض، هل یهلك من مال البائع اوالمشتری فالجمهور الی انه لو هلك قبل قبض المشتری هلك من مال البائع وبعد من مال المشتری (عمدة القاری ۸/۴۲۴۔ وفیض الباری ۳/۲۲۳ وفتح الباری ۴/۳۵۲)

اب یہ سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت کا یہ حکم ''بیع قبل القبض کا ناجائز ہونا'' حقیقت یہ ہے کہ یہ وہی احکام ہیں جو انسان محض اپنی عقل سے ادراک نہیں کر پاتا اور اللہ جل جلالہ جو خالق کائنات ہیں انہی کی قدرت کاملہ اور حکمت بالغہ نے یہ احکام انسان کو عطا فرمائے، دیکھنے میں معمولی بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ کہہ دیا کہ بیع قبل القبض جائز نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حکم کے ذریعہ شریعت نے اتنے کثیر اور وسیع مقاصد کا سد باب کر دیا، جس کا آپ اندازہ نہیں کر سکتے۔

اور آج سرمایہ دارانہ نظام کے اندر جو مفاسد پائے جاتے ہیں۔ ان مفاسد میں اگر میں یہ کہوں کہ تو شاید مبالغہ نہ ہو کہ ان مفاسد میں کم از کم پچاس فیصد حصہ بیع قبل القبض کا ہے۔

یعنی آگے مفاسد اس سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے گرانی بڑھتی ہے، اس کی وجہ سے بازار میں عدم استحکام پیدا ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بازار میں قیمتوں میں زلزلے آتے ہیں کہ ایک دم سے چڑھ گئی اور ایک دم سے نیچے اتر گئی۔ (۱)

معنوی قبضہ

یہ قاعدہ ہے کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کر لے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ بھی ہو جائے تو بھی کافی ہے مثلاً میں نے سو بوریاں گندم خریدیں اور ان کو میں اپنے گودام میں نہیں لایا بلکہ ایک دوسرے شخص کو وکیل بنا دیا کہ تم میری طرف سے وہ سو بوری گندم بائع سے وصول کر لو۔ اب وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم حسی طور پر میرے قبضے میں نہیں آیا، لیکن چونکہ وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم کا ضمان میری طرف منتقل ہو گیا ہے اس لئے اب میرے لئے اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ یا مثلاً میں نے سو بوری گندم خریدی اور ابھی وہ گندم بائع کے گودام میں رکھی ہوئی ہے لیکن بائع نے تخلیہ کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ یہ تمہارا گندم میرے گودام میں رکھا ہے تم جب چاہو اس کو اٹھا کے لے جاؤ، آج کے بعد میں اس کا ذمہ دار نہیں، اگر یہ گندم تباہ ہو جائے یا خراب ہو جائے تو تمہاری ذمہ داری ہے۔

اس صورت میں اگرچہ میں نے حسی طور پر اس پر قبضہ نہیں کیا لیکن چونکہ وہ میری ضمان آ گیا ہے اور اس کا نقصان میں نے اپنے سر لے لیا ہے اس لئے میرے لئے اب اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ مشتری پہلے حسی طور پر مبیع کو اپنے قبضے میں لائے پھر اس کو

(۱) انعام الباری ۲۴٦/٦ تا ۲۵۱۔

آگے فروخت کرے تو اس میں حرج شدید لازم آئے گا۔اس لئے کہ بعض اوقات مبیع کو بائع کے گودام سے مشتری کے گودام میں منتقل کرنے پر ہزاروں بلکہ لاکھوں روپے خرچ ہو جاتے ہیں۔اس لئے جب وہ مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور ضمان میں آنے کے بعد وہ آگے فروخت کر دے اور اپنے مشتری سے یہ کہہ دے کہ جا کر بائع کے گودام سے اٹھالو تو یہ صورت جائز ہے۔(۱)

امام بخاریؒ نے ایک باب قائم فرما کر اسی تخلیہ کے مسئلہ کو بیان فرمایا ہے۔

وإذ اشترى دابة أو جملا وهو عليه، هل يكون ذالك قبضاقبل أن ينزل؟(۲)

کہ اگر کوئی شخص دابہ یا اونٹ خریدے اور بائع خود اس پر بیٹھا ہو تو کیا بائع کے دابۃ سے اترنے سے پہلے قبضہ سمجھا جائے گا؟

قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

امام شافعیؒ کا قول

امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے جو منقولات میں سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس وقت تک مشتری کو مبیع پر قابض نہیں سمجھا جائے گا۔گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔(۳)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ ضروری نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے

تخلیہ کسے کہتے ہیں؟

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آکر مبیع پر قبضہ کرلے جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہیں رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہو گیا۔مثلاً کوئی بکس ہے،

(۱) تقرير ترمذی ۱/۱۱۸ (۲)فی صحيح بخاری باب شرائط الدواب والحمير

(۳) أن القبض فى المنقولات لايتحقق عندالشافعية اِلابالنقل والتحول(فيض الباری، ج:۳، ص:۲۰۶)

اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اسکی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ متحقق ہوگیا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا۔ امام بخاریؒ نے یہاں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ موصولاً روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابرؓ نے اسی اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس سے نہیں اترے لیکن تخلیہ متحقق ہوگیا تھا، امام بخاریؒ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ متحقق ہوگیا۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابوحنیفہؒ کی اصل دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہو جائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے، اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا۔ اس نہی کی علت ”ربح مالم یضمن“ ہے یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی۔ نہ آنے کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان ہوگا اگر مبیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ ”ربح مالم یضمن“ ہو جائے گی یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آجانا ہے۔ اس ضمان میں آجانے کیلئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا لیکن بائع نے تخلیہ کردیا تو تخلیہ کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ بھائی میں تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کرلینا، پھر بھی اگر وہ میرے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیونکہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہوگیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی متحقق ہوگیا، اب اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو ”ربح مالم یضمن“ نہیں لازم آئے گا۔

---

(۱) وقد احتج به أي بحديث ابن عمر في قصة البعير الصعب للمالكية والحنيفة في أن القبض في جميع الأشياء بالتخلية، واليه مال البخاري، كما تقدم في باب:إذا اشترى دابة وهو عليها هل يكون ذالك قبضا (إعلاء السنن ج:١٤، ص:٢٣، وفيض الباري، ج:٣ص:٢٠٦)

وقال ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما: قال النبی ﷺ لعمر: "بعنیه) یعنی جملا صعبا.

حضور اقدس ﷺ نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ کے بارے میں فرمایا تھا کہ یہ مجھے بیچ دو، ''جملاصعبا'' یعنی ایک بڑا سخت قسم کا اونٹ تھا جو حضرت عمرؓ کے قابو میں نہیں آرہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا تھا کہ مجھے بیچ دو۔

اس سے اس طرف اشارہ کیا کہ (آگے جب وہ حدیث آئے گی تو وہاں اسکی تفصیل آئیگی) ابھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس پر سوار تھے اسی حالت میں آپ ﷺ نے اونٹ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو ہبہ کر دیا۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے خریدا اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو ہبہ کر دیا، تو یہاں جو ہبہ کیا وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اونٹ سے اترنے سے پہلے کیا، حالانکہ ہبہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی چیز آدمی کے ضمان میں آجائے۔

یہاں چونکہ ہبہ کر دیا جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ابھی اس پر سوار تھے اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع کی طرف سے تخلیہ ہوگیا ہو اور ابھی تک بائع اس پر سوار ہو تو اس وقت اس میں ہبہ وغیرہ کا تصرف کرنا جائز ہے۔

چنانچہ اس پر امام بخاریؒ نے آگے مستقل باب بھی قائم کیا ہے:۔

حدثنا محمد بن بشّار قال: حدثنا عبدالوهاب قال: حدثنا عبیداللّٰه، عن وهب بن کیسان عن جابر بن عبداللّٰه رضی اللّٰه عنهما قال: کنت مع النبی ﷺ فی غزاة فأبطأبی جملی وأعیا، فأتی علی النبی ﷺ فقال: "جابر" فقلت:نعم۔ قال:"ماشانك؟" قلت أبطأ علی جملی وأعیا فتخلفت، فنزل یحجنه بمحجنه، ثم قال: "ارکب" فرکبت فلقد رأیته أکفه عن رسول اللّٰه ﷺ قال: "تزوجت؟" قلت: نعم قال:"بکرا ام ثیبا" قلت :بل ثیبا قال: "افلا جاریة وتلاعبك" قلت: إن لی أخوات فأحببت إن اتزو جامرأة تجمعهن وتمشطهن وتقوم علیهن۔ قال: "اما إنك قادم فإذاقدمت فالکیس الکیس" ثم قال: "اتبیع جملك"قلت نعم، فاشتراه منی بأوقیة، ثم قدم رسول اللّٰه ﷺ قبلی وقدمت بالغداة فجئنا إلی المسجد فوجد ته علی باب المسجد قال:"الآن قدمت؟" قلت: نعم، قال: "قدجملك فادخل فصل رکعتین" فد خلت فصلیت فأمر بلالا أن یزن له أوقیة۔ فوزن لی بلال فأرجح فی المیزان فانطلقت حتی ولیت فقال:"ادعوالی جابر" :الآن یردعلی الجمل ولم یکن شیٔ أبغض إلی منه، قال:"خذجملك ولك ثمنه"۔ (۱)

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب شراء الدواب والحمیر رقم ۲۰۹۷۔

یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے۔حضرت جابرؓ سے حضور اقدس ﷺ کے اونٹ خریدنے کے واقعہ کو امام بخاریؒ نے بہت سے ابواب میں تقریباً بیس مقامات پر یہ حدیث نقل کی ہے اور اس سے متعدد مسائل و احکام متعلق ہیں۔واقعہ تفصیلی ہے یہاں مختصراً ذکر کرتا ہوں۔مسائل و احکام متعلقہ باب میں تفصیل سے آئیں گے،انشاء اللہ تعالیٰ۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ کس موقعہ پر پیش آیا؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک غزوہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھا،اس غزوہ کے تعین میں بھی مختلف روایتیں ہیں۔

ایک روایت میں ہے کہ یہ تبوک سے واپسی کا واقعہ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ غزوہ ذات الرقاع سے واپسی کا واقعہ ہے،ایک روایت ہے کہ یہ واقعہ مکہ اور مدینہ کے درمیان پیش آیا تھا۔

قول راجح

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ یہ واقعہ غزوہ ذات الرقاع کا ہے اور غزوہ ذات الرقاع کا راستہ اور المکۃ و مدینہ کے درمیان کا راستہ آپس میں ملتے جلتے ہیں،اس واسطے جن روایتوں میں بین مکہ والمدینہ آیا ہے وہ بھی درست ہیں۔البتہ جس روایت میں تبوک کا لفظ آیا ہے وہاں راوی سے وہم ہوا ہے۔(۱)

"فابطأبی جملی" کہتے ہیں کہ میرا اونٹ اپنی رفتار سے سست چل رہا تھا جس کے نتیجے میں میں پیچھے رہ گیا اور لوگ آگے نکل گئے۔

فأتی علی النبی ﷺ۔ میرے پاس نبی کریم ﷺ تشریف لائے،فقال جابر؟ قلت نعم قال ما شانك ؟ کیا بات ہے پیچھے کیوں رہ گئے ہو؟ قلت ابطأعلی جملی واعیا فتخلف فنزل یحجنه بمحجنه، تو آپ ﷺ ایک مجنہ لے کر اتر گئے۔

مجنہ ایک چھڑی سی ہوتی ہے جس کے کنارے پر ایک کنڈا ہوتا ہے،مطلب یہ ہے کہ وہ مڑی ہوئی ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص سوار ہو کر نیچے سے کوئی چیز اٹھانا چاہے تو اٹھالے،اسکو مجنہ کہتے ہیں آپ ﷺ وہ لے کر اترے۔

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مجنہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے پاس تھی اور آپ ﷺ

(۱) فتح الباری، ج:٤، ص:۳۲۱۔

نے حضرت جابرؓ سے لے لی تھی۔

ثم قال: ارکب فرکبت۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اب سوار ہو جاؤ، میں اس پر سوار ہو گیا۔ یہاں اس روایت میں ذکر نہیں ہے لیکن دوسری روایتوں میں ہے کہ اس کو محجنہ سے مارا، اور بعض روایتوں میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کچھ پڑھ کر اپنا لعاب مبارک لگا دیا، دم بھی فرمایا اور پھر اس کو مارا تو وہ ہوا ہو گیا۔

فلقد رایته اکفه عن رسول اللّٰه ﷺ اس کے بعد میں دیکھ رہا تھا کہ مجھے اس کو رسول اللہ ﷺ سے روکنا پڑتا تھا، یعنی اتنا تیز چل رہا تھا کہ حضور اقدس ﷺ سے بھی آگے نکلنا چاہ رہا تھا اور میں اس کو مشکل سے روکتا تھا۔

آپ ﷺ نے پوچھا کہ کیا تم نے نکاح کر لیا ہے؟ میں نے کہا جی ہاں، فرمایا کہ باکرہ سے یا ثیبہ سے؟ قلت بل ثیبا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسی کنواری لڑکی سے کیوں نہ نکاح کیا کہ تم اس سے کھیلتے اور وہ تمہارے ساتھ کھیلتی، میں نے جواب دیا کہ میری والدہ اور والد دونوں فوت ہو گئے ہیں اور میری کچھ بہنیں ہیں۔ (دوسری روایتوں میں آیا ہے کہ اگر میں کنواری کم عمر لڑکی لے کر آتا تو وہ انہی جیسی ہوتی، بہنوں کی صحیح دیکھ بھال نہ کر پاتی) اس لئے میں نے یہ پسند کیا کہ کسی ایسی عورت سے نکاح کروں جو ان کو جمع کرے یعنی ان کی دیکھ بھال کرے، ان کی کنگھی وغیرہ کر دیا کرے اور ان کی نگرانی کرے۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی بات کو پسند فرمایا اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ دیکھو جب تم مدینہ منورہ پہنچو تو ہوشیاری سے کام لینا۔

فالکیس ألکیس

یہ اغراء کی وجہ سے منصوب ہے یعنی الزم الکیس الزم الکیس۔

کیس کے معنی میں شراح کے مختلف اقوال ہیں۔ کیس کے لفظی معنی عقلمندی اور ہوشیاری کے ہوتے ہیں۔

اس کے ایک معنی جماع اور احتیاط کرنے کے بھی آتے ہیں، لہٰذا بعض حضرات نے فرمایا کہ فالکیس الکیس کے معنی یہ ہیں کہ احتیاط سے کام لینا، وجہ یہ ہے کہ تمہاری نئی نئی شادی ہوئی ہے سفر سے واپس جا رہے ہو اور ایک مدت کے بعد گھر پہنچو گے، کہیں ایسا نہ ہو کہ جوش و شباب میں ایسا کام کر بیٹھو جو مشروع نہ ہو۔

مقصد یہ ہے کہ بیوی حالت حیض میں ہو یا کسی ایسی حالت میں ہو کہ اس حالت میں اس سے جماع کرنا جائز نہ ہو اور تم اپنی خواہش پوری کرنے کیلئے کسی غیر مشروع امر کا ارتکاب کرلو۔

بعض لوگوں نے ''ہوشیاری سے کام لو'' کے یہ معنی بتائے ہیں کہ جیسا کہ آپ ﷺ نے لوگوں کو یہ تعلیم دی کہ جب آدمی سفر سے واپس آئے تو اچانک گھر والوں کے پاس نہ پہنچ جائے بلکہ فرمایا کہ پہلے سے اطلاع دے، تاکہ اگر وہ پراگندہ حالت میں ہو تو وہ پہلے اپنے آپ کو تیار کرلے، بال وغیرہ صاف کرنے ہوں تو صاف کرلے، تو الکیس سے مراد یہ ہے کہ ایسے ہوشیاری سے کام لو۔

اور تیسرے معنی جس کو امام بخاریؒ نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ بیوی سے استمتاع میں صرف لذت کا حصول مقصود نہ ہونا چاہیے بلکہ ابتغاء الولد ہونا چاہئے، فالکیس الکیس کے معنی ابتغاء الولد کے ہیں۔(۱)

البتہ یہاں معنی صرف جماع کے ہیں اور اِذا قدمت فالکیس الکیس کا مطلب یہ ہے کہ گھر پہنچنے کے بعد تم اپنی بیوی سے جماع کرنا۔

اس آخری معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے اور اس کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ جب میں گھر میں پہنچا تو بیوی سے کہا کہ ''حضور اقدس ﷺ نے یہ فرمایا تھا ''اِذا قدمت فالکیس الکیس'' تو اس پر بیوی نے کہا کہ فدونك فسمعاو طاعة قال فلما اصبحت الخ لہٰذا اس ارشاد سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آخری معنی مراد ہے۔(۲)

تبیع جملا قلت نعم۔ دوسری روایتوں میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ مجھے بیچ دو۔ میں نے عرض کیا، یارسول اللہ! یہ میں آپ کی خدمت میں ویسے ہی ہدیہ کے طور پر پیش کرتا ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، ویسے نہیں لوں گا بیع کرکے لوں گا اور فرمایا کہ کتنے پیسے لوگے؟

حضرت جابرؓ نے عرض کیا کہ ایک اوقیہ چاندی، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ ایک اوقیہ میں کتنے اونٹ آجاتے ہیں؟ یعنی ایک اوقیہ تو بہت پیسہ ہیں اس میں کتنے اونٹ آجاتے ہیں۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے پہلے تو کہا کہ ویسے ہی لیں، لیکن جب بیع کی بات آئی اور انہوں نے ایک اوقیہ کہا تو حضور اقدس ﷺ نے یہ جملہ فرمایا۔ اس کے جواب میں حضرت جابرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا اس اونٹ کو بیچنے کا ارادہ نہیں تھا، اگر آپ ﷺ نے ایک اوقیہ سے کم عطا فرمایا تو آپ مجھے اس کی اصل قیمت سے کم عطا فرمائیں گے۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ چلو ایک اوقیہ میں خرید لیا، یہاں روایت میں اختصار ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری، ج:۸، ص:۳۷۰۔ (۲) مسند أحمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱٤٤٩٥۔

ثم قدم رسول الله ﷺ قبلی وقدمت بالغداة

یعنی آپ ﷺ مجھ سے پہلے مدینہ منورہ پہنچ گئے اور میں صبح آیا۔ بظاہر مراد یہ ہے کہ یہ رات کے وقت مدینہ منورہ سے باہر رک گئے اور پھر صبح آئے۔

دوسری روایتوں میں آتا ہے کہ مدینہ منورہ سے باہر یہ پہلے پہنچ گئے تھے، وہاں مقیم رہے پھر اگلے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

قال فدع جملك فادخل فصل ركعتين۔

یعنی اونٹ چھوڑ دو اور دو رکعتیں پڑھ لو، (اس لئے سفر سے واپس آنے والوں کیلئے سنت ہے کہ دو رکعت پڑھیں)۔

فدخلت فصليت فأمر بلا لاأن يزن له أوقيةفوزن لى بلال فأرجع فى الميزان۔

انہوں نے جھکتا ہوا تولا، میں پیسے لے کر واپس جانے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جابرؓ کو بلاؤ، میں نے دل میں کہا کہ مجھے دوبارہ جو بلایا ہے یہ اونٹ بھی واپس کریں گے، اس وقت کوئی چیز مجھے اس سے زیادہ بری نہیں لگ رہی تھی کہ اب آپ ﷺ اونٹ واپس کریں اس لئے کہ میں پیسے لے چکا تھا، میری طبیعت پر یہ بات بھاری اور گراں گزر رہی تھی کہ پورا ایک اوقیہ چاندی بھی لے لوں اور اونٹ بھی لے لوں، آپ ﷺ نے بلایا اور فرمایا کہ یہ اونٹ بھی لے جاؤ اور یہ ثمن بھی تمہارا ہے۔ یہاں دراصل مقصود حضرت جابرؓ کو نوازا تھا کہ بیع بھی کر لی اور اونٹ بھی واپس فرما دیا۔

مشتری نے ابھی سامان پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ بائع کا انتقال ہو گیا اس صورت میں کیا حکم ہے؟

وقال ابن عمر رضى الله عنهما :ماأدركت الصفقة حيا مجموعاًفهومن المبتاع۔(۱)

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سامان یا دابہ خریدے اور اس کو بائع ہی کے پاس چھوڑ دے، بائع نے وہ کسی شخص کو بیچ دیا یا بائع مر گیا، قبل اس کے کہ مشتری اس پر قبضہ کر لے تو آیا بیع تام ہو جائے گی۔

(۱) فى صحيح بخارى كتاب البيوع باب اذا اشترى متا عا او دابة فوضعه عند البائع اومات قبل ان يقبض۔

مقصد امام بخاریؒ

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع نے سامان مشتری کو فروخت کر دیا لیکن ابھی سامان پر مشتری نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ بائع ہی کے پاس سامان تھا کہ اتنے میں بائع کا انتقال ہو گیا تو بائع کے انتقال ہو جانے سے بیع کے اوپر کیا اثر پڑے گا، امام بخاریؒ ترجمۃ الباب میں اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

بعض فقہائے کرام اور امام بخاریؒ کا رجحان بھی اس طرف ہے، فرماتے ہیں کہ اگر قبضہ سے پہلے بائع کی موت واقع ہو گئی تو بیع تام ہو جائے گی اور تام ہو جانے کے نتیجے میں مشتری کے لئے فروخت کرنا بھی جائز ہو گا۔

بظاہر امام بخاریؒ کے فرمانے کا منشاء یہ معلوم ہوا ہے کہ قبل القبض اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع تام ہو جاتی ہے۔ اگر چہ اس موضوع کے اوپر امام بخاریؒ نے کوئی حدیث نہیں نکالی جو اس مسئلہ پر دلالت کرتی ہو لیکن ترجمۃ الباب میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ کر دیا۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے ہاں بائع کی موت سے مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ دارومدار اس پر ہے کہ آیا مبیع مشتری کے قبضے میں آ گئی ہے یا نہیں، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو یا حکمی ہو یا تقدیری ہو۔ اگر اس کے قبضے میں آ گئی ہے یا تو حقیقتاً یا حکماً بطریق تخلیہ تب تو اس مشتری کے لئے آگے فروخت کرنا جائز ہے اور اگر اس کے قبضے میں نہیں آئی نہ تقدیراً نہ حقیقتاً تو اس کے لئے آگے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ چاہے بائع کا انتقال ہی کیوں نہ ہو گیا ہو اور اس میں سے پہلا حصہ کہ مشتری نے سامان بائع کے پاس رکھ دیا تو امام بخاریؒ کا رجحان اس مسئلہ میں اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے بائع کے پاس رکھ دیا ہے تو قبضہ متحقق ہو گیا۔ بیع تام ہو گئی اور وہ آگے فروخت کر سکتا ہے۔

صفقہ کا مطلب اور امام بخاریؒ کا استدلال

اس کے اوپر دلیل میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ایک اثر تعلیقاً روایت کیا ہے کہ:

وقال ابن عمرؓ ما أدركت الصفقة حيا مجموعا فهو من المبتاع

یعنی جس چیز کو بھی صفقہ یعنی سودے نے زندہ پالیا ہو اور مجموعاً کے معنی ہیں جمع شدہ تو وہ مبتاع

کے ضمان میں ہے یعنی جب کسی ایسی شئی پر صفقہ واقع ہوا جو زندہ اور موجود ہے، ممتاز اور متعین ہے تو وہ فرماتے ہیں کہ جوں ہی صفقہ واقع ہوگا، صفقہ ہوتے ہی مبتاع یعنی مشتری کے ضمان میں آجائے گی۔ ایک شخص نے دوسرے کو بکری فروخت کی اور کہا میں نے یہ بکری ایک ہزار روپے میں بیچ دی۔ اس نے کہا کہ میں نے قبول کرلی۔ بکری سامنے کھڑی ہے متعین ہے اور زندہ اور ممتاز ہے تو عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جیسے ہی بعت، اشتریت کہہ کر بیع تام ہوئی، فوراً وہ بکری مبتاع کے ضمان میں آگئی، چاہے ابھی مبتاع نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، ماأدرکت الصفقة حیاً مجموعا فھو من المبتاع کے یہ معنی ہیں۔

اس سے امام بخاریؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ بیع ہوتے ہی مجرد صفقہ سے ضمان منتقل ہوجاتا ہے اگر مشتری وہ سامان بائع کے پاس چھوڑ دے اس لئے آگے اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، استدلال میں امام بخاریؒ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا قول پیش کیا ہے۔ امام بخاریؒ کا اس اثر کے لانے کا یہ مقصد ہے۔

حنیفہ کا استدلال

حنیفہ نے اس پر خیارِ مجلس کی عدم مشروعیت پر استدلال کیا ہے کہ دیکھو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما یہ فرماتے ہیں کہ صفقہ جب کسی چیز پر واقع ہوگیا اور وہ چیز حی (زندہ وسلامت ازم) اور مجموع ہے تو وہ مبتاع ہوگئی، ضمان منتقل ہوگیا۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جیسے ہی بعت و اشتریت کہا وہ چیز مبتاع کی ہوگئی۔ اس میں خیارِ مجلس کا کہیں ذکر نہیں، نہ صرف یہ کہ ذکر نہیں بلکہ اس کے منافی یہ بات کہی گئی ہے کہ اب اس کے بعد بائع انکار نہیں کرسکتا۔ اس سے پتہ چلا کہ عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک خیارِ مجلس مشروع نہیں، تو حنیفہ نے اس کے خیارِ مجلس کے غیر مشروع ہونے پر استدلال کیا ہے

دوسرے حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہو چکا ہے کہ جب بیع کرتے تو اُٹھ کر چلے جاتے، تا کہ بیع لازم ہو جائے اور انہوں نے ہی حضرت عثمان بن عفانؓ کی زمین کا سودا کیا تھا تو پیچھے جتنی حدیث گزری اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما خیارِ مجلس کے قائل تھے۔

علامہ عینیؒ کا جواب

علامہ عینیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابن عمرؓ کے قول اور فعل میں تضاد ہوگیا، فعل یہ تھا کہ اُٹھ کر

چلے جاتے تھے تاکہ خیارِ مجلس باقی نہ رہے اور قول یہ ہے کہ صفقہ، جب کسی کے قول اور فعل میں تعارض ہوتو قول کولیا جائے گا۔(۱)

شافعیہ اور حنفیہ کے قول کی تطبیق

یہ اس وقت ہوتی ہے (جب قول وفعل میں تعارض ہوتو قول کولیا جائے گا) جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں شافعیہ اور حنفیہ کے قول پر تطبیق ممکن ہے۔

حنفیہ کے قول پر تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر چہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک یہی تھا کہ خیارِ مجلس مشروع نہیں لیکن دوسرے حضرات کا مسلک یہ تھا کہ مشروع ہے کہ جب وہ کوئی بیع کرتے تو اس لئے اٹھ کر چلے جاتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس شخص کے مسلک میں خیارِ مجلس مشروع ہو اور یہ خیارِ مجلس کا مطالبہ کرے یا قاضی کے پاس مسئلہ چلا جائے اور قاضی خیارِ مجلس کا قائل ہو اور قاضی خیارِ مجلس اس کو دیدے تو اس واسطے وہ احتیاطاً خروج عن الخلاف کے لئے اٹھ کر چلے جاتے تھے جبکہ ان کا ذاتی مسلک وہ تھا جو ابھی بیان کیا گیا، یہ تطبیق حنفیہ پر دی جاسکتی ہے۔

شافعیہ کے قول پر یہ تطبیق دی جاسکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ ماادرکت الصفقة کہ جب صفقہ تمام ہو جائے اور وہ شے زندہ ہو تو پھر مبتاع کی ہے۔ تو صفقہ کا تام ہونا یہ شرط ہے مبتاع کے ضمان میں آنے کیلئے اور صفقہ کے تام ہونے کا مطلب شافعیہ کہتے ہیں یہ ہے کہ جبکہ خیارِ مجلس ختم ہو گیا ہو، جب تک خیارِ مجلس ختم نہیں ہوا اس وقت تک صفقہ ہی نہیں کہلائے گا، صرف بعت اشتریت کہنے سے صفقہ تام نہیں ہوا یا تو تفرق بالابدان متحقق ہو جائے یا مجلس کے اندر بائع کہہ دے کہ ''اختر'' اور وہ کہہ دے ''اخترت'' تو اب تام ہو گیا تو جو کچھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ فهو من المبتاع وہ صفقہ کے تام ہونے کے بعد کی بات ہے، اور صفقہ کا تام خیارِ مجلس پر موقوف ہے، لہٰذا اس سے خیارِ مجلس کے خلاف استدلال صحیح نہیں ہوگا۔

حد ثنا فروة بن أبي المغراء:أخبرنا علی بن مسهر، عن هشام، عن ابیه عن عائشة رضی اللّٰه عنهاقالت :لقل یوم کان یأتی علی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم إلا یأتی فیه بیت ابی أبکر أحد طرفی النهار، فلما أذن له فی الخروج إلی المدینة لم یر عنا إلا وقد أتانا ظهر فخبربه أبو بکر فقال: ماجاء ناالنبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی هذه الساعة إلا لأمرمن حدث، فلما دخل علیه قال لأبی بکر:"اخرج من عندك" :قال :یا رسول اللّٰه، إنما هما

(۱) عمدة القاری، ج:۸، ص:۴۲۵۔

ابنتای یعنی عائشة وأسماء ، قال : " أشعرت أنه أذن لی فی الخروج؟ " قال : الصحبه یارسول اللّٰه، قال:(الصحبة" قال: یارسول اللّٰه، اِن عندی ناقتین أعددتهما للخروج فخذ احدهما، قال:"قد أخذتها بالثمن"۔ [راجع :۳۷٦]۔ (۱)

حضرت عائشہؓ کی حدیث روایت کی ہے، یہاں مختصراً امام بخاریؒ نے روایت کی ہے، کتاب الجرۃ میں تفصیل آئے گی، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لقل یوم کان یأتی علی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اِلا یأتی فیه بیت أبی بکر أحد طر فی النهار"یعنی مکہ مکرمہ میں جب آپ کا قیام تھا تو بہت کم دن ایسے ہوتے تھے کہ آپ ﷺ حضرت صدیق اکبرؓ کے گھر پر تشریف نہ لاتے ہوں۔"احد طرفی النهار" دن کے دو کناروں میں سے کسی ایک کنارے میں یا صبح کو یا شام کو۔

فلما أذن له فی الخروج اِلی المدینة

جب آپ ﷺ کو مدینہ منورہ کی طرف نکلنے کی اجازت دی گئی یعنی ہجرت کی تو " لم یر عنا الا وقد اتانا ظهرا"تو آپ نے ہمیں گھبراہٹ میں نہیں ڈالا مگر ایسے وقت جب ہمارے پاس ظہر کے وقت تشریف لائے، راع یروع کے معنی ہیں دوسرے کو گھبراہٹ میں ڈال دینا اور محاورے میں اگر کوئی شخص اچانک کسی کے پاس آجائے تو بھی کہتے ہیں راع۔ تو صدیق اکبرؓ کو خبر دی گئی۔ "فقال ماجاء ناالنبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی هذه الساعة الالأ مر من حدث"۔ آپ ﷺ اس وقت تشریف نہیں لائے مگر کسی خاص واقعہ کی وجہ سے فلما دخل علیه قال لأبی بکر أخرج من عندك تمہارے پاس جو لوگ ہیں ان کو باہر نکالو مطلب یہ ہے کہ خلوت میں کچھ بات کرنی ہے۔

قال یارسول اللّٰه۔ یہ بات آپ راز داری سے صدیق اکبرؓ کو بتانا چاہتے تھے کہ آپ ﷺ کو ہجرت کی اجازت مل گئی قال الصحبة یا رسول اللّٰه یعنی ابتغی الصحبة میں آپ کی صحبت میں رہنا چاہتا ہوں صدیق اکبرؓ نے الصحبة کا لفظ دوبارہ دہرایا۔ ان کے دل میں جو تمنا تھی اسے الفاظ سے ادا کرنے کی کوشش کی کہ یا رسول اللہ میری خواہش ہے کہ اس سفر میں آپ کی صحبت سے مستفید ہوں، قال یا رسو ل اللّٰه، اِن عندی ناقتین اعددتهما للخروج۔ پہلے سے چونکہ اندازہ تھا کہ کسی وقت بھی حکم آسکتا ہے اس لئے دو اونٹنیاں خرید کر رکھی ہوئی تھیں فخذ اِحداهما قال: اخذ تهما بالثمن۔ میں نے اونٹنی لے لی مگر قیمت سے۔ انہوں نے تو ہدیۃً پیش کی تھی مگر حضور ﷺ نے

---

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب اذا اشتری متاعا اودابة ......الخ۔ رقم ۲۱۳۸ وفی سنن أبی داؤد، کتاب اللباس، رقم ۳۵٦۱، ومسند احمد، ومسند الشامیین، رقم ۱٦۹۳، ۲٤٤٤٥، ۲٤۵۹۲۔

فرمایا میں نے قیمتاً لے لی۔

یہی سے امام بخاریؒ استدلال کر رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اونٹنی تو خرید لی۔لیکن پھر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اونٹنی صدیق اکبرؓ کے پاس ہی چھوڑ دی کیونکہ اس واقعہ کے دو یا تین دن کے بعد آپ ﷺ نے سفر فرمایا، تو وہ اونٹنی خرید تو لی تھی مگر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پاس چھوڑ دی تھی۔

امام بخاریؒ اس سے استدلال یہ کرنا چاہتے ہیں کہ ضمان نبی کریم ﷺ کی طرف منتقل ہو گیا تھا کیونکہ حضور اکرم ﷺ کی شان رحمت سے یہ بات بعید ہے کہ آپ ﷺ ایک چیز کو خرید لیں اور خریدنے کے بعد اس کا ضمان بائع کے پاس چھوڑ دیں کہ اگر ہلاک ہو تو تمہاری ذمہ داری، لہٰذا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پاس رسول اکرم ﷺ نے جو چھوڑا تھا وہ اس نقطۂ نظر سے چھوڑا تھا کہ یہ ان کے پاس امانت ہے، اور ضمان میرا ہے، اس سے پتہ چلا کہ اگر مشتری کوئی چیز خرید کر بائع ہی کے پاس اماناً چھوڑ دے تو اس کا ضمان مشتری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اگر وہ ہلاک ہو تو ہلاکت مشتری کے مال میں ہو گی۔(۱)

درخت پر لگے ہوئے پھل کی بیع کئے ہوئے پھل کے بدلے میں

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة﴾۔ (۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔ "مزابنہ" کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنا۔ اور اگر یہی عمل کھیت کی پیداوار میں جاری کیا جائے۔ مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو اسے "محاقلہ" کہتے ہیں۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے، اور درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن کرنا ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ جب کھجور کی بیع کھجور سے ہو یا گندم کی بیع سے ہو تو اس صورت میں مساوات ضروری ہے، تفاضل حرام ہے، اور انکل اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا پایا جانا یقینی نہیں۔ بلکہ کمی زیادتی کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے، اس لئے حضور اقدس ﷺ نے ان دونوں سے منع فرمادیا۔"

(۱) انعام الباری ۲۵٦/٦ تا ۲٦۰

(۲) في الترمذي كتاب البيوع باب ماجاء في النهي عن المحاقله والمزابنة رقم ۳٦

عن عبداللّٰہ بن یزیدان زید ابا عیاش سأل سعدا رضی اللّٰہ عنه عن البیضاء بالسلت، فقال:ایهما افضل ؟قال: البیضاء فنهی عن ذلك وقال سعد رضی اللّٰہ عنه: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال لمن حوله: اینقص الرطب اذا یبس؟ قالوا: نعم فنهی عن ذلك (۱)

حضرت عبداللہ بن یزید روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر سفید جو کو چھلی ہوئی جو کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ ''بیضاء'' سادہ جو کو کہتے ہیں اور ''سلت'' چھلی ہوئی جو کو کہتے ہیں، بعض نسخوں میں ''بیضاء'' کے نیچے گندم لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے۔ حضرت سعدؓ نے ابو عیاش سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کون سا جو افضل ہے؟ جواب میں حضرت ابو عیاش رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ بیضاء افضل ہے، حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اس بیع سے منع فرما دیا۔ اسکے بعد حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تمر کو رطب کے عوض خریدنے کے بارے میں کسی نے سوال کیا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا کہ کیا رطب کھجور خشک ہو جانے کے بعد وزن میں کم ہو جاتی ہے یا نہیں؟ صحابہ نے جواب میں عرض کیا: ہاں! تو آپ نے رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنے سے منع فرما دیا۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اگر تمر کو رطب کے عوض کیلاً برابر کر کے فروخت کیا جائے گا، مثلاً آپ نے ایک صاع کے اندر خشک کھجور بھر دی اور دوسرے صاع میں رطب کھجور بھر دی، تو اس صورت میں جس شخص کے حصے میں رطب کھجور آئے گی وہ نقصان میں رہے گا۔ اسلئے کہ چند روز کے بعد وہ رطب کھجور خشک ہو کر کم ہو جائے گی، اور جس شخص کے حصے میں تمر آئے گی اس کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس لئے کہ خشک کھجور جیسی تھی ویسی ہی رہے گی۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان بعد میں تفاضل ہو جائے گا، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

اور اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ آپس میں تبادلہ کے وقت برابر کرنے کے بجائے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے، مثلاً رطب سوا صاع دی جائے اور تمر ایک صاع دی جائے تا کہ خشک ہونے کے بعد دونوں برابر ہو جائیں تو یہ صورت بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی دونوں

(۱) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی النهی عن المحاقله والمزابنة رقم ۳۷

کے درمیان آپس میں تفاضل پایا جارہا ہے، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

عقد کے وقت تماثل کافی ہے

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔ جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ اگر فی الحال تماثل کے ساتھ تبادلہ کریں گے تو بعد میں تفاضل پیدا ہو جائے گا۔ امام صاحبؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شرعاً عقد کے وقت تماثل کا اعتبار ہے، بعد میں پیدا ہونے والی کمی زیادتی کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ ہمیشہ تماثل برقرار رہنا چاہئے تو پھر اگر ایک سال بعد بھی تفاضل کا امکان ہوگا تو اس کی بیع آج ہی ناجائز ہوگی، حالانکہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں۔ لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والے تفاضل سے شریعت کو کوئی بحث نہیں۔

اس مسئلے میں امام صاحب کی فقاہت

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف لوگوں نے بہت شور مچایا کہ صاف حدیث موجود ہے کہ تمر کی بیع رطب سے جائز نہیں، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، ہر جگہ قیاس اور عقل سے کام لیتے ہیں، اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

شراح ہدایہ نے واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام ابوحنیفہؒ بغداد تشریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپؒ سے متعدد سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا کہ جائز ہونے کی دلیل کیا ہے؟ امام صاحبؒ نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنادی کہ:

﴿التمر بالتمر والتضل ربا﴾

یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کرکے بیع کرنا جائز ہے، کمی زیادتی تمر ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے خلاف جنس ہے؟ اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کررہی ہے، اس لئے کہ اس میں آپ نے فرمایا: ''التمر بالتمر'' یعنی تمر کو تمر کے ساتھ تماثلاً فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہورہا ہے، اس لئے کہ اس

حدیث کے آخر میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ:

﴿واذااختلفت الاجناس فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بیدا﴾

لہٰذا اگر تمر رطب ہے تو حدیث کے اول حصے سے جواز ثابت ہو رہا ہے اور اگر تمر رطب نہیں تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے۔ البتہ اتنا فرق رہے گا کہ پہلی صورت میں تماثل کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی اور دوسری صورت میں تفاضل کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی لہٰذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

رطب اور تمر کی جنس ایک ہے

پھر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے، لہٰذا ''التمر بالتمر'' کے حکم میں داخل ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی خیبر سے حضور اقدس ﷺ کے لئے رطب کھجور لائے، جب حضور اقدس ﷺ نے اس کو تناول فرمایا تو وہ آپ کو بہت پسند آئیں، آپ نے ان صحابی سے پوچھا:

﴿اکل تمر خیبر ھکذا؟﴾

''کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں؟''

دیکھئے اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے رطب پر لفظ تمر کا اطلاق فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تمر اور رطب ایک ہی چیز ہے۔ لہٰذا ان دونوں کا آپس میں تبادلہ کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

حنطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں

امام صاحب کے مندرجہ بالا استدلال پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمر کی بیع رطب کے ساتھ جائز ہے۔ تو پھر آپ حنطہ مقلیہ کی غیر مقلیہ کے ساتھ بیع کو نا جائز کیوں کہتے ہیں؟ حالانکہ حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ دونوں کی جنس ایک ہے، لہٰذا اسی حدیث کی بنیاد پر یہ بیع بھی جائز ہونی چاہئے جیسے اس حدیث کی بنیاد پر آپ نے تمر اور رطب کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حنطہ مقلیہ بھی حنطہ کی جنس سے ہے، اور ''الحنطة بالحنطة'' والی حدیث کے تحت داخل ہے، لیکن کے درمیان ان کو آپس میں بیع کرنے کی شرط یہ ہے کہ ''اذا کان مثلا بمثل'' یعنی حنطہ کی بیع حنطہ کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب عقد کے وقت تماثل ہو، لہٰذا اگر حنطہ

مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ کریں گے تو عقد کے وقت تماثل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنطہ مقلیہ کے اندر تخلخل پیدا ہو جاتا ہے اور غیر مقلیہ کے اندر تخلخل نہیں ہوتا، لہٰذا ایک صاع کے اندر مقلیہ گندم کم آئیں گے اور غیر مقلیہ زیادہ آئیں گے جس کی وجہ سے عقد کے وقت تماثل نہیں پایا جائے گا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز نہیں۔ جبکہ رطب اور تمر کے اندر عقد کے وقت تماثل پایا جاتا ہے، اگرچہ خشک ہو جانے کے بعد تماثل نہیں رہتا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز ہے۔

رطب اور حنطہ میں فرق

ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ بیع رطب بالتمر کی صورت میں بھی تو رطب صاع میں کم آئیں گی اور تمر زیادہ آئیں گی، کیونکہ رطب موٹی ہوتی ہیں اور جبکہ تمر ٹھوس اور خشک ہوتی ہیں، لہٰذا حنطہ مقلیہ و حنطہ غیر مقلیہ کی طرح اسے بھی حرام ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رطب اور حنطہ مقلیہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ حنطہ مقلیہ جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے، جب کہ رطب جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اس میں شیرہ بھرا ہوا ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے، البتہ بعد میں یہ شیرہ سوکھ جاتا ہے، لیکن عقد کے وقت اس میں شیرہ کی وجہ سے انتقام ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے، لہٰذا اسے حنطہ مقلیہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ اور وقت عقد میں تفاضل نہیں پایا گیا بلکہ تماثل ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بڑی کھجور کو چھوٹی کھجور کے عوض فروخت کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ صاع میں بڑی کھجوریں کم آئیں گی اور چھوٹی زیادہ آئیں گی، لیکن یہ صورت جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑی کھجوروں میں جو کمی ہے وہ کسی غیر منتفع بہ چیز کی وجہ سے نہیں ہے، بخلاف حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ کے کہ وہاں حنطہ مقلیہ میں جو کمی ہے وہ صرف ہوا کی وجہ سے ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے۔ (واللّٰہ اعلم بالصواب)

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے کہ اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس ﷺ نے صاف الفاظ میں منع فرمادیا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں۔ اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں نہیں لائے اور علامہ ابن حزمؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک میں یہی کہا کہ ان کی روایت

قابل استدلال نہیں، اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت زید ابوعیاش کو مجہول قرار دینے پر امام ابوحنیفہؒ کی تعریف فرمائی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ ''العرف الشذی'' میں لکھا ہے کہ ابن حزمؒ نے حضرت زید ابوعیاش کو مجہول قرار دینے پر امام صاحب کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ غالباً ''العرف الشذی'' کے ضابط سے غلطی ہوئی ہے، اسلئے کہ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں معروف یہ ہے کہ وہ بھی حضرت زید ابوعیاش کو مجہول قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ''تہذیب التہذیب'' میں اور حافظ ذہبیؒ نے ''میزان الاعتدال'' میں ان کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس صورت میں جو نفی آئی ہے، وہ ''نسیئۃ'' بیع سے نفی وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ تمر اموال ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت ید أبید ہونا ضروری ہے۔ ''نسیئۃ'' جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے کہ

﴿نهى عن بيع التمر بالرطب نسيئة﴾

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ''نہی'' نسیئۃ کے ساتھ مخصوص تھی تو پھر آپ ﷺ کو لوگوں سے یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ

﴿اينقص الرطب اذا يبس؟﴾

کیونکہ اس صورت میں خشک ہو جانے کے بعد رطب میں کمی ہو یا نہ ہو، اس سے مسئلہ کی صورت میں پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب ''تلویح'' کے ایک محشی بہاء الدین مرجانیؒ نے یہ دیا ہے کہ آپ ﷺ کا منشاء سوال کرنے سے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کرنا تھا کہ یہ بیع بے فائدہ ہے۔ (واللہ علم بالصواب)۔ (۱)

عرایا کی وضاحت

حدثنا يحيى بن سليمان: حدثنا ابن وهب: أخبرنا ابن جريج، عن عطاء وأبى الزبير، عن جابر رضى الله عنه قال: نهى النبى ﷺ عن بيع التمر حتى يطيب،

(۱) تقریر ترمذی ۸۱/۱ تا ۸۷

ولایباع شیء منه اِلا بالدینار والدرهم اِلاالعرایا (۱)

ولا یباع شئی اِلا بالدینار والدرهم. یعنی درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو نہ بیچا جائے مگر دینار اور درہم سے۔

یہ حصر اضافی ہے یعنی مقصود یہ ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھل کو اس جنس کے کٹے ہوئے پھل سے نہ بیچا جائے، چونکہ اس زمانے میں زیادہ تر پھل کھجور ہوتا تھا تو کھجور کو بیچنے کا تصور اگر پھل سے ہوتا تو کٹی ہوئی کھجوروں سے ہوتا، وہ مزابنۃ ہوگیا ناجائز ہوگیا۔ اس لئے فرمایا کہ دینار و درہم سے بیچو لیکن اگر فرض کرو کہ کوئی شخص درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو گندم سے بیچتا ہے تو جائز ہوگا۔ اس واسطے کہ جنس بدل گئی، اور جب جنس بدل گئی تو تفاضل جائز ہوگیا اور مجازفت میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، تو یہاں حصر اضافی ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب قال:سمعت مالکا، وسأله عبیدالله بن الربیع: أحدثک داؤد عن أبی سفیان عن أبی هریرة رضی الله عنه: أن النبی ﷺ رخص فی بیع العرایا فی خمسة أوسق او دون خمسة أوسق؟ قال: نعم (۲)

تمام فقہاء کرام کے درمیان یہ بات متفق علیہ ہے کہ مزابنۃ حرام ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ عرایا حرام نہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس کی اجازت دی لیکن پھر آگے عرایا کی تفصیل میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے کہ عرایا کا مطلب کیا ہے؟ (۳)

امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا کا مطلب

امام شافعیؒ عرایا کا مطلب یہ قرار دیتے ہیں کہ **بیع المزابنة فی مادون خمسة او سق.**

---

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع الثمر علی رؤوس النخل بالذهب والفضة رقم ۲۱۸۹

(۲) فی صحیح بخاری ایضاً رقم ۲۱۹۰ فی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم۲۸٤٥، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول الله، رقم ۱۲۲۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ٤٤٦٥، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۲ ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۲۹۳۸، وموطأمالك، کتاب البیوع، رقم ۱۱۳۱۔

(۳) إعلم أن الفقهاء اتفقوا علی تحریم المزابنة کمامر، واتفقو ایضاًعلی الرخصة فی العرایا، ولکن اختلفوا فی تفسیر العریة اختلافاًشدیداً، وحملة القول فی ذالك أن فی تفسیر العرایا خمسة أقوال، (تکملة فتح الملهم، ج:اص:٤٠٧)۔

ان کے نزدیک عرایا کی تفسیر یہ ہے کہ مزابنۃ ہی عرایا کہتے ہیں بشرطیکہ وہ پانچ وسق سے کم کم میں ہو، لہٰذا اگر پانچ وسق سے کم میں ہوگی تو بیع مزابنۃ جائز ہوگی اور اگر پانچ وسق سے زائد ہوگی تو جائز نہیں ہوگی، تو عرایا کی تفسیر ان کے نزدیک بیع المزابنة فی مادون خمسة الوسق ہے۔(۱)

تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا اتفاق

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر بیع مزابنۃ کو عرایا نہیں کہتے بلکہ اس کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہیں اور مخصوص صورت یہ ہے کہ اہل عرب بکثرت یہ کرتے تھے کہ کسی کا کھجوروں کا باغ ہے تو اس باغ میں سے کوئی ایک درخت منتخب کر کے وہ کسی فقیر کو دیدیتے تھے کہ اس کا جتنا بھی پھل آئے گا وہ تمہارا ہے۔تو وہ درخت جسکا پھل کسی فقیر کو دے دیا گیا اس کو عریہ کہتے تھے۔یعنی عریہ کے معنی عطیہ یا ہدیہ کے ہیں۔اور خاص طور سے کھجور کے درخت کو یا کھجور کے پھل کو کسی کو بطور ہدیہ دینا اس کو عریہ کہتے تھے۔تو تینوں ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر بیع مزابنۃ عرایا میں داخل نہیں بلکہ عریہ خاص وہ درخت ہے جو بطور ہدیہ کسی فقیر کو دیا گیا ہو، بیع العرایا کا تعلق اس سے ہے۔

بیع عریہ کی صورت

پھر عریہ کی بیع کی کیا شکل ہے اس میں تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کی تفصیل

امام احمد بن حنبلؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع العریہ کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی فقیر کو کھجور کا ایک درخت مل گیا یعنی صاحب نخل نے اس سے کہدیا کہ اس پر جتنا پھل آئے گا وہ تمہارا ہے۔پھل تو ایک دم سے نہیں آتا رفتہ رفتہ آتا ہے اور اس کے پکنے میں دیر لگتی ہے تو بعض اوقات ایسا ہوتا کہ فقیر یہ چاہتا تھا کہ مجھے تو اب پیٹ بھرنے کے لئے چاہئے اور اس کے پکنے میں دیر لگے گی، لہٰذا وہ یہ کرتا تھا کہ کسی بازار میں جا کر کسی کھجور والے کو راضی کرتا تھا کہ تم مجھے تازہ یا خشک کھجوریں جو تمہارے پاس ہیں وہ دے دو اور اس کے بدلے میں، میں تم کو وہ کھجوریں جو کہ اس فلاں صاحب العریۃ نے مجھے دے رکھی ہیں دیتا ہوں یعنی تم مجھے کھجوریں ابھی دے دو اور اس کے بدلے میں وہ لے لینا جو میرا اس

(۱) عمدة القاری، ج:۸، ص:۴۹۱

درخت پر حق ہے، کہ جوں جوں وہ پکتی جائیں وہ تم لیتے جانا تو بازار والا بعض اوقات یہ بات منظور کر لیتا تھا اور ابھی کھجوریں دیدیتا تھا اور اس کے بدلے میں جو پکتی رہتی تھیں وہ لیتا رہتا تھا۔

اس کا حاصل امام احمد بن حنبلؒ کی تفسیر کے مطابق یہ ہوا کہ بیع العرایہ جس کو آپ نے جائز قرار دیا اس میں فقیر اپنے درخت کی کھجوروں کو جو ابھی تک لگی ہوئی ہیں، پکی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں جو یہ ابھی لے لیتا تھا بیچتا تھا، ظاہری طور پر تو یہ بیع مزابنۃ تھی اور بیع مزابنۃ ہونے کی وجہ سے یہ حرام ہونی چاہئے تھی لیکن حضور اقدس ﷺ نے اس کو مزابنۃ سے مستثنیٰ فرمادیا اور فرمایا! کہ پانچ وسق کے اندر اندر اگر یہ معاملہ ہو تو جائز ہے اور اس کا مقصد اہل حاجت کی حاجت کو رفع کرنا تھا۔ تو ان کو چونکہ فوری طور پر کھجوریں چاہئے تھیں اگر نہ ملتیں تو وہ بیچارہ بھوکا مرتا تو اس واسطے اس کی حاجت کو رفع کرنے کے لئے بیع مزابنۃ کی حرمت سے اس کو مستثنیٰ قرار دے دیا، یہ تفسیر امام احمد بن حنبلؒ کی ہے۔

امام مالکؒ کی تفصیل

امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس کی تفسیر یوں ہے کہ باغ والے نے فقیر کو ایک کھجور کا درخت دیدیا اور کہا کہ اس کا پھل تمہارا ہے جب بھی آئے جتنا بھی آئے، جب پھل کے پکنے کا موسم آتا تھا تو اکثر و بیشتر باغ والے اپنے اہل وعیال کو لے کر باغ میں مقیم ہو جاتے تھے کہ وہاں پر وہ پھل کتنا بھی تھا اور کھاتے بھی تھے اور ذرا تفریح وغیرہ کرتے تھے۔ تو اب ایک باغ والا اپنے باغ میں اپنے بیوی بچوں کو لے کر مقیم ہے اور ان میں سے ایک درخت فقیر کو دے رکھا ہے کہ تم آکر اس میں سے کھاتے رہنا اب وہ فقیر صبح وشام وہاں پر اپنے درخت سے کھجور لینے آتا تو اب اس کی بیوی بچوں کے ساتھ جو خلوت ہے اس کے بار بار آنے سے اس میں خلل واقع ہوتا تھا۔ تو باغ والا اپنے آپ کو اس تکلیف سے بچانے کے لئے یہ کہتا تھا کہ بھئی! میں اس درخت کی کھجوریں تم کو دے ہی چکا ہوں لیکن اب ایسا کرو کہ اس درخت پر جو کھجوریں لگی ہوئی ہیں وہ مجھے بیچ دو اس کے بدلے تم مجھ سے پکی ہوئی کھجوریں لے لو، میں اکٹھی تم کو پکی ہوئی کھجوریں دیدیتا ہوں اور وہ درخت پر لگی ہوئی کھجوریں تمہارا حق ہیں تم مجھے فروخت کر دو تاکہ تمہارا کام بھی ہو جائے تمہیں کھجوریں مل جائیں اور تمہارے آنے جانے سے مجھے جو تکلیف ہو رہی ہے وہ بھی رفع ہو جائے، یہ تفصیل امام مالکؒ نے فرمائی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ بیع عرایہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے نخلہ کو عطیہ کے طور پر دیا ہے وہ اس عریہ کو کٹی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں فقیر سے خریدتا ہے، اگر اس کو مختصر لفظوں میں تعبیر کرو تو وہ یہ ہے کہ بیع الواھب من الموھوب لہ بیع کرنا واہب نخلہ کا موہوب لہ ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ بیع الموهوب له من غير الواهب، موہوب لہ کھجوریں غیر واہب کو بیچ دیتا تھا اور امام مالکؒ کے مطابق واہب موہوب لہ کو بیچتا ہے۔ دونوں کے درمیاں یہ فرق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی تفصیل

امام ابوحنیفہؒ عریہ کی تفصیل تو بعینہ وہی کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے کی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ واہب نے موہوب لہ سے جو یہ کہا کہ تم کٹی ہوئی کھجوریں لے لو اور یہ درخت کی کھجوریں ہیں یہ میرے لئے چھوڑ دو یہ صورتاً تو اگرچہ بیع ہے لیکن حقیقت میں بیع نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت صاحب نخلہ نے فقیر سے کہا کہ اس درخت میں جو بھی پھل آئے گا وہ تمہارا ہے تو یہ ہبہ ہے اور ہبہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک موہوب لہ ہبہ پر قبضہ نہ کرلے، اس وقت تک ہبہ تام نہیں ہوتا یعنی موہوب لہ کی ملکیت میں نہیں آتا لہٰذا فقیر کی ملکیت میں اس وقت تک نہیں آئے گا جب تک وہ ان کھجوروں پر قبضہ نہ کرے اور کھجوریں ابھی درخت پر لگی ہوئی ہیں ان کا قبضہ ہوا نہیں تو ہبہ تام نہ ہوا، جب ہبہ تام نہ ہوا تو اس کی حقیقی بیع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا جب واہب یہ کہہ رہا ہے کہ ان درختوں والی کھجوروں کے بدلے میں مجھ سے کٹی ہوئی کھجوریں لے لو تو چاہے صورتاً بیع نظر آرہی ہے لیکن حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضہ ہے کہ ایک موہوب جو درخت پر لگا ہوا تھا اسکے بدلے میں دوسرا موہوب دیدیا جبکہ پہلے پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کو مستثنیٰ قرار دینے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ اصل ہی سے جائز ہے کیونکہ ہر واہب کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک موہوب لہ کا قبضہ نہیں ہوا اس سے پہلے پہلے یہ کہہ دے کہ میں یہ نہیں دیتا مجھ سے یہ لے لے۔ اس میں موہوب لہ کی رضامندی بھی شرط نہیں کیونکہ ہبہ ہوا ہی نہیں اس کی ملکیت میں ہی نہیں آئی۔

حنفیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک تصویر مسئلہ ایک ہے فرق صرف یہ ہے کہ مالکیہ اس کو حقیقی بیع قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اس کو حقیقی بیع نہیں کہتے بلکہ محض صوری بیع کہتے ہیں۔

حنفیہ کی توجیہ

حنفیہ نے عرایا کی جو توجیہ کی ہے وہ لغۃً، روایۃً اور درایۃً بھی راجح معلوم ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو فرمایا کہ بیع المزابنة في مادون خمس أوسق ہی کا نام عرایا ہے اس کی تائید لغت

سے نہیں ہوتی۔

لغۃً تائید

تمام اصحاب لغت نے یہ کہا ہے کہ عرایا جمع ہے عریہ کی اور عریہ خاص طور پر کھجور کے عطیہ کو کہتے تھے اور یہ لفظ اس معنی میں مشہور و معروف تھا۔

حضرت سوید بن الصامتؓ شاعر ہیں وہ انصار کی مدح کرتے ہوئے کہتے ہیں ع

لیست بسنهاء ولا رُجَّبِيَّةٍ
ولکن عرايا فی السنين الجو ائح

یعنی انصار کے نخلستان، ان کے کھجوروں کے باغات نہ تو سنہاء ہیں (سنہاء کے معنی وہ باغ یا وہ کھجور کا درخت جو قحط زدہ ہو یعنی قحط زدہ باغات ان کے نہیں ہیں) اور رُجَّبِيَّة بھی نہیں ہیں (رُجَّبِيَّة اس درخت کو کہتے تھے جس کے گرد اس کا مالک کانٹوں کی باڑ لگا دیتا ہے تا کہ لوگ آ کے اس کے پھل کو نہ توڑیں) تو وہ کہتے ہیں کہ انصار کے جو درخت ہیں نہ تو سنہاء ہیں یعنی قحط زدہ ہیں اور نہ ان کے گرد کانٹوں کی باڑ لگی ہوئی ہے کہ آنے والوں کو روکے، لیکن ان کے جو درخت ہیں وہ عرایا ہیں یعنی عرایا کے طور پر دیئے جاتے ہیں قحط کے سالوں میں بھی یعنی جب قحط پڑا ہوا ہو تو اس وقت لوگ ایک ایک کھجور کی قیمت محسوس کرتے ہیں اور ایک ایک کھجور کو غنیمت سمجھتے ہیں، اس زمانے میں بھی یہ لوگ اپنے کھجور کے درختوں کو عرایا کے طور پر دیتے ہیں۔

تو یہ الفاظ وضاحت سے بتا رہے ہیں کہ عرایا کے معنی ہیں کسی کو عطیہ کے طور پر نخلہ کا دیدینا اور تمام اہل لغت نے اس کی یہی تفصیل کی ہے۔

روایۃً تائید

اور روایۃً اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جگہ جگہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ لأهل العرية کے الفاظ آرہے ہیں۔ عریہ کے مالکوں کو اجازت دی، تو اهل العرية اسی وقت کہا جائے گا جبکہ اس سے عطیہ نخلہ مراد ہو امام شافعیؒ کی تفسیر میں اهل العرية کے کوئی خاص معنی نہیں بنتے۔

اسکی مزید تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ امام مالکؒ نے عرایا کی وہی تفصیل کی ہے جو حنیفہ نے کی ہے اور امام مالکؒ تعامل اہل مدینہ میں سب سے بڑے عالم ہیں اور یہ واقعہ عرایا کا مدینہ منورہ ہی کے لوگوں کا تھا، اہل مدینہ کے ہاں ہی پیش آتا تھا۔

حد ثنا علی بن عبداللّٰہ :حدثنا سفیان قال: قال یحیی بن سعید:سمعت بشیر ا قال: وسمعت سھل بن أبی حثمۃ:أن رسول اللّٰہ ﷺ نھی عن بیع التمر بالتمر، ورخص فی العریۃ أن تباع بخرصھا، یأکلھا أھلھا رطبا۔ وقال سفیان مرۃ أخری:إلاأنہ رخص فی العریۃ یبیعھا أھلھا بخرصھا، یأکلونھا رطبا۔ قال:ھو سواء، قال سفیان:فقلت لیحیی وأناغلام:إن أھل مکۃ یقولون: إن النبی ﷺ رخص فی بیع العرایا، فقال: وما یدری أھل مکۃ؟ قلت إنھم یرونہ عن جابر، فسکت قال سفیان:إنماأردت أن جابرا من اھل المدینۃ۔ قیل لسفیان:ألیس فیہ: نھی بیع التمر حتی یبدو صلاحہ؟ قال :لا۔ [انظر:۲۳۸۴](۱)

یہی وجہ ہے کہ سفیان بن عیینہؒ کہتے ہیں کہ میں یحییٰ بن سعید سے کہا جبکہ میں بچہ تھا:"أن أھل مکۃ یقولون:إن النبی ﷺ رخص لھم فی بیع العرایا فقال وما یدری أھل مکۃ"۔ یعنی اہل مکہ کو کیا پتہ کہ عرایا کیا ہوتا ہے۔انہ یرونہ عن جابر۔ انہوں نے کہا حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس کو روایت کرتے ہیں اور حضرت جابرؓ اہل مدینہ میں سے ہیں،فسکت اس پر وہ خاموش ہوئے تو سفیان بن عیینہؒ کہتے ہیں إنما أردت أن جابراً من أھل المدینۃ، میرا مقصد یہ تھا کہ جابر اہل مدینہ میں سے ہیں لہٰذا ان کو عرایا کی تفصیل کا صحیح پتہ ہوگا۔تو اس سے پتہ چلا کہ اہل مدینہ اس بات کے عالم تھے کہ عرایا کیا ہوتا ہے تو امام مالکؒ نے اہل مدینہ ہی سے معلوم کرکے یہ تفصیل کی ہے، جو انہوں نے بیان فرمائی۔

درایۃً بھی حنیفہ کا مسلک راجح ہے

اور درایۃً حنیفہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ مزابنۃ یہ ربوا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے اس لئے اس کو حرام قرار دیا گیا تو یہ بات کوئی عقل میں آنے والی نہیں ہے کہ ایک چیز پانچ وسق سے زیادہ ہو تو ربوا، اور پانچ وسق سے کم ہو تو ربوا نہیں، معاملہ بعینہ وہی ہے لیکن پانچ وسق سے اوپر چلا گیا تو ربوا ہے ﴿فأذنوا بحرب من اللّٰہ ورسولہ﴾ کا مصداق ہے اور اس پر شدید وعیدیں ہیں اور پانچ وسق سے ایک صاع کم ہوگیا تو وہی معاملہ جائز بھی ہوگیا، جبکہ ربوا کے اندر شریعت نے قلیل اور کثیر کا فرق نہیں کیا۔قلیل ہو یا کثیر اگر ربوا ہے تو حرام شریعت نے قلیل اور کثیر دونوں کو حرام قرار دیا ہے۔تو یہ کہنا کہ پانچ وسق سے کم میں تو حلال ہے اور پانچ وسق سے زیادہ میں حرام ہے اس کا کوئی جواز سمجھ میں

---

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب بیع الثمر علی رؤوس النخل بالذھب او الفضۃ رقم ۲۱۹۱ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۴۴، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللّٰہ، رقم ۱۲۲۴، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۱۹

نہیں آتا۔اس واسطے حنیفہ کہتے ہیں کہ شافعیہ والی تفصیل درست نہیں ہے بلکہ مالکیہ والی تفصیل درست ہے(۱)

سوال: اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب مالکیہ کی تفسیر درست ہے تو ان کی پوری بات مانیں کہ وہ اس کو حقیقۃً بیع کہتے ہیں۔

جواب: جہاں تک عرایا کی تفصیل کا تعلق ہے تو وہ ہم نے مالکیہ سے اس لئے لی کہ وہ اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم ہیں لیکن آگے پھر اس کی تخریج فقہی میں ہمارا ان سے اختلاف ہوا اور یہ اختلاف بھی صورت مسئلہ میں نہیں بلکہ صورت مسئلہ ہمارے اور ان کے نزدیک ایک ہی ہے لیکن آگے تخریج میں اختلاف اس لئے ہوا کہ وہ بیع حقیقی قرار دے رہے ہیں جبکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ ابھی تک ہبہ تام نہیں ہوا لہٰذا ہبہ تام نہ ہونے سے قبل جو کچھ تبادلہ ہو رہا ہے اس کو حقیقت میں بیع نہیں کہہ سکتے۔

حنیفہ کے مسلک پر دو اشکال

پہلا اشکال

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر آپ کی بات عرایا کی تفصیل کے سلسلے میں مانی جائے تو یہ معاملہ مزابنۃ ہے اس لئے کہ یہ بیع نہیں ہے اگر مزابنہ ہو تو یہ بیع ہے تو جب یہ بیع نہیں تو مزابنۃ بھی نہیں۔لہٰذا مزابنۃ نہیں تو اس کو مزابنۃ سے مستثنیٰ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جب حضور ﷺ نے مزابنۃ کی حرمت بیان فرمائی تو عرایا کو اس سے مستثنیٰ فرمایا، تو اگر یہ بیع نہیں تھی، مزابنۃ نہیں تھا، تو پھر استثناء کی وضاحت کی کوئی حاجت نہیں تھی، استثناء میں اصل بات یہ ہوتی ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے پھر اس سے اس کو نکالا جاتا ہے تو آپ کے قول کے مطابق تو یہ داخل ہی نہیں تھا تو پھر استثناء کی کوئی حاجت نہیں تھی؟

جواب

حنیفہ کے قول کے مطابق یہ حقیقۃً استثناء منقطع ہے اور صورۃً متصل ہے، کیونکہ صورتاً بیع ہے، لہٰذا یہ صورۃً متصل ہے لیکن چونکہ حقیقۃً بیع نہیں لہٰذا بیع نہیں لہٰذا حقیقۃً یہ منقطع ہے اور استثناء کی صورت

(۱) فیض الباری، ج:۳، ص:۲٤۸

اس لئے پیش آئی کیونکہ یہ صورۃً بیع تھی اس واسطے ہوسکتا تھا کہ مزابنۃ کی حرمت میں یہ بھی داخل ہو، تو آپ نے پھر اس کو مستثنیٰ فرما دیا۔

دوسرا اشکال

دوسرا اشکال حنیفہ کے مسلک پر یہ ہوسکتا ہے کہ روایات میں عرایا کے لفظ کے ساتھ ساتھ بیع کا لفظ جگہ جگہ آیا ہے بیع العرایا وغیرہ تو آپ کے قول کے مطابق تو یہ بیع ہی نہیں ہے تو بیع کا لفظ حدیث میں کیسے آیا؟

جواب

ہم نے ابھی عرض کیا تھا کہ اگرچہ حقیقۃً بیع نہیں ہے لیکن صورۃً بیع ہے تو اس صورت کا لحاظ رکھتے ہوئے بیع کا لفظ حدیث میں آ گیا اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ بیع کا لفظ حضور اقدس ﷺ نے استعمال نہ فرمایا ہو بلکہ راویوں میں سے کسی نے اس معاملے کو صورۃً بیع سمجھتے ہوئے اس کے ساتھ لفظ بیع کا اضافہ کر دیا۔ روایت بالمعنی کرتے ہوئے یہ سمجھ کر کہ یہ معاملہ چونکہ بیع کا ہے اس لئے لفظ بیع بڑھا دیا اور اس کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں

میں نے ''تکملہ فتح الملہم'' میں عرایا سے متعلق وہ روایتیں جمع کی ہیں اور اس سے دکھایا ہے کہ بہت کثرت سے ایسی روایات آئی ہیں جن میں بیع کا لفظ موجود نہیں اور حضور ﷺ کی طرف جو الفاظ منقول ہیں ان میں بیع کا لفظ موجود نہیں ہے۔ یہ بیع عرایا کا خلاصہ ہے۔(۱)

عرایا کی تفسیر

وقال مالك:العرية أن يعرى الرجل الرجل النخلة، ثم يتأذى بد خوله عليه۔ فرخص له أن يشتريها منه بتمر: وقال ابن إدريس: العرية لاتكون إلا بالكيل من التمر يدابيد، ولاتكون بالجزاف۔ومما يقويه قول سهل بن أبي حثمة: بالأوسق الموسقة۔وقال ابن إسحاق في حديثه عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما:كانت العرايا أن يعرى الرجل الرجل في ماله النخلة والنخلتين۔ وقال يزيد عن سفيان بن حسين: العرايا نخل كانت

(۱)　هذه خلاصة ما أجاب به شيخنا القاضي المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله في:(تكملة فتح الملهم، ج:۱، ص:۴۰۷۔ ۴۲۲)۔ انعام الباری ۳۵۱/۶ تا ۳۵۸۔

توهب للمساكين فلا يستطيعون أن ينتظر وابها، فرخص لهم أن يبيعوها بما شاء وا من التمر۔ (۱)

امام بخاریؒ نے عرایا کی تفسیر پر یہ مستقل باب قائم کیا ہے اور اس میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ عریہ یہ ہے کہ ایک شخص نخلہ دوسرے شخص کو عطیہ کے طور پر دے پھر جس کو دیا تھا اس کے باغ میں آنے جانے سے اس کو تکلیف ہو۔ تو صاحب عریہ کے لئے اجازت دیدی گئی کہ وہ موہوب لہ سے کٹی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں نخلہ خریدے، یہ امام مالکؒ کی تفسیر ہوگئی۔

وقال ابن ادریس۔ ابن ادریس کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ اس سے مراد امام شافعیؒ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ دوسرے ہیں، بہر حال ابن ادریس کہتے ہیں کہ عرایا کی بیع بھی نہیں ہوتی مگر کیل کر کے یداً بید کے ساتھ ہو اور مجازفت سے نہیں۔

اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مجازفت نہیں ہے بلکہ ابھی ہم کاٹتے ہیں اور تو لتے جاتے ہیں اور تمہیں اس کے بدلے میں دیتے جاتے ہیں، اس طرح ہو تو اس پر کوئی اشکال ہی نہیں وہ مزابنہ رہے گا ہی نہیں، وہ جائز ہو جائے گا۔

ومما يقويه قول سهل ابن أبی حثمه۔ یعنی صاحب ابن ابی حثمہ کا قول اس کی تقویت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ناپے ہوئے وسق کے ساتھ یعنی مطلب یہ ہے کہ محض اٹکل اور تخمینہ سے نہیں بلکہ با قاعدہ ناپ کر۔

وقال ابن إسحاق فی حديثه عن نافع۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی یہ تفسیر کی ہے کہ عرایا یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو ایک نخلہ یا دو نخلے دیتا ہے۔

وقال يزيد عن سفيان بن حسين۔ اور یزید، سفیان بن حسین سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ عرایا کھجور کے درخت ہوتے تھے جو مساکین کو ہبہ کر دیئے جاتے تھے تو ان کے پھلوں کے پکنے کا انتظار کرنا ان کے لئے مشکل ہوتا تھا۔ لہٰذا ان کے لئے اجازت دی گئی کہ وہ اپنے عرایا کو بیچ دیں جتنی کھجور کے عوض چاہیں، یہ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک ہوا کہ وہ من غیر الواہب بیچ دیتے تھے۔

حدثنا محمد أخبر نا عبدالله:أخبرناموسى بن عقبة، عن نافع عن ابن عمر، عن زيد بن ثابت رضى الله عنهم:أن رسول اللهﷺ رخص فی العرايا أن تباع بخرصها كيلا۔ قال موسى بن عقبة:والعرايا نخلات معلومات تأتيها فتشتريها(۲)

(۱) فی صحيح بخاری كتاب البيوع باب تفسير العرايا

(۲) فی صحيح بخاری باب تفسير العرايا ۲۱۹۲

موسیٰ بن عقبہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ عرایا کچھ معین نخلات تھے جن کے پاس آدمی آتا تھا اور خرید لیتا تھا۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ عرایا کے متعلق عام طور سے اور زیادہ تر یہ تفسیر یں ہیں کہ یہ عریہ سے نکلا ہے۔ جس کے معنی عطیہ ہوتے ہیں اور أعوی یعوی إعراءً کے معنی ہیں عطیہ دینا۔ لیکن یہ اشارہ اس بات کی طرف کررہے ہیں کہ یہ عری یعرو سے نکلا ہے اور عری یعرو کے معنی کہیں پر چلے جانا کے ہیں "عراہ" یعنی "اتاہ" اس کے پاس چلا گیا تو اس طرف اشارہ کررہے ہیں کہ اس کا نام عرایا اس لئے رکھا گیا کہ لوگ معین نخلات کے پاس آتے تھے اور اس کو خرید لیتے تھے۔ لیکن یہ مرجوح قول ہے۔(۱)

پکنے سے پہلے پھلوں کی بیع

یعنی پھلوں کی بیع کا بیان ہے اس کی صلاح ظاہر ہونے سے پہلے، بدا یبدو کے معنی ظاہر ہونا ہیں اور صلاح کے معنی اس کی درستگی کے ہیں۔

اس کی تفسیر میں امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدوّ صلاح سے مراد پھلوں کا آفات سے محفوظ ہوجانا ہے کہ جب وہ اتنا بڑا ہوجائے کہ جس کے بعد جو آفتیں پھلوں کو لگا کرتی ہیں ان سے وہ محفوظ ہوجائے، تو کہیں گے کہ بدوّ صلاح محقق ہوگئی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد پھل کا پک جانا ہے۔(۲)

قال اللیث، عن أبی الزنا د :کا ن عروۃ بن الز بیر یحدث عن سهل بن أبی حثمة الانصا ری من بنی حا رثة انه :حدثه عن زید بن ثا بت رضی اللّٰه عنه قال :کا ن النا س فی عهد رسول اللّٰه ﷺ یبتاعون الثمار، فاذا جذ النا س و حضر تقا ضیهم، قال المبتا ع :انه اصاب الثمر الدمان، اصا به مر ض، اصا به قشام، عا ها ت یحتجون بها، فقال رسول اللّٰه ﷺ لما کثرت عنده الخصومة فی ذلك:"فإما لا، فلا تتبایعوا حتی یبدو صلاح الثمر"، کالمشورة یشیر بها لکثرة خصومتهم۔ واخبر بن خارجة بن زید بن ثابت :ان زید بن ثابت لم یکن یبیع ثما ر ارضه حتی تطلع الثریا، فیتبین الا صفر من الا حمر۔ قال ابوعبداللّٰه: راوہ علی بن بحر :حدثنا عنبسة:عن زکر یا، عن أبی الز نا د، عن عروۃ، عن سهل، عن زید۔ (۳)

---

(۱) انعام الباری ٣٥٨/٦ تا ٣٦٠۔ (۲) تکملة فتح الملهم، ج:۱/ص:٣٨٣

(۳) فی صحیح بخاری کتاب البیو ع باب الثمار قبل ان یبدو صلاحها رقم ٢١٩٣۔

تشریح

حضرت سہل بن ابی حثمہؓ (جو بنی حارثہ ہیں) نے عروۃ بن زبیر ﷺ کو حدیث سنائی حضرت زید بن ثابت سے کہ: انہوں نے فرمایا رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں لوگ پھلوں کی بیع کیا کرتے تھے۔ (یعنی ابھی پھل پکا نہیں ہوتا تھا، درخت پر ہوتا تھا اسی وقت میں بیع کرلیا کرتے تھے اور پھر وہ درخت پر لگا رہنے دیتے تھے فاذا جذالناس۔ جب لوگ کٹائی کرتے جذیجذ کے معنی کٹائی کرنا و حضر تقاضیهم اور ان کے ایک دوسرے سے تقاضے کا وقت آتا مثلاً بائع پیسے کا مطالبہ کرتا اور مشتری پھلوں کا مطالبہ کرتا۔ قال المبتاع تو مشتری کہتا انه اصاب الثمر الدمان کہ پھل کو دمان لگ گیا، دمان ایک بیماری ہوتی ہے جس پر پھل درخت پر پکنے سے پہلے ہی سڑ جاتا ہے اور اس میں بدبو پیدا ہوجاتی ہے اصابه مرض اصابه قشام یہ مراض مرض سے نکلا ہے یعنی اس کو بیماری لگ گئی قشام بھی ایک خاص قسم کی آفت ہوتی تھی جو درخت کے اوپر آجاتی تھی، مختلف قسم کی آفتیں آتی ہیں تو کسی کا نام دمان تھا کسی کو مراض اور کسی کو قشام کہتے تھے۔ آگے خود تینوں الفاظ کی تفسیر کردی کہ دمان، مراض اور قشام عاهات یہ آفتیں ہوتی تھیں۔ عاهات جس کے معنی آفت کے ہوتے ہیں، ایسی آفت ہوتی تھی جس کی وجہ سے وہ آپس میں حجت کرتے تھے یعنی ایک دوسرے سے ان کے درمیان منازعت پیدا ہوتی تھی کہ چونکہ میرے پھل کو تو آفت لگ گئی اس واسطے مجھے تو پورا پھل ملا نہیں۔ لہٰذا میں پوری قیمت نہیں دوں گا۔

فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لما کثرت عنده الخصومة فی ذلک، یعنی جب رسول اللہ ﷺ کے پاس اس قسم کے جھگڑے کثرت سے آنے لگے تو آپ ﷺ نے فرمایا فإمالا کہ اگر تم یہ بیع نہیں چھوڑ سکتے تو اس وقت تک پھلوں کو نہ خریدو جب تک کہ پھل کی صلاح ظاہر نہ ہوجائے یعنی وہ آفات سے محفوظ نہ ہوجائے اس وقت تک تم اس کو نہ خریدو، جب آفات سے محفوظ رہے تب خریدو تاکہ بعد میں آفت لگنے کی وجہ سے یہ جھگڑا پیدا نہ ہو۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں یہ جو آپ ﷺ نے فرمایا کہ بدوّ صلاح سے پہلے نہ خریدو، یہ مشورے کے طور پر فرمایا یعنی لوگوں کو ان کے جھگڑے کی زیادتی ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ مشورہ دے رہے تھے۔ قال وأخبرنی خارجة بن زید۔ عروۃ بن زبیر کہہ رہے ہیں کہ خارجۃ بن زید نے جو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں مجھے بتایا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اپنی زمین کے پھلوں کو اس وقت تک نہیں بیچا کرتے تھے جب تک کہ ثریا طلوع نہ ہوجائے۔

ثریا کے معنی

بعض حضرات نے ثریا کے طلوع ہونے کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ یہ ایک خاص موسم کی طرف اشارہ ہے، ہر روز جس وقت دن طلوع ہوتا ہے، صبح صادق ہوتی ہے تو اس وقت کوئی نہ کوئی ستارہ افق مشرق سے طلوع ہو رہا ہوتا ہے وہ ہمیں نظر آئے یا نہ آئے، کیونکہ ہر وقت ستاروں کی گردش جاری ہے۔تو کوئی نہ کوئی ستارہ اس وقت میں طلوع ہو رہا ہوتا ہے تو جب وہ طلوع ہو رہا ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے طالع، مختلف موسموں میں مختلف ستارے طلوع ہوتے رہتے ہیں تو ثریا جو ستاروں کا ایک مجموعہ ہے وہ گرمی کے خاص موسم میں طلوع ہوتا ہے۔

بعض حضرات نے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ جب تک وہ خاص موسم نہ آ جائے جس میں ثریا طلوع ہوتا ہے اس وقت تک وہ پھل نہیں بیچتے تھے کیونکہ یہی موسم ہوتا تھا جس میں پھل اس قابل ہو جاتے تھے کہ وہ آفات سے محفوظ ہو جایا کرتے تھے چنانچہ بعض روایتوں میں ثریا کی جگہ نجمہ آیا ہے۔

بعض حضرات نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ ثریا سے ستارے کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ پھل کا ابتدائی دور مراد ہے۔دور آنے کے بعد جب اس کے اندر ذرا سختی پیدا ہونے لگتی ہے تو اس کو بھی طلوع ثریا سے تعبیر کرتے ہیں۔

لیکن زیادہ تر لوگوں نے پہلی تفسیر اختیار کی ہے کہ فجر کے وقت میں طلوع، صبح صادق کے وقت ثریا کا طلوع ایک خاص موسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جس کے نتیجے میں اس موسم میں آنے کے بعد پھل آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔کیونکہ زیادہ تر مدینہ منورہ میں معاملات کھجوروں کے بارے میں ہوتے تھے تو کھجوروں کے پکنے کے لئے ایک خاص موسم ہوتا تھا جس میں ثریا طلوع ہوتا تھا تو پتہ چلا تھا کہ اب یہ موسم آ گیا اب یہ آفات سے محفوظ ہو گیا۔

فيتبين الأصفر من الأحمر۔ یعنی اس وقت میں زرد رنگ کا پھل سرخ رنگ کے پھل سے ممتاز ہو جاتا تھا۔

قال أبو عبدالله: رواه علي بن بحر۔ پہلے چونکہ نا تمام سند نقل کی تھی اب مکمل سند بھی بیان کر دی۔

یہ تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے پس منظر بتایا آگے متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کو منع فرمایا۔چنانچہ پہلے حدیث

نقل کی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف:أخبرنامالك، عن نافع، عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما:أن رسول اللهﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها۔ نهى البائع والمبتاع۔ [راجع:١٤٨٦]۔ (١)

حدثنا ابن مقاتل:أخبرناعبدالله:أخبرنا حميد الطويل، عن أنس رضى الله عنه، أن رسول اللهﷺ نهى أن تباع ثمرة النخل حتى تزهو۔ قال أبو عبدالله:يعني حتى تحمر۔(١)

زهى يزهو کے معنی خوشنما ہو جانے کے ہیں یعنی دیکھنے میں اچھا لگنا۔امام بخاریؒ نے تفسیر کی ہے کہ پھل کے اندر سرخی آجائے۔کھجور کا ذکر ہو رہا ہے تو کھجور پہلے سبز ہوتی ہے پھر زرد پڑتی ہے پھر سرخ ہوتی ہے تو تفسیر کر دی تزھو کے معنی خوشنما ہونے کے یعنی سرخ ہو جانے کے ہیں۔

حدثنا مسدد:حدثنا يحيى بن سعيد، عن سليم بن حيان:حدثنا سعيد بن ميناء قال:سمعت جابربن عبدالله رضى الله عنهما قال:نهى النبىﷺ أن تباع الثمرة حتى تشقح۔ فقيل:وماتشقح؟ تحمار وتصفارويؤكل منها۔ (٢)

قال تحمار اور تصفار۔ یعنی وہ سرخ ہو جائے یا زرد ہو جائے ويؤكل منها اور کھانے کے لائق ہو جائے۔ یہ تمام حدیثیں وہ ہیں جن میں نبی کریم ﷺ نے بيع الثمرة قبل يبدو صلاحها سے منع فرمایا۔

پھلوں کی بیع کے درجات اوران کا حکم

پھلوں کی بیع کے تین درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ ابھی پھل درخت کے اوپر مطلق ظاہر نہیں ہوا، اس وقت میں بیع کرنا جیسا کہ آج کل پورا باغ ٹھیکہ پر دے دیا جاتا ہے کہ ابھی پھل بالکل بھی نہیں آیا، پھول بھی نہیں لگے اور اس

(١) فى صحيح بخارى كتاب البيوع باب الثمار قبل ان يبدو صلاحها بيع رقم ٢١٩٤ وفى صحيح مسلم، كتاب البيوع، رقم٢٨٢٧، وسنن الترمذى، كتاب البيوع عن رسول الله۔ رقم١١٤٨، وسنن النسائى، كتاب البيوع، رقم٤٤٤٣، وسنن أبى داؤد، كتاب البيوع، رقم٢٩٢٣، وسنن ابن ماجة، كتاب التجارات، رقم٢٢٠٥، ومسند احمد، مسند المكثرين من الصحابة، رقم٤٢٦٤، ٤٢٩٦، ٤٨١٦، ٤٨٥٩، ٥٠٤٠، ٥٨٨٥، وموطأمالك، كتاب البيوع، رقم١١٢٧، وسنن الدارمى، كتاب البيوع، رقم ٢٤٤٢۔

(٢) فى صحيح بخارى ايضاً رقم ٢١٩٦۔

کو فروخت کر دیا جاتا ہے

اس پھل کی بیع کے بارے میں حکم یہ ہے کہ یہ مطلقاً ناجائز اور حرام ہے اور کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں یعنی ائمہ میں سے کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ پھل ظاہر تو ہو گیا لیکن قابل انتفاع نہیں ہے۔ قابل انتفاع نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہ تو کسی انسان کے کام آسکتا ہے اور نہ کسی جانور کے کام آسکتا ہے۔ اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ یہ دونوں مجمع علیہ ناجائز ہیں۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ انسانوں یا جانوروں کے لئے قابل انتفاع تو ہے لیکن ابھی بدوّ صلاح نہیں ہوا یعنی آفات سے محفوظ نہیں ہوا اور اندیشہ ہے کہ کوئی بھی آفت اس کو لگ جائے تو وہ سارا پھل یا اس کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا یہ "بیع الثمرة قبل أن يبدوّ صلاحها" کہلاتا ہے۔

پہلے دو جو میں نے بتائے وہ دو مجمع علیہ ناجائز ہیں۔ تیسرا جو درجہ ہے یعنی "بيع الثمرة قبل أن يبدوّ صلاحها" جب کہ منتفع بہ ہے اس کی پھر تین صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ پھل کی بیع بدوّ صلاح سے پہلے کی گئی لیکن عقد بیع میں یہ شرط لگائی گئی کہ مشتری ابھی اس پھل کو درخت سے اتار لے گا بشرط القطع فشرط أن يقطعه البائع فوراً. بیع کے فوراً بعد وہ اس کو قطع کر لے گا، اس شرط کے ساتھ اگر بیع کی جائے تو یہ بیع بالا جماع جائز ہے۔

بعض لوگوں کا اختلاف ہے، شاذ قسم کے اقوال ہیں جو ناجائز کہتے ہیں ورنہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ بھی اس میں داخل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بیع کی جائے لیکن مشتری یہ کہے کہ میں یہ پھل خرید رہا ہوں لیکن جب تک یہ پھل پک نہ جائے درخت ہی پر چھوڑوں گا، درخت پر چھوڑنے کی شرط پکنے تک لگائی جائے یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ سب اسکے عدم جواز کے قائل ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ درخت پر لگا ہوا پھل خرید تو لیا اور اس میں کوئی شرط بھی نہیں لگائی یعنی نہ قطع کرنے کی شرط ہے اور نہ درخت پر چھوڑنے کی شرط ہے مطلقاً عن شرط القطع والترک بیع کی گئی۔

اس میں اختلاف ہے: ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اس بیع کو بھی ناجائز کہتے ہیں یعنی اس کو ملحق کرتے ہیں بشرط الترک کے ساتھ۔

اور امام ابو حنیفہؒ اس کو جائز کہتے ہیں کہ جب مطلق عن شرط القطع والترک ہے کوئی شرط نہیں لگائی گئی تو یہ حکم میں شرط القطع کے ہے کیونکہ بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی بھی وقت مشتری

سے کہے کہ پھل لے جاؤ اور ہمارا درخت خالی کردو تو یہ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثما ر حتى يبدوّ صلاحها''۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو آپ بھی عمل نہیں کرتے کیونکہ عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بدوّ صلاح سے پہلے ثمار کی کوئی بیع جائز نہ ہو خواہ بشرط قطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ آپ شرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ آپ نے خود اس کے عموم میں شرط القطع کی صورت میں تخصیص کی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً شرط القطع والترک بھی اسی صورت بشرط القطع کی طرح ہے کیونکہ جب مطلقاً بیع کی جائے تو بائع کو ہر وقت یہ حق حاصل ہے کہ مشتری سے کہے کہ اس کو نکالو اور درخت کو میرے لئے خالی کردو تو یہ شرط القطع کے ساتھ ملحق ہے۔

لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی اور گویا حنیفہ کے مشہور قول کی بنیاد پر یہ حدیث مخصوص ہے اس صورت کے ساتھ جبکہ مشتری عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائے کہ میں اپنا پھل اس وقت تک چھوڑوں گا جب تک وہ پک جائے۔ اس شرط کے ساتھ بیع کرے گا تو جائز ہوگی۔

اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں یہ لفظ آیا ہے''أرأيت منع الله الشمرة' بما يأخذ احد كم مال أخيه''. یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ پھل کو منع کردے یعنی پھل کے اوپر کوئی آفت آجائے اور اس کی وجہ سے پھل نہ آئے تو تم اپنے بھائی کے مال کو کس بنا پر حلال کرتے ہو۔ تم نے تو پیسے لے لئے اور اس بیچارے کو پھل نہیں ملا، اسلئے درخت کے اوپر چھوڑنے کی یہ جو علت آپ نے بیان فرمائی یہ اسی وقت متحقق ہوسکتی ہے جبکہ عقد کے اندر شرط لگائی گئی ہو کہ پھل کو پکنے تک درخت پر چھوڑا جائے گا۔ اس سے پتا چلا کہ یہ حدیث اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ بیع الثمرة قبل بدوّ صلاح کا بیان ہوا۔

اور چوتھا درجہ بعد بدوّ الصلاح کی یعنی اگر بدوّ الصلاح کے بعد پھل فروخت کیا جائے یعنی یا تو پک چکا ہو یا آفات سے محفوظ ہو چکا ہو تو اس میں ائمہ ثلاثہؒ کہتے ہیں بعد بدوّ الصلاح جب بھی بیع کی جائے گی تو جائز ہے یعنی تینوں صورتیں جائز ہیں بشرط القطع بھی، بشرط الترک بھی اور بلا شرط شئی بھی، اور وہ استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا۔ نهى عن بيع الثمار حتى يبدوّ صلاحها تو حتى يبدوّ صلاحها. یہ نہی کی غایت ہے۔ اور مفہوم غایت یہ ہے کہ جب بدوّ الصلاح ہو جائے تو پھر نہی نہیں تو جب بدوّ الصلاح کے بعد نہی نہیں تو کوئی بھی صورت ہو خواہ بشرط القطع ہو یا بلا بشرط الترک ہو یا بلا شرط شئی ہو تینوں صورتوں میں جائز ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبل بدوّ الصلاح میں اور بعد بدوّ الصلاح میں کوئی فرق نہیں، جو صورتیں وہاں جائز ہیں وہ یہاں بھی جائز ہیں اور جو وہاں ناجائز ہیں وہ یہاں بھی ناجائز ہیں۔ چنانچہ اگر بشرط القطع ہو یا مطلق عن شرط القطع والترک ہو تو جائز ہے اور بشرط الترک ہو تو یہاں بھی وہ ناجائز ہیں۔

البتہ اس میں امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی اس کا سائز مکمل ہو چکا اور اس میں مزید اضافہ نہیں ہونا ہے تو بشرط الترک سے بھی جائز ہے، مثلاً کھجور جس سائز کی ہوتی ہے اگر درخت کے اوپر اتنی بڑی ہو چکی ہے کہ اب اس میں مزید اضافہ نہیں ہونا ہے، تو اب اگر بشرط الترک کے ساتھ بیع کرے گا تو بیع جائز ہوگی۔

لیکن شیخینؒ کے نزدیک اس کا سائز مکمل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو دونوں صورتوں میں شرط الترک ناجائز ہے ان دونوں حضرات کے نزدیک ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جارہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط. اور اس میں احد المتعاقدین کی منفعت ہے اور جب ایسی شرط بیع کے اندر لگائی جائے تو وہ شرط کو فاسد کر دیتی ہے لہٰذا یہ بیع ناجائز ہے۔

اعتراض

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حنیفہ کا مسلک اختیار کیا جائے تو "قبل ان يبدوّ صلاحها" اور "بعد يبدوّ صلاحها" میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اور دونوں کا حکم ایک جیسا ہو جاتا ہے۔ تو پھر حدیث میں حتى يبدوّ صلاحها کی قید کیوں لگائی گئی؟

جواب

درحقیقت قبل بدوّ الصلاح اگر بیع کی جائے اور اس میں یہ شرط لگا دی جائے کہ پھل کو درخت پر چھوڑا جائے گا تو اس میں دو خرابیاں ہیں۔

ایک خرابی تو یہ ہے کہ اس میں ایک ایسی شرط کے ساتھ بیع ہو رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں مشتری کا نقصان ہونے کا اندیشہ ہے کہ آفت لگ جائے اور اس کو کچھ نہ ملے۔ بخلاف بعد بدوّ الصلاح کے کہ اس میں دوسری خرابی نہیں ہے صرف پہلی خرابی موجود ہے

اور وہ ہے بیع کے ساتھ مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا۔ تو جس حدیث میں آپ ﷺ نے حتی یبدوّ صلاحھا کی قید لگائی ہے وہاں اس خاص صورت کا بیان کرنا مقصود ہے جس میں دو خرابیاں ہیں، اور اس دوسری کی طرف آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا۔ أرأیت إذا منع اللّٰہ الثمرۃ بما یأخذ احد کم مال أخیہ؟

اس خاص حدیث میں مقصود لوگوں کو مشتری کے نقصان کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ اور یہ خرابی صرف قبل بدوّ الصلاح کی صورت میں پائی جاتی ہے۔ اس واسطے آپ ﷺ نے قبل أن بدوّ الصلاح کی قید لگائی اور یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک خاص صورت مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے جہاں بیع بالشرط کا نقصان مشتری کو پہنچ رہا ہے اس واسطے قبل أن یبدوّ صلاحھا کہا گیا۔ یہ مذاہب کی تفصیل کا مختصر خلاصہ ہے۔

سوال

جب مشتری یہ شرط لگاتا ہے کہ میں پھل پکنے تک درخت پر چھوڑوں گا تو مشتری خود یہ شرط اپنے فائدے کے لئے ہی لگاتا ہے۔ اب اگر کوئی اپنی لگائی ہوئی شرط سے اس کو نقصان پہنچ جائے تو اس نقصان کی تلافی خود اسی کو کرنی چاہیے۔ اور اس کی ذمہ داری کسی دوسرے پر عائد نہیں ہونی چاہئے کیونکہ شرط تو وہ خود لگا رہا ہے؟

جواب

شریعت ہمیشہ جب کوئی حکم لگاتی ہے تو متعاقدین کے نفع کو دیکھتی ہے کہ کسی فریق کے ساتھ کوئی زیادتی تو نہیں ہو رہی، چاہے وہ فریق اس زیادتی پر راضی ہو جائے تب بھی شریعت اس کو منع کرتی ہے۔

اسکی بے شمار مثالیں گزری ہیں تلقی الجلب ہے یعنی تلقی الجلب میں نقصان دیہات والوں کا ہوتا ہے، ان کو غلط بھاؤ بتایا جاتا ہے اور وہ کم دام پر فروخت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور وہ خوشی سے فروخت کر دیتے ہیں، لیکن شریعت نے انکا لحاظ کیا کہ یہ جائز نہیں۔ چاہے تم رضامندی سے کرو تب بھی جائز نہیں۔

اسی طرح ربوا ہے، آدمی مجبور ہے اور وہ سود دینے پر راضی ہو جاتا ہے لیکن شریعت نے کہا کہ ہم نہیں مانتے، تو کسی فریق کا اپنے نقصان پر راضی ہو جانا یہ شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں، وہ راضی

ہو جائے یا شرط خود لگائے تب بھی شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں ہے۔ تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ شرط مشتری نے لگائی ہے یا بائع نے لگائی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ خواہش بائع کی ہوتی ہے کہ بدوّ الصلاح سے پہلے بیچ دوں نہ کہ مشتری کی کہ پہلے خرید لوں یعنی بائع کی خواہش ہوتی ہے کہ مجھے پیسے بھی مل جائیں اور پھل کے پکنے کا انتظار بھی نہ کرنا پڑے۔ اس سے پہلے ہی میرا باغ بک جائے۔

اب مشتری کہتا ہے کہ ابھی خریدوں گا تو کیا کروں گا؟ میں خود کھاؤں گا یا جانوروں کو کھلاؤں گا؟ میں خرید تو لوں لیکن اسوقت اس کو درخت پہ رہنے دو کہ یہ پک جائے تا کہ میرا کچھ فائدہ ہو جائے، تو اس بيع الثمرة قبل بدوّ صلاحها کا اصل محرک مشتری نہیں ہوتا بلکہ بائع ہوتا ہے۔ اگر بائع یہ کہے کہ میں پکنے کے بعد بیچوں گا تو مشتری بہت خوش ہو جائے گا کہ مجھے پیسے بھی دینے نہ پڑیں گے اور جب پکے گا تو اسی وقت خریدوں گا، اصل محرک بائع ہوتا ہے۔

لہٰذا اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کہ مشتری نے خود شرط لگائی ہے۔ یہ مسئلہ کی حقیقت ہے، اس کی مزید تفصیل "تكملة فتح الملهم" میں ہے۔

موجودہ باغات میں بیع کا حکم

موجودہ باغات میں عام طور پر جو بیع ہوتی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شکل ہوئی کہ پھل بالکل ظاہر نہیں ہوا تو وہ تمام فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔

دوسری جو صورت ہے کہ ظاہر ہو گیا اور ظاہر ہونے کے بعد ابھی بدوّ الصلاح نہیں ہوئی اور اس کو بیچا گیا، تو اگر بشرط القطع بیچا جائے تو جائز ہے، مطلق عن شرط القطع والترک بیچا جائے تو بھی جائز ہے، چاہے بائع رضا کارانہ طور پر پھل کو درخت پر چھوڑ دے تو بھی جائز ہے۔

المعروف کالمشروط

البتہ یہاں پر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ایک شرط لگا دی۔

انہوں نے فرمایا کہ اگر کسی جگہ عرف اس بات کا ہو کہ جب بھی پھل بیچا جاتا ہے، تو "بشرط التبقي على الأشجار" بیچا جاتا ہے تو چاہے عقد میں شرط نہ لگائے تب بھی وہ شرط ملحوظ سمجھی جائے گی اور بیع ناجائز ہوگی۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ "المعروف كالمشروط"۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا قول

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے اس قول سے اتفاق نہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے یہ بات منقول ہے کہ لوگ آپس میں بیع کرتے تھے اور عام طور پر پھل درخت پر چھوڑا کرتے تھے اس وقت بھی آپؒ نے فرمایا کہ اگر مطلق بیع کی جاتی ہے تو جائز ہوگی۔ جب امام ابوحنیفہؒ سے یہ صراحت موجود ہے تو پھر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے جو قواعد کی بنیاد پر تخریج کی ہے ''المعروف کالمشروط'' اس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لہٰذا اگر عرف بھی ہو تو بھی بہر حال جائز ہے۔(۱)

میں اس پر ایک چھوٹا سا اور اضافہ کرتا ہوں فرض کرو کہ عقد کے اندر کسی نے چھوڑنے کی شرط لگائی تو حنیفہ کے قواعد کا مقتضاء تو یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ حنیفہ کے نزدیک اس عقد کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے اندر یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف لگائی جارہی ہے۔

میں نے یہ مسئلہ پیچھے تفصیل سے بیان کیا تھا تو وہاں عرض کیا تھا کہ وہ شرط جو مفسد عقد ہوتی ہے اس سے تین قسم کی شرائط مستثنیٰ ہیں۔

پہلی وہ جو مقتضائے عقد میں داخل ہے اور وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

دوسری وہ شرط کہ اگر چہ مقتضاء عقد کے اندر داخل نہیں لیکن اسکے ملائم اور مناسب ہے۔ جیسے کفیل کی شرط اور رہن کی شرط وغیرہ یہ عقد کیلئے مفسد نہیں ہوتی۔

تیسری وہ شرط جو متعارف بین التجار ہوگئی ہو کہ وہ عقد کا حصہ سمجھی جاتی ہو جیسے کوئی فریج خریدتا ہے تو ایک سال کی فری سروس ہوتی ہے تو یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے لیکن چونکہ متعارف ہوگئی، تو متعارف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگئی اور فقہاء متقدمین نے اس کی مثال دی ہے أن یشتری النعل بشرط أن یحذوہ البائع۔ تو یہ شرط متعارف ہوگئی۔ لہٰذا جائز ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جو شرط متعارف بین التجار ہو جائے، چاہے وہ عقد کے خلاف ہو تب بھی جائز ہوتی ہے۔ اور یہ شرط کہ اس کو درخت پر چھوڑا جائے گا یہ متعارف سے بھی زائد ہے۔ تو جب شرط متعارف ہوگئی تو اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط بھی جائز ہو، لہٰذا بیع بشرط الترک جائز ہے۔

---

(۱) راجع للتفصیل: فیض الباری، ج:۳ص:۲۵۶۔

اشکال

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر یہ بات اختیار کر لی جائے تو " بیع الثمرة قبل ان یبدوّ صلاحها " کی تینوں صورتیں جائز ہو جائیں گی، کیونکہ بشرط القطع پہلے ہی سے جائز تھی، مطلق عن بشرط القطع و الترك بھی جائز تھی اور اس توجیہ کے مطابق بشرط الترک بھی جائز ہوگی۔لہٰذا کوئی بھی صورت ممنوع نہ رہی کیونکہ "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها" میں نے پہلے یہ بتایا تھا کہ بشرط الترک پر محمول ہے۔اب اگر بشرط الترک بھی جائز ہو جائے تو پھر اس کا کوئی محمل ہی نہ رہے گا۔تو پھر حدیث کا محمل کیا ہوا؟

اور عرف جو ہوتا ہے وہ نص میں تخفیف تو کر سکتا ہے لیکن نص کو منسوخ نہیں کر سکتا۔لہٰذا عرف کی وجہ سے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جائز ہوگی؟

جواب

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہ نہی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی "کالمشورة یشیر بها" یعنی یہ ایک مشورہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیا تھا۔ان کی کثرت خصومت کی وجہ سے۔تو یہ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ یہ تحریم نہیں تھی بلکہ مشورہ تھا اور جن احادیث میں لفظ نہی صراحۃً آیا ہے تو ان کو اس حدیث کی روشنی میں نہی تنزیہی پر، نہی ارشاد پر محمول کیا جائے گا کہ آپ نے ایک ہدایت دی ہے کہ ایسا کرو۔لہٰذا یہ تحریم شرعی نہیں ہے۔اور جب تحریم شرعی نہیں ہے تو پھر اس میں اس بات کا کوئی احتمال نہیں رہتا کہ جب تینوں صورتیں جائز ہو گئیں تو پھر حرام کیا رہا؟ کوئی حرام نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں میں یہ سمجھتا ہوں کہ (واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم) کہ شرط الترک کے ساتھ اگر بیع ہو تو جائز ہے لیکن اس صورت کے ساتھ متعلق ہے جبکہ ثمرہ ظاہر ہو گیا ہو، اگر ظاہر نہیں ہوا تو جواز کی کوئی صورت نہیں، اور اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا تو حنفیہ میں سے امام فضلیؒ یہ فرماتے ہیں کہ جو حصہ ظاہر نہیں ہوا اس کو ظاہر شدہ ثمرہ کے تابع مان لیں گے اور یوں تبعاً اس کی بیع کو بھی جائز کہتے ہیں۔

یہ سب کچھ فقہاء کرام نے اس لئے کیا ہے کہ یہ عجیب قصہ ہے کہ اول دن سے آج تک باغات میں پھلوں کی جو بیع ہوتی آئی ہے وہ اس طرح سے ہوتی آئی ہے کہ کوئی بھی اس کی بیع کے لئے پھل کے مکمل پکنے کا انتظار نہیں کرتا۔یہ طریقہ ساری دنیا میں ہے اور یہ عالمگیر طریقہ ہے۔

تو ہر دور کے فقہائے کرام نے یہ محسوس کیا کہ یہ عموم بلوئی کی صورت ہے اور عموم بلوئی کی صورت میں اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو قواعد شرعیہ پر منطبق کیا جائے۔ اور تحریم سے بچنے کی کوئی بھی اصل شرعیہ نکلتی ہو تو اس کو اختیار کیا جائے تا کہ لوگوں کو حرج لازم نہ آئے، لہٰذا اسی زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے مختلف توجیہات اختیار کی گئیں۔

امام فضلیؒ نے یہ کہا کہ جتنی گنجائش شرعاً نکل سکتی ہے وہ یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت تبعاً کسی شئی کی بیع کو جائز قرار دیتی ہے جبکہ اصالۃً وہ جائز نہیں ہوتی، جیسے گائے کے پیٹ میں بچہ ہو تو اس کی اصالۃً بیع جائز نہیں لیکن گائے کے تابع ہو کر جائز ہو جائے گی۔ اسی طرح مستقل معدوم کی بیع جائز نہیں لیکن اگر کسی موجود کے ضمن میں معدوم کی بیع کر دی جائے تو جائز ہو جاتی ہے، لہٰذا ہم کہیں گے کہ کچھ پھل جو موجود ہیں وہ اصل ہیں اور جو ابھی وجود میں نہیں آئے وہ تابع ہیں تو اس کو تابع کر دیا تا کہ اس صورت میں بھی جائز ہو جائے۔

لہٰذا دیکھئے! فقہاء کرام نے کہاں تک سہولت کے راستے نکالے ہیں لیکن جہاں بالکل قطعاً ظہور نہ ہوا ہو، ایک پھل بھی ظاہر نہ ہوا ہو تو اس وقت میں بیع کی کوئی صورت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اس کو سلم کے ذریعہ جائز کرنے کی کوشش کی کہ بیع کر لو، لیکن یاد رکھئے کہ سلم کسی خاص درخت یا باغ میں نہیں ہو سکتی۔ سلم میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ مجھے دو مہینہ یا چھ مہینے کے بعد ایک من گندم دیں گے یا ایک ٹن کھجور دیں گے وہ کھجوریں یا گندم کہیں سے بھی ہوں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس باغ کا پھل دیں گے یا اس باغ کے اس درخت کا پھل دیں گے تو یہ سلم نہیں ہو سکتی، کیونکہ کیا پتہ کہ اس باغ میں پھل آتا ہے کہ نہیں آتا، کیا پتہ اس خاص درخت پر پھل آتا ہے یا نہیں آتا۔ لہٰذا اس میں غرر ہے اس لئے یہ جائز نہیں۔ اور سلم کی دوسری شرائط بھی مفقود ہیں، اجل کا تعین کرنا مشکل ہے، اس میں مقدار کا تعین کرنا مشکل ہے، کتنا پھل آئے گا، کچھ پتہ نہیں تو اس میں سلم کی شرائط نہیں پائی جا رہی ہیں اس لئے سلم نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ ظہور سے پہلے جواز کی کوئی صورت نہیں البتہ اگر تھوڑا سا بھی ظہور ہو گیا تو پھر بیع ہو سکتی ہے اور اس میں شرط الترک بھی جائز ہے۔ (۱)

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی نے بدو الصلاح سے پہلے پھل بیچ دیئے پھر ان کو آفت لگ گئی تو وہ بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔ یعنی مشتری کا نقصان نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ جن صورتوں میں بیع الثمرہ قبل بدو الصلاح جائز ہوتی ہے علی

(۱) راجع: تکملة فتح الملهم، ج:اص: ۳۸۳ـ ۳۹۶ـ انعام الباری ۳۶۰/۶ تا ۳۷۵ـ

اختلاف الاقوال، ان صورتوں میں اگر پھل درخت پر چھوڑ دیا گیا اور بعد میں کوئی آفت لگنے سے وہ پھل ضائع ہو گیا، تو اس کی ذمہ داری آیا بائع پر ہو گی یا مشتری پر ہو گی؟

ائمہ ثلاثہؒ کا مذہب

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک اگر بشرط القطع بیع کی جائے تو جائز ہے لیکن اگر بیع بشرط القطع کی گئی لیکن بعد میں آپس کی رضامندی سے اس کو درخت پر چھوڑ دیا گیا یہاں تک کہ اس پھل میں آفت لگ گئی۔ تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ آیا اس آفت کا نقصان بائع اٹھائے گا یا مشتری اٹھائے گا؟

امام بخاریؒ کا مذہب

امام بخاریؒ نے یہاں اپنے مذہب کا ذکر کر دیا کہ ان کے نزدیک یہ نقصان بائع کا ہو گا۔

امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان مشتری کا ہو گا۔

امام مالکؒ کا مذہب

امام مالکؒ اس صورت میں یہ فرماتے ہیں کہ ایک ثلث کی حد تک آفت لگی ہے تب تو نقصان مشتری کا ہے اور اگر ایک ثلث سے زیادہ پھل ضائع ہوا ہے تو جتنا بھی ایک ثلث سے زیادہ ہو گا اس کا نقصان بائع اٹھائے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ اگر پھل دس ہزار روپے میں بیچا گیا تھا اور بعد میں آفت لگ گئی اور اس کے نتیجہ میں ایک تہائی حصہ ضائع ہو گیا تو اس صورت میں مشتری برداشت کرے گا کہ وہ پورے پیسے ادا کرے۔ لیکن اگر پورا پھل ضائع ہو گیا تو نقصان بائع کا سمجھا جائے گا یعنی بائع کے لئے ثمن وصول کرنا جائز نہ ہو گا اور اگر وصول کر چکا ہے تو واپس کرنا ہو گا۔ اور اگر دو تہائی ضائع ہو گیا ہے تو دو تہائی کی قیمت دینی ہو گی اور اس کو ''وضع الجوائح'' کہتے ہیں۔

جوائح: یہ جائحۃ کی جمع ہے آفت کو کہتے ہیں، تو معنی یہ ہوئے کہ بائع پر لازم ہے کہ وہ آفت کی وجہ سے قیمت میں کمی کرے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جن صورتوں میں بیع الثمر قبل بدوّ الصلاح جائز ہوگی اور آخر میں جو فیصلہ میں نے کیا تھا وہ چاہے بشرط القطع ہو یا شرط الترک ہو یا مطلق عن شرط القطع والترک ہو ہر صورتوں میں بیع درست ہوتی ہے، لہٰذا اگر پھل درخت پر چھوڑ دیا گیا ہو، اس صورت میں حنیفہ کے نزدیک دارو مدار اس بات پر ہے کہ آیا بائع نے تخلیہ کر دیا تھا یا نہیں؟ اگر بائع نے تخلیہ کر دیا تھا یعنی مشتری سے کہہ دیا تھا کہ میں نے پھل تم کو بیچ دیا، اب یہ پھل تمہارا ہو گیا جب چاہو کاٹ کے لے جاؤ، میری طرف سے فارغ ہے۔

لہٰذا اب اگر تخلیہ کے بعد نقصان ہوا ہے تب تو نقصان مشتری کا ہوگا اور مشتری کے ذمہ قیمت واجب ہوگی، کیونکہ بائع مشتری کے لئے تخلیہ کر چکا تھا اس لئے بائع کو حق ہے کہ پوری قیمت وصول کرے۔ لیکن اگر تخلیہ نہیں کیا یعنی بیع تو کر دی لیکن مشتری سے یہ نہیں کہا کہ جب چاہو کاٹ کے لے جاؤ میری طرف سے بالکل کھلی اجازت ہے تو اب اگر پھل ضائع ہوگا تو بائع کے مال سے ضائع ہوگا اور مشتری سے پیسے وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

یہ چار مذاہب ہو گئے۔

پہلا امام بخاریؒ کا کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر حالت میں بائع ذمہ دار ہے۔

دوسرا امام شافعیؒ کا کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر حالت میں مشتری ذمہ دار ہے۔

تیسرا امام مالکؒ کا کہ ایک ثلث کی حد تک مشتری کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں اور ایک ثلث سے زائد میں بائع کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔

اور چوتھا امام ابو حنیفہؒ کا کہ وہ تخلیہ کو مدار رکھتے ہیں کہ تخلیہ ہوگا تو مشتری کا نقصان اور اگر تخلیہ نہیں ہوا تو بائع کا نقصان ہے۔

امام بخاریؒ نے اپنے مذہب پر کہ بائع کا نقصان ہے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "بيع الثمرة بما ياخذ احد كم مال اخيه" کہ اللہ تعالیٰ نے اگر پھل روک دیا یعنی اس کے اوپر آفت آ گئی تو پھر تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے مال کو کیسے حلال کر سکتا ہے؟ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ثمرہ نہ آئے تو پھر بائع کیلئے قیمت وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ نقصان بائع کا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ نے نہی کی

علت بیان کی ہے۔لہٰذا اگر یہ نہی تحریمی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ یہ نہی اس شرط کے ناجائز ہونے کی نہیں ہے اور بشرط الترک ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ اگر تم نے شرط الترک کر لی اور بعد میں اس کا پھل نہ آیا تو تم مشتری کا مال بغیر کسی عوض کے حلال کر لو گے، اس واسطے بشرط الترک سے منع کیا جارہا ہے اور شرط ترک کی ممانعت کی یہ علت بیان کی جارہی ہے۔

اور اگر ممانعت تنزیہی ہے جیسا کہ آخر میں فیصلہ کیا تھا اور زید بن حارث رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے، تو اس تنزیہی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے تو اگر آخر میں پھل نہ آیا تو بیچارے مشتری کا نقصان ہوگا، لہٰذا ایسا معاملہ نہ کرنا بہتر ہے۔تو یہ ممانعت تنزیہی کی علت بیان کی جارہی ہے۔لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ ہر حالت میں نقصان بائع کا ہوگا اور مشتری کا نہیں ہوگا۔

اور امام شافعیؒ جو یہ کہتے ہیں کہ ہر حالت میں نقصان مشتری کا ہوگا کیونکہ جن صورتوں میں بیع جائز ہے تو بیع کا مقتضاء یہی ہے کہ ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو جائے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بائع سے مشتری کی طرف ضمان تخلیہ سے منتقل ہوتا ہے، جب تک تخلیہ نہ ہو اس وقت تک بائع سے مشتری کی طرف ضمان منتقل نہیں ہوتا۔لہٰذا اس کو علی الاطلاق مشتری کا نقصان قرار نہیں دیا جا سکتا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اصل تقاضا تو یہ تھا کہ نقصان بائع کا ہو جیسے امام بخاریؒ کہہ رہے ہیں لیکن ایک ثلث کی مقدار کو شریعت نے بہت سی جگہ قلیل قرار دیا ہے۔لہٰذا ایک ثلث کی مقدار تک نقصان ہو تو بائع پر نہیں ڈالیں گے کیونکہ یہ نقصان قلیل ہے اور قلیل کو شریعت نے بہت سی جگہ غیر معتبر قرار دیا ہے۔البتہ اگر نقصان ایک ثلث سے زیادہ ہو جاتا ہے تو اصل لوٹ آئے گا جو ان کے نزدیک اس حدیث کی وجہ سے یہ ہے کہ نقصان بائع کا ہے۔

اس کے جواب میں اس حدیث کی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ بائع کا نقصان ہونے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تخلیہ نہ ہوا ہو تو پورا نقصان بائع کا ہے، اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں۔(۱)

حدثنا عبداللّٰه بن يوسف:أخبرنامالك، عن حميد، عن أنس بن مالك رضى اللّٰه عنه: أن رسول اللّٰهﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهى، فقيل له: وما تزهى؟قال:حتى

(۱) هذا خلاصة ماأجاب بها شيخنا القاضى المفتى محمد تقى العثمانى حفظه اللّٰه فى:تكملة فتح الملهم، ج:اص:۳۹۳ و ۴۷۹۔ ۴۸۴۔

تحمر۔ فقال رسول اللّٰہ ﷺ "أرأیت إذا منع اللّٰہ الثمرۃ، بم یأخذ أحد کم مال أخیہ؟" [راجع:۱٤۸۸]

اس بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی "نھی عن رسول اللّٰہ ﷺ بیع ثمار" اس مذکورہ روایت سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے کہ نقصان بائع کا ہے۔

وقال اللیث:حدثنی یونس، عن ابن شھاب قال:لوأن ابتاع ثمرا قبل أن یبدو صلاحہ ثم أصابتہ عاھۃ کان ما أصابہ علی ربہ۔

أخبر نی سالم بن عبداللّٰہ عن ابن عمررضی اللّٰہ عنھما: أن رسول اللّٰہ ﷺ قال: "لاتتبایعوا الثمرۃ حتی یبدو صلاحھا، ولا تبیعوا الثمر بالثمر"۔ [راجع:۱٤۸٦]

امام بخاریؒ نے اپنی تائید میں امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے۔انہوں نے کہا کہ ایک شخص نے پھل خریدا قبل أن یبدوّ صلاحہ پھراس کو کوئی آفت لگ گئی تو اگر کچھ آفت آگئی ہے تو وہ رب الثمر کی ہوگی۔یعنی بائع کی ہوگی۔

لاتبیع الثمر بالتمر: اس سے مراد مزابنہ ہے اور مزابنہ منع ہے۔(۱)

"مصراۃ" کی وضاحت

تحفیل کسے کہتے ہیں

یہ باب اس بارے میں ہے کہ اگر اونٹ، گائے، بکری وغیرہ میں تحفیل کرے، تحفیل کے معنی ہیں کہ کئی روز تک اس کا دودھ نہ نکالے، یہاں تک کہ اس کے تھن دودھ سے بھر جائیں۔اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری دھوکہ میں آجائے وہ یہ سمجھے کہ اتنے بھرے ہوئے تھن ہیں دودھ بہت زیادہ ہوگا لیکن جب بعد میں دودھ نکالا تو پتا چلا کہ ایک مرتبہ تو دودھ بہت نکالیکن بعد میں اتنا دودھ نہیں نکلا اس عمل کو تحفیل اور تصریہ کہتے ہیں۔

تصریہ اور تحفیل میں فرق

تصریہ عام طور بکریوں کے لئے استعمال ہوتا ہے اور تحفیل اونٹنیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ آگے لفظ بڑھایا وکل محفلۃ، یعنی تحفیل سے نہی کا حکم صرف بقر، اونٹنیوں اور بکریوں کے ساتھ

(۱) انعام الباری ٦/۳۷۱ تا ۳۷٤

خاص نہیں ہے بلکہ ہر جانور کے اندر تحفیل کی جاسکتی ہے۔

امام بخاریؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ امام شافعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں تحفیل اور تصریہ کا حکم صرف انعام کے ساتھ خاص ہے مثلاً اگر گدھی کے اندر اس طرح کیا جائے اور دودھ چھوڑ دیا جائے تو ان کے نزدیک مشتری کو اختیار نہیں ملتا۔امام بخاریؒ نے ان کی تردید کرتے ہوئے اپنا مسلک بیان فرمایا کہ و کل محفلة یعنی ہر جانور کا یہی حکم ہے چاہے وہ گائے، بکری، اونٹنی کے علاوہ کوئی اور جانور ہو۔

والمصراة التی صری لبنهاوحقن فیه وجمع فلم یحلب أیاما، وأصل التصرية:حبس الماء۔ کہتے ہیں کہ تصریہ کا اصل لفظ پانی روکنے کے لئے استعمال ہوتا ہے یقال منه صریت الماء إذا حبسته بعد میں خاص طور پر بکری کیلئے استعمال ہونے لگا جب اس کا دودھ تھنوں میں روک لیا جائے۔

آگے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث نقل کی ہے۔

حدثنا ابن بکیر:حدثنا اللیث، عن جعفر بن ربیعه، عن الأعرج، قال أبوهریرة رضی الله عنه عن النبیﷺ "لاتصرو االإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخیر النظرین بعد أن یحتلبها، إن شاء أمسك وإنشاء ردهاوصاع تمر"۔ ویذکرعن أبی صالح ومجاهد والولیدبن رباح و موسی بن یسارعن أبی هریرة عن النبیﷺ:"صاع تمر" وقال بعضهم عن ابن سیرین صاعامن طعام وهو بالخیار ثلاثا۔ وقال بعضهم عن ابن سیرین:"صاعامن تمر" ولم یذکر:ثلاثا، والتمر اکثر۔ (۱)

لاتصروا الأبل والغنم فمن ابتاعها بعد فانه بخیر النظرین۔ کہ اونٹنیوں اور بکریوں میں تصریہ نہ کرو، جو شخص اس مصراة کو خریدے تو اس کو دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا اختیار ملے گا۔

---

(۱) فی صحیح بخاری کتا ب البیو ع باب النهی للبائع أن لایحفل الابل والبقرو الغنم وکل محفلة رقم ۲۱٤۸ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم۲۷۹۰، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول الله، رقم۱۱۷۲، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم٤٤١١، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم۲۹۸٦، ۲۹۸۸ وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، رقم۲۲۳۰، ومسند احمد، مسند المکثرین، رقم۷۰۰٤، ۷۰۷٦، ۷۲۱۱، ۷۳۷۳، ۷۸٦۳، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲٤٤۰، ۲٤٥۳

انه بخير النظرين یہ محاورہ ہے یعنی اس کو دونوں راستوں میں سے ایک راستہ کو اختیار کرنے کا حق ہے، بعدان يحتلبها اس کو دودھ لینے کے بعد إن شاء أمسك۔ چاہے تو اس کو رکھے وإن شاء ردها وصاع تمر۔ اور چاہے تو بکری واپس کردے اور ساتھ ایک صاع کھجور واپس کردے۔

ويذكر عن أبي صالح ومجاهد والوليد بن رباح و موسى بن يسارعن أبي هريرةؓ عن النبي ﷺ صاع تمر۔

ان سب حضرات نے صاع تمر کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

وقال بعضهم عن ابن سيرين صاعامن طعام وهو بالخيار ثلاثا،

اور بعض حضرات نے ابن سیرین کی روایت سے یہاں صاعا من تمر کے بجائے صاعا من طعام کہا ہے یعنی گندم یا جو کا ایک صاع اور اس میں یہ بھی ہے کہ اس کو تین دن کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو تین دن کے اندر رَدّ کردے۔

وقال بعضهم عن ابی سيرين صاعامن تمر ولم يذكر ثلاثا، والترم اكثر۔

اور بعض حضرات نے ابن سیرین سے یہ روایت نقل کی ہے صاعامن طعام کی جگہ صاعا من تمر کہا ہے اور اس میں ثلاثا لفظ ذکر نہیں کیا اور فرمایا کہ والتمر اکثر یعنی زیادہ تر راویوں نے صاعا من طعام کے بجائے صاعا من تمر کا لفظ روایت کیا ہے۔

مسئلہ مصراۃ میں امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل فرماتے ہیں ان کا فرمان یہ ہے کہ مصراۃ کو خریدنے والے کو اختیار ہے چاہے تو اس بکری کو رکھ لے اور چاہے تو واپس کردے۔ اور واپس کرنے کی صورت میں اپنے پاس رکھنے کی حالت میں جتنا دودھ استعمال کیا ہے اس کے عوض کھجور کا ایک صاع دیدے۔

اس حدیث کے دو جزء ہیں؛ ایک جزء تو یہ ہے کہ تصریہ ایک عیب ہے اور اس عیب کی وجہ سے مشتری کو خیارِ رَدّ حاصل ہے۔ دوسرا جزء یہ ہے کہ اپنے ہاں رکھنے کے زمانے میں اس نے جتنا دودھ استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع کھجور واپس کردے۔

امام شافعیؒ حدیث کے ان دونوں اجزاء پر عمل فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رد کرنے کا حق ہے اور دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور واپس کرنی ہوگی۔

امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ فرماتے ہیں خیار رد تو حاصل ہے لیکن جب واپس کرے گا تو ایک صاع تمر نہیں بلکہ اس شہر میں جو چیز کھانے کے طور پر زیادہ غالب استعمال ہوتی ہو اس کا ایک صاع دینا ہوگا۔ لہٰذا اگر کہیں گندم ہے تو گندم دے، جو ہے تو جو دے، چاول ہیں تو چاول دے، تو امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزء کے ظاہر پر عمل فرماتے ہیں اور دوسرے جزء میں تاویل کرتے ہیں کہ تمر سے مراد غالب قوت بلد ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ حدیث کے دونوں اجزاء میں تاویل فرماتے ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ تصریہ کوئی عیب نہیں جس کی بنا پر بکری واپس کرنے کا اختیار ملے۔ لہٰذا مشتری کو خیار رد بھی نہیں ہے کیونکہ انکے نزدیک تو یہ کوئی عیب نہیں ہے، تو جب خیار رد نہیں ہے تو ایک صاع ضمان کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ بائع کو نقصان کے ضمان کا پابند بنائے۔

ضمان نقصان کا معنی یہ ہے کہ جو بکری مصراۃ ہونے کی وجہ سے جتنا دودھ دینے والی نظر آرہی تھی اتنا دودھ دینے والی بکری کی قیمت لگائی جائے اور دونوں کے فرق کا ضمان بائع پر عائد کر دیا جائے۔ مثلاً یہ کہ تصریہ کی وجہ سے یہ اندازہ ہوا کہ یہ بکری دس سیر دودھ دے گی اور حقیقت میں وہ پانچ سیر دودھ دے تو پانچ سیر دودھ دینے والی بکری کی قیمت معلوم کریں اور دس سیر دودھ دینے والی بکری کی قیمت معلوم کریں، فرض کریں دس سیر والی بکری کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور پانچ سیر دودھ دینے والی بکری کی قیمت آٹھ سو روپے ہے تو دو سو روپے کا ضمان بائع پر عائد کیا جائے گا۔

ضمان نقصان کا مطلب

ضمان نقصان کا یہ مطلب ہے، گویا امام ابوحنیفہؒ نہ حدیث کے پہلے جزء کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں اور نہ ہی دوسرے جزء کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کے خلاف کافی شور وشغف مچایا گیا کہ یہ حدیث صحیح کو چھوڑ رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل

حالانکہ درحقیقت بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس معاملے میں ان اصول کلیہ سے تمسک فرمایا ہے جو دوسرے نصوص سے ثابت ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حدیث باب کا ظاہر مفہوم جو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے وہ بہت سی نصوص قطعیہ سے معارض ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿فَمَنِ اعتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ﴾[البقرة:١٩٤]

ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے زیادتی کی تم پر۔

﴿وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ﴾[النحل:١٢٦]

ترجمہ: اور اگر بدلہ لو تو بدلہ لو اسی قدر جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی جائے۔

یعنی جتنا کسی نے نقصان کیا ہو اتنا ہی تم بھی ضمان عائد کر سکتے ہو اور اس مسئلہ میں جو دودھ مشتری نے استعمال کیا وہ خواہ کتنا بھی ہو ہر صورت میں ایک صاع کھجور کا ضمان عائد کیا گیا ہے ہوسکتا ہے اس نے جو دودھ استعمال کیا ہو وہ پانچ سیر ہو، سات سیر ہو یا دس سیر ہو، تو سب کے ضمان کیلئے ایک صاع کھجور کا حکم فرمایا ہے جو نص قرآنی "بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ" کے خلاف ہے۔

دوسری حدیث میں نبی کریم ﷺ نے یہ فرمایا "الخراج بالضمان" یہ قاعدہ مسلم ہے یعنی کسی شئی کی منفعت حاصل کرنے کا حق اس کو ہوتا ہے جو اس شئی کا ضمان قبول کرے، لہٰذا قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی مشتری نے کوئی چیز خرید لی اور بعد میں عیب کی وجہ سے اس کو واپس کیا تو جتنے دن وہ مشتری کے پاس رہی ان دنوں میں اس سے جو آمدنی حاصل ہوئی وہ آمدنی مشتری کی ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے غلام خرید کر مزدوری پر لگا دیا، اس نے تین دن مزدوری کمائی، تین دن کے بعد اس کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اب ان تین دنوں کی مزدوری کا حقدار مشتری ہے۔ حدیث میں اس کی صراحت ہے، اس لئے کہ ان تین دنوں میں وہ غلام مشتری کے ضمان میں تھا کہ اگر غلام ہلاک ہو جاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، تو جب مشتری کے ضمان میں تھا اور نقصان کی صورت میں وہ نقصان مشتری کا ہوتا تو اس کا جو خراج یعنی آمدنی ہے وہ بھی مشتری کی ہوگی، یہ قاعدہ ہے۔ اب حنیفہ کہتے ہیں کہ مشتری نے جو دودھ استعمال کیا وہ دو قسموں پر ہے۔

دودھ کا کچھ حصہ تو وہ ہے جو عقد کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا وہ تو جزء مبیع ہے۔ لہٰذا جب بکری بیچی گئی تو وہ بھی اس کے ساتھ بک گیا۔ اب خیار عیب کی صورت میں مشتری اس کی واپسی کا حقدار ہے یا وہی دودھ یا اس کی مثل یا اس کی قیمت واپس کیا جائے۔

دودھ کا کچھ حصہ وہ ہے جو مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد بکری کے تھنوں میں اترا ہے۔ اس دودھ کا حقدار مشتری ہے اس لئے کہ یہ دودھ ایسے وقت میں اترا ہے، پیدا ہوا ہے جب بکری اس کے ضمان میں تھی تو الخراج بالضمان کے قاعدہ سے وہ اس کا حقدار ہے۔

اب دودھ کے کچھ حصہ کا اس لحاظ سے مشتری پر ضمان ہے کہ وقت العقد تھنوں میں موجود تھا لیکن جو بعد میں پیدا ہوا اس کا ضمان مشتری کے ذمہ نہیں۔ اب تین ہی راستے ہیں یا تو یہ کہیں کہ پورے دودھ کا ضمان ادا کریں یعنی اس دودھ کا بھی جو پہلے سے تھنوں میں موجود تھا اور اس کا بھی جو بعد میں پیدا ہوا دونوں کا ضمان ادا کرے۔ تو اس میں مشتری کا نقصان ہے اور اگر یہ کہیں کہ دونوں کا ضمان ادا نہ کرے تو اس میں بائع کا نقصان ہے کیونکہ جو دودھ تھنوں میں موجود تھا وہ مبیع کا حصہ تھا اس لئے اس کو حق حاصل ہے کہ اس کے پیسوں کا مطالبہ کرے، اس کے عوض کا مطالبہ کرے۔

اور اگر یہ کہیں کہ پہلی قسم کے دودھ کا ضمان ادا کرے اور دوسری قسم کے دودھ کا ضمان ادا نہ کرے تو اس میں اگرچہ ضرر تو کسی کا بھی نہیں ہے لیکن یہ عملاً ناممکن ہے کیونکہ یہ اندازہ لگانا کہ وقت العقد کتنا دودھ تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا یہ متعذر ہے۔ لہٰذا یہ ممکن نہیں تو جو انصاف کا تقاضہ ہے وہ ممکن نہیں اب دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں اور وہ انصاف کے خلاف ہیں، اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تضمین نہیں ہو سکتی لہٰذا وہی ممکن نہ رہا۔

اب یہ کہا جائے کہ بکری خریدتے وقت کھلی آنکھوں خریدتے اپنے حواس ظاہرہ و باطنہ کو استعمال کر کے دیکھتے، تم نے خود غفلت کا مظاہرہ کیا ہے اب اس کا نقصان اٹھاؤ۔ ہاں البتہ تمہیں اتنا حق ہے کہ قیمت میں جو فرق ہے وہ تم بائع سے وصول کرلو۔ حنیفہ کی طرف سے مسئلہ کی یہ تشریح کی جاتی ہے۔

حنیفہ کی طرف سے حدیث کا جواب

اب رہی یہ بات کہ اتنی صریح حدیث موجود ہے اس کا کیا فائدہ ہوگا؟

حنیفہ نے اس کے جوابات مختلف طریقوں سے دینے کی کوشش کی ہے۔

ایک جواب بڑا ہی رکیک ہے جو بعض حنیفہ کی طرف سے دیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے اور غیر فقیہ کی روایت اگر اصول کلیہ اور قیاس کے خلاف ہو تو وہ قابل قبول نہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ قاضی عیسیٰ بن ابان کا جواب ہے، یہ حنفیہ کے مشہور فقیہ ہیں۔ ان کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ یہ جواب انہوں نے دیا ہے۔

مجھے تو اس میں بھی شک ہے کہ ان کی طرف یہ نسبت صحیح بھی ہے یا نہیں، کیونکہ قاضی عیسیٰ بن ابان بڑے مشہور اور قابل احترام فقیہ ہیں ان سے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ قرار دیں، کیونکہ یہ بات غلط ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے، حقیقت یہ ہے کہ ان کا شمار فقہاء صحابہ میں ہوتا ہے اور یہ بات بھی غلط ہے کہ اگر غیر فقیہ کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو ہو قابل قبول نہیں، حنیفہ میں سے یہ قول کسی نے اختیار نہیں کیا اور نہ یہ اصول درست ہے بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فرب مبلغ أوعى له من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کا فقیہ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، لہٰذا یہ جواب بالکل رکیک اور نا قابل اعتبار ہے، درست نہیں۔(۱)

دوسرا جواب بعض حضرات نے ذرا سمجھ کر یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت قانونی حکم پر مشتمل نہیں ہے بلکہ مشورہ اور مصالحت پر مبنی ہے یعنی مشورہ اور صلح کے طور پر یہ بات کہی گئی ہے کہ ایسے موقع پر جھگڑے کو اس طرح ختم کر لیں کہ بائع بکری واپس لے لے اور مشتری نے جو دودھ استعمال کیا ہے اس کے عوض ایک صاع کھجور دیدے، تو ایسا تشریعی حکم ہو کہ جس پر ہر جگہ ہر زمان میں عمل کیا جاتا ہو ایسا نہیں ہے بلکہ بطور مشورہ یہ بات ارشاد فرمائی ہے۔ حنیفہ نے اس بارے میں یہ کہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حیثیتیں ہیں۔(۲)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حیثیتیں

آپ صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت رسول شارع بھی تھے، بحیثیت امام ہونے کے سیاست کے قائد بھی تھے آپ کی حیثیت قاضی کی بھی تھی، مفتی اور مربی کی بھی تھی، اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات کوئی بات بحیثیت شارع کے بطور قانون بتائی، کوئی بات امام کے اختیارات استعمال کرتے ہوئے بتائی، کوئی بحیثیت قاضی کے بیان فرمائی بعض مرتبہ مفتی اور بعض دفعہ مربی کی حیثیت سے ارشاد فرمائی۔ ان حیثیتوں میں فرق کرنا چاہئے، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا اذا تشا جرتم فی الطریق فاجعلو ہ سبعة اذرع کہ کبھی جھگڑا ہو جائے راستہ کی مقدار میں تو سات ذراع راستہ سمجھ لو۔

جب راستہ کی مقدار میں کوئی جھگڑا ہو جائے تو سات ذراع مقرر کرد تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ ارشاد بحیثیت شارع کے نہیں ہے، یعنی سات ذراع کا راستہ بنانا یہ کوئی ابدی قانون نہیں ہے

---

(۱) إعلا السنن، ج:۱٤، ص:٦٣۔ ٦٤، وتكملة فتح الملهم، ج:۱، ص:۳٤٠۔ ۳٤۱۔

(۲) تكملة فتح الملهم، ج:۱، ص:۳٤٥۔

کہ ہر جگہ اور ہر زبان میں اس پر عمل کیا جائے، بلکہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد بحیثیت امام کے ہے اور ہر دور کے امام کو یہ حق حاصل ہے کہ اس قسم کی تقریرات اور تحدیدات مقرر کرے۔تو آپ نے بحیثیت امام سات ذراع کا راستہ متعین فرمایا۔دوسرا کوئی امام آکر اپنے زمانہ کے حساب سے حد مقرر کرسکتا ہے تو یہ تشریعی ابدی نہیں۔

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ کا واقعہ پیچھے گزرا ہے کہ دونوں میں جھگڑا ہو رہا تھا آپ ﷺ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ضع شطر دینك۔ اپنا آدھا قرضہ چھوڑ دو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ تشریعی ابدی ہوگئی ہے اور ہر دائن پر لازم ہوگیا ہے کہ اپنا آدھا دین ضرور ساقط کرلیا کریں، بلکہ آپ ﷺ نے یہ بات بحیثیت مربی کے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمائی ہے کہ تم اس جھگڑے میں مت پڑو اور یہ طریقہ اختیار کرلو۔تو نبی کریم ﷺ کی مختلف حیثیتیں ہیں جن میں آپ نے یہ باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔

اب سارے متعلقہ مواد کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ کون سی بات کس حیثیت میں ارشاد فرمائی ہے کیونکہ ابھی جو اصول شرعیہ ہم نے ذکر کئے ہیں جن میں قرآن کریم کی نص بھی ہے اور نبی کریم ﷺ کے بیان کردہ قاعدہ کلیہ بھی ہیں، اس کی روشنی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ارشاد بحیثیت مربی کے ارشاد فرمایا ہے۔یعنی یہ بات بحیثیت مربی کے ارشاد فرمائی کہ جب جھگڑا ہو تو اس کو اس طرح ختم کرو کہ بائع بکری واپس لے لے اور تم ایک صاع کھجور دے دو، تو یہ مصالحت پر آمادہ کیا ہے۔

حنفیہ کا مؤقف

حنفیہ نے اس باب میں یہ مؤقف پیش کیا ہے۔اس میں جہاں تک صاع تمر کے ضمان کا تعلق ہے تو حنفیہ نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ حکم بحیثیت مربی کے ہے اور مشورہ دیا گیا ہے۔ یہ تشریعی ابدی نہیں ہے۔لہٰذا ایک صاع کھجور پر مصالحت ہوجائے تو ایک صاع اور اگر کسی اور مقدار پر مصالحت ہوجائے تو وہ مقدار اختیار کرلیں۔اتنی بات تو سمجھ آتی ہے لیکن یہ کہنا کہ بکری کو لوٹانے کا حکم بھی بطور قانون نہیں بلکہ بطور مشورہ اور مصلحت ہے یہ بات پورے طور پر قلب کو مطمئن نہیں کرتی کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ بائع نے دھوکہ دیا ہے اور دھوکہ کی تلافی اس کو لوٹا کر کی جائے اس میں اصل کلی کی مخالفت نہیں جو کچھ خلاف ورزی لازم آرہی ہے وہ صاع تمر میں ہے کہ وہ ﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ﴾ اور "الخراج بالضمان" کے خلاف نظر آرہا ہے وغیرہ وغیرہ۔

لیکن جہاں تک ایک بائع خادع کے خلاف مشتری کو خیار رد حاصل ہونے کا تعلق ہے اس میں

کسی اصل کلی کی خلاف ورزی نہیں ہے۔ لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ مشتری کو خیار کا حاصل ہونا یہ قانون ہے اور تضمین صاع یہ بطور صلح و مشورہ ہے تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے یہی مسلک اختیار فرمایا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی معقول توجیہ

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مشتری کو خیار رد حاصل ہے البتہ وہ دودھ کی قیمت ادا کرے گا چاہے وہ صاع تمر ہو یا صاع طعام ہو یا کچھ بھی ہو۔ اب رہی یہ بات کہ وہ دودھ جو مشتری کے پاس رہنے کے زمانے میں پیدا ہوا اس کا زمان کیوں ادا کرے؟ جبکہ وہ اس کا مستحق ہے۔ الخراج بالضمان کے لحاظ سے کہ وہ اس کا حقدار تھا، لیکن یہ اصول کہ وہ اس کا حقدار تھا کہ اگر اس پر عمل ناممکن ہو جائے تو کیا ہوگا؟ یا تو یہ کہیں کہ اس پر عمل ناممکن ہو گیا ہے لہٰذا اے مشتری تجھے بھی خیار رد حاصل نہیں تو مشتری بھی اٹک گیا کہ ایک طرف اس کا جو حق تھا اس کو وہ بھی نہ ملا اور دوسری طرف یہ کہیں کہ خیار بھی حاصل نہیں ہے اب اسی بکری کو رکھے، اسی سے اپنا سر مارے چاہے وہ دودھ دے یا نہ دے، تو اس میں مشتری کا اور نقصان ہے۔

اگر ہمدردی کے انداز میں مشتری سے یہ کہا جائے کہ بھئی! تجھے دودھ تو ملے گا نہیں لیکن تجھے خیار رد ہم دے دیتے ہیں تو ہزار مرتبہ چوم کر وہ اس سے وصول کر لے گا۔ اس کے برخلاف اگر یہ کہا جائے کیونکہ تجھے حق نہیں مل رہا ہے اس لئے تجھے خیار رد بھی نہیں تو یہ اس کے ساتھ اور زیادتی ہوگی۔

تو اس واسطے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خیار رد تو ہے، رہا یہ کہ وہ ضمان ادا کرے گا تو نقصان ایک اندازے سے ہی ادا کیا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ اندازہ سے ہی ادا کرے گا اگر چہ اس میں اس کا کچھ حق بھی چلا جائے گا۔ جو اس کے ضمان میں دودھ تھا اس کا بھی حصہ چلا گیا اس لئے کہ عملاً اس کی تعیین ممکن نہ تھی۔ ایسے بہت سارے مسائل ہیں کہ اصول کے تقاضا کے مطابق ایک کام ہونا تھا لیکن چونکہ وہ عملاً متعذر تھا اس لئے اس سے صرف نظر کر لی گئی۔ فرض کریں کسی نے بیع فاسد کر لی اس میں فریقین پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کرے، لہٰذا بائع اور مشتری دونوں پر لازم ہے کہ اس بیع کو فسخ کریں، دوسرے الفاظ میں یوں کہیں کہ بائع کو خیار فسخ حاصل ہے لیکن اگر مشتری نے وہی مبیع آگے کسی اور کو بیع دی تو اب بائع کا خیار ساقط ہو جاتا ہے، ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اب رد کرنا ممکن نہیں رہا عملاً متعذر ہو گیا ہے تو اب خیار بھی ختم ہو گیا۔

تو بہت سی ایسی چیزیں ہیں کہ شریعت نے فی الواقع وہ تسلیم کی ہیں لیکن عملاً متعذر ہونے کی

وجہ سے ان کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے، ایسا ہی معاملہ اس دودھ کا ہے کہ یہ دودھ بھی اصلاً مشتری کا تھا اور اس کے ذمہ اس کی قیمت ادا کرنا نہیں تھا لیکن چونکہ اس کی واپسی متعین نہیں، متعذر ہے۔ اس واسطے اس سے صرف نظر کر کے کہہ دیا جائے کہ تجھے خیار رد حاصل ہے، جاؤ واپس کردو۔

یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور سچی بات یہ ہے کہ دلیل کے نقطۂ نظر سے اور قوت کے لحاظ سے امام ابو یوسفؒ کا قول بہت بھاری ہے اور جو دوسری تو جیہات اور تاویلات کی جارہی ہیں وہ اتنی وزنی نہیں ہیں۔(۱)

تلقی جلب کا معنی اور اس کا حکم

عن أبی هريرة رضی الله عنه قال:نهی عن النبی ﷺ عن التلقی و أن يبيع حاضر لباد۔

حدثناعياش بن الوليد: حدثنا عبدالأعلی، حدثنا معمر، عن ابن طاؤس، عن أبيه قال:سالت ابن عباس رضی اللّٰہ عنهما:مامعنی قوله:"لايبيعن حاضر لباد؟" فقال: يكون له سمسارا۔

حدثنا مسدد:حدثنا يزيد بن زريع قال: حدثنی التيمی، عن أبی عثمان عن عبدالله رضی الله عنه قال: من اشتری محفلة فليرد معها صاعا قال: ونهی النبیﷺ عن تلقی البيوع۔

حدثنا عبدالله بن يوسف:أخبرنامالك، عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما:أن رسول الله ﷺ قال: "لا يبيع بعضكم علی بيع بعض۔ ولا تلقوا السلع حتی يهبط بها الی السوق"۔ (۲)

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ دیہات کے کاشتکار اپنی زمینوں کی پیداوار اونٹوں پر لاد کر ایک قافلے کی شکل میں شہر کی طرف آتے تھے تا کہ وہ اپنا سامان شہر میں آ کر فروخت کریں، تو بعض سیانے قسم کے

---

(۱) انعام الباری ۲۸٦/٦ تا ۲۹۵ بحواله تكمله فتح الملهم ۳۲۹/۱۔ ۳٤۹۔ عمدة القاری ٤٤٥/۸

(۲) فی صحيح بخاری كتاب البيوع باب النهی عن تلقی الركبان ...للخ رقم ۲۱٦۳ تا ۲۱٦۵ و فی صحيح مسلم، كتاب البيوع، رقم ۲۷۹۱، وسنن الترمذی، كتاب البيوع عن رسول الله، رقم ۱۱٤۲، وسنن النسائی، كتاب البيوع، رقم٤٤۱۱، وسنن ابن ماجه، كتاب التجارات رقم، رقم ۲۱٦۹، ومسند احمد، باقی مسند المكثرين، رقم ۸۸۵٤، ۹٦۲۳، ۹۸۸۷، وسنن الدارمی، كتاب البيوع، رقم ۲٤۵۳۔

لوگ جو شہر کے رہنے والے تھے شہر سے باہر آ کر ان کا استقبال کرتے اور ان کی چاپلوسی کرتے کہ ارے بھائی آپ تو بڑے قابل احترام لوگ ہیں۔آپ کہاں بازار جانے کی زحمت کریں گے ہم یہیں آپ سے سارا سامان خرید لیتے ہیں۔تو تلقی جلب کرنے والے اس طرح چکنی چپڑی باتیں کر کے ان سے سستے داموں سارا سامان خرید لیتے اور پھر اس کے اجارہ دار بن کر بیٹھ جاتے اور بازار میں آ کر اس کی من مانی قیمتیں وصول کرتے۔اس کو تلقی الرکبان، تلقی البیوع اور تقلی حلب کہتے ہیں اور بعض روایات میں اس کو استقبال السوق بھی کہا گیا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔

ممانعت کی علت حنیفہ کے ہاں

حنیفہ کہتے ہیں کہ علت یا تو خداع، دھوکہ ہے یعنی بھاؤ غلط بتانا ہے اور یا اضرار باہل البلد ہے، ان دونوں میں سے کوئی چیز پائی جائے گی تو یہ بیع نا جائز ہے اور اگر ان میں سے کوئی علت نہیں پائی جاتی کوئی دھوکہ بھی نہیں دیا اور بعد میں احتکار بھی نہیں کیا تو پھر یہ جائز ہے۔حنیفہ کے ہاں مدار احد الامرین پر ہے تلبیس السعر ہو یا اضرار باھل البلد ہو تو نا جائز ہے۔(۱)

ممانعت کی وجہ، ضرر یا دھوکہ

ممانعت کی دو علتیں ہیں یعنی دو میں سے کوئی ایک بات پائی جائے تو یہ امر ممنوع ہے، ایک یہ کہ قافلے والوں کے پاس جا کر بازار کی قیمت غلط بتائے یعنی یہ کہے کہ بازار میں یہ سامان سو روپے کی ایک بوری مل رہی ہے۔لہٰذا آپ بھی مجھے ایک بوری سو روپے میں بیچ دیں جبکہ بازار میں ایک سو پانچ روپے میں مل رہی تھی تو اس طرح دھوکہ دے کر پانچ روپے کم میں خرید لیا۔

دوسری بات یہ کہ یہ اس طرح اجارہ دار بن بیٹھے، اگر وہی سامان اہل بلد خود دیہاتیوں سے خریدتے تو فراوانی ہوتی اور اس کے نتیجے میں وہ چیز لوگوں کو سستی ملتی، انہوں نے پہلے سے خرید کر اس پر قبضہ کر لیا اور احتکار کر کے اس کی رسد میں کمی کر دی تو یہ ممانعت کی علت ہے۔

(۱) فالحاصل أن النهى عند الحنفية معلول بعلة: وهى الضرر أو التلبيس، فمتى وجدت العلة تحقق النهى وإلا فلا، الخ (تكملة فتح الملهم، ج:۱ ص:۳۳۱)

دھوکے کی صورت میں معاملہ ختم کرنے کا اختیار

اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص تلقی جلب ناجائز طریقہ سے کرے مثلاً دھوکہ دیا یا قافلہ والوں کو غلط بھاؤ بتائے تو آیا یہ بیع منعقد بھی ہوئی یا نہیں؟

علامہ ابن حزم وظاہریہ کا مسلک

علامہ ابن حزم اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ ایسی بیع ہوئی ہی نہیں یعنی اگر بازار میں گندم کی فی بوری ایک سو پانچ روپے ہے اور انہوں نے قافلے والوں کو ایک سو روپے بتائے تو یہ دھوکہ دیا، اب اگر دیہاتی سو روپے بوری کے حساب سے فروخت کر دیتے ہیں تو ظاہریہ کہتے ہیں کہ یہ بیع منعقد ہی نہیں ہوئی اور اس بات میں امام بخاریؒ بھی ظاہریہ کی تائید کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ ترجمۃ الباب یہ قائم کیا ہے باب النهى عن تلقى الركبان وإن بيعه مردود لإن صاحبه عاص آثم، جو یہ کام کر رہا ہے وہ نافرمان ہے، گنہگار ہے۔ إذ كان به عالما، جبکہ اس کو صحیح بھاؤ معلوم ہو، وهو خداع فى البيع والخداع لايجوز، تو کہتے ہیں کہ پھر بیع ہوئی ہی نہیں۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

دوسرے فقہاء شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ بیع ہوگئی لیکن صاحب سلعہ کو خیار مغبون حاصل ہوگا، یعنی اگر بازار جا کر پتہ چلا کہ انہوں نے دھوکہ دے دیا ہے تو ان کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ بائع کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک خیار مغبون حاصل نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص کوئی چیز دھوکہ دے کر فروخت کر دے یا دھوکہ دیکر خرید لے تو اس صورت میں دوسرے شخص کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوتا۔ اور عقد کے اندر حاصل یہ ہے کہ وہ ''لازم'' ہو اور خیار ہونا ایک عارض ہے۔ لہٰذا مثبت خیار کو دلیل کی ضرورت ہے ''نافی خیار'' کو دلیل کی ضرورت نہیں۔ اور چونکہ اس بیع کے اندر غلطی بائع کی ہے کہ اس نے دھوکہ کیوں کھایا؟ اور مشتری کے قول پر اس نے کیوں اعتبار کیا؟ اس کو خود تحقیق کرنی چاہیے تھی کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے یا سچ بول رہا ہے

(۱) انعام الباری ۳۰۱/۶ تا ۳۰۳۔

تو چونکہ کوتاہی بائع کی ہے اس لئے بائع ہی اس نقصان کو بھگتے گا اور اس کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا۔(۱)

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک راجح ہے

اس مسئلہ میں قوی ترین قول ائمہ ثلاثہ کا ہے، جو ابھی ذکر کیا گیا کہ بیع تو منعقد ہو گئی لیکن خیار فسخ حاصل ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں صراحت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "فإذا اتی سیده السوق فهو بالخیار" کہ جب صاحب سلعہ بازار میں پہنچے تو اس کو اختیار ملے گا، حنیفہ کے پاس اس حدیث کا کوئی جواب نہیں ہے۔ لہٰذا اس باب میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک راجح ہے۔(۲)

(۱) قال العبد الضعيف:وقد تبين بذالك كله بطلان ما قاله ابن حزم.......وأباحه تلقى الجلب أبوحنيفه جملة إلا أنه كرهة إن اضراهل البلد دون يخطره، وأجاز بكل حال، وهذا خلاف لرسول ﷺ، وخلاف صاحبيه لا يعرف لهما من الصحابة مخالف ولا نعلم لأبي حنيفه في هذا القول أحد قاله قبله (اعلاء السنن ١٤/١٩٨)

تلقی جلب کی حد کیا ہے؟

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا جويرية، عن نافع، عن عبدالله رضى الله عنه قال: كنا نتلقى الركبان فنشترى منهم الطعام فنهانا النبى ﷺ أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام

قال أبو عبدالله:هذا فى أعلى السوق ويبينه حديث عبيدالله۔ (۳)

پیچھے جو احادیث آئی ہیں کہ دیہات سے قافلے سامان لے کر آتے ہیں ان سے جا کر ملنا اور وہیں پر جا کر سامان خریدنا ناجائز ہے۔ اس میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تلقی جلب کی انتہا کیا ہے؟ یعنی کتنی دور تک جا کر قافلے والوں سے جا کر ملنا جائز ہے کیونکہ وہ تو سامان لے کر آرہے ہیں تو اب اس وقت تک ان سے نہ ملیں جب تک کہ وہ عین بازار میں پہنچ جائیں یا اس کی کوئی اور حد ہے جہاں تلقی جائز ہو جائے؟

---

(۱) تقریر ترمذی ۱/۷٦

(۲) تکمله فتح الملهم ۱/۳۳۰، ۳۳۳وعمدة القارى ۸/٤٦٤، صحيح مسلم، كتاب البيوع رقم ۳۸۲۳۔

(۳) فى صحيح بخارى كتاب البيوع باب منتهى التلقى رقم ٢١٦٦۔

تلقی جلب کی حد

اس میں فقہاء کرام کے درمیان کچھ کلام ہوا ہے، امام بخاریؒ نے اسی مسئلہ کو بیان کرنے کیلئے یہ منتھی التلقی کا ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔ منتہی تلقی کا دو طرح ہوتا ہے ایک تو اس کی ابتداء ہے، وہ تو جوں ہی گھر سے نکلے تو اس وقت تلقی کی ممانعت کی ابتداء ہوگئی یعنی جب وہ گھر سے سامان لے کر نکلے ادھر سے کوئی شخص جائے اور جا کر سودا کر لے تو یہ نا جائز ہے۔ لیکن یہ تلقی کب تک نا جائز ہے؟ امام بخاریؒ نے اس میں جمہور کا مسلک اختیار فرمایا ہے جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں۔

جمہور کا مسلک

جمہور کا قول یہ ہے کہ تلقی ممانعت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب قافلے شہر میں داخل ہو کر بازار کے سرے پر، کنارے پر پہنچ جائیں، اگر بازار میں داخل نہ ہوئے ہوں اس وقت ان سے معاملہ کرنا جائز ہے۔ اور یہ تلقی جلب کی ممانعت میں داخل نہیں ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالکؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ جب قافلے بالکل بازار کے بیچوں بیچ نہ پہنچ جائیں اس وقت تک ان سے معاملہ کرنا جائز نہیں ہے، چاہے وہ شہر میں داخل ہو چکے ہوں۔

امام بخاریؒ امام مالکؒ کے مسلک کی تردید کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب قافلے شہر کے اندر داخل ہو گئے اور بازار کے ابتدائی حصے میں پہنچ گئے جس کو اعلی السوق کہا جاتا ہے تو اب یہ ممانعت ختم ہو جاتی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال

امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ کنا نتلقی الرکبان ہم قافلے والوں سے جا کر ملتے تھے فنشتری منھم الطعام اور جا کر ان سے کھانا خرید لیتے تھے، فنھانا النبی ﷺ ان نبیعه حتی یبلغ به سوق الطعام[1] تو نبی کریم ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا کہ ہم ان سے خرید کر آگے بیع کریں جب تک اس کو لے کر غلہ کے بازار تک نہ پہنچ جائیں۔

---

(۱) صحیح بخاری کتاب البیوع باب هل یبیع حاضر لباد بغیر اجر؟......الخ

اس حدیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ یہ جو کہا کہ جا کر قافلے والوں سے مل لیتے تھے اوران سے کھانا خرید تے تھے وہ فی أعلی السوق، سوق کے ابتدائی حصہ میں مل کر خرید تے تھے، اب نبی کریم ﷺ نے ہمیں یہ فرمایا کہ جب تم نے خرید لیا تو اب خریدنے کے بعد اس کو آگے اس وقت تک فروخت نہ کرو، جب تک کہ اس کو اپنے بازار میں نہ لے آؤ۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے آگے بیع کرنے سے تو منع کیا لیکن ہم نے جو قافلے والوں سے اعلی السوق میں خریداری کی اس پر آپ نے نکیر نہیں فرمائی یہ فرمایا کہ جب تم نے خرید لیا تو اب اس کو اپنے بازار تک پہنچانے سے پہلے نہ فروخت کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر قافلے والے اعلی السوق تک پہنچ جائیں تو اس کے بعد ان سے خریداری کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قال ابو عبداللّٰہ :ھذافی أعلی السوق ویبینه حدیث عبیداللّٰہ۔ امام بخاریؒ نے حدیث نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ قافلے والوں سے جو خریداری کرتے تھے وہ سوق کے اعلی حصہ یعنی ابتدائی حصہ میں کرتے تھے۔ اور اس بات کی صراحت آگے حدیث عبیداللہ میں ہے۔

حدثنا مسدد:حدثنا یحییٰ، عن عبیداللّٰہ قال: حدثنی نافع، عن عبداللّٰہ رضی اللّٰہ عنه قال: کانوا یبتاعون الطعام فی أعلی السوق فیبیعونه فی مکانه، فنهاهم رسول اللّٰہ ﷺ أن یبیعوه فی مکانه حتی ینقلوه۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کانو ایبتاعون الطعام فی اعلی السوق کہ وہ طعام کی بیع قافلے والوں سے سوق کے اعلیٰ یعنی ابتدائی حصہ میں کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ اس کو اسی جگہ بیچ دیں حتی ینقلوہ جب تک کہ اس کو منتقل نہ کردیں اور منتقل کرنے کے معنی ہیں قبضہ کرلینا، کیونکہ منقولات میں عادتاً قبضہ اسی طرح متحقق ہوتا ہے کہ اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرلیا جائے۔ تو یہاں لازم کو ذکر کرکے ملزوم مراد لیا ہے کہ جب تک اس پر تمہارا قبضہ نہ ہوجائے اور تم اس کو جگہ سے نہ ہٹادو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرو۔

یہ حکم اصل میں بیع قبل القبض کی ممانعت پر ہے، یہاں آپ ﷺ نے بیع قبل القبض کی ممانعت تو فرمائی ہے لیکن قافلے والوں سے جو خریداری ہوئی تھی اس کو ناجائز نہیں قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ جب قافلے والے بازار کی ابتداء تک پہنچ جائیں اس وقت ان سے خریداری کرلینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، خریداری کرسکتے ہیں۔ (۲)

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب منتهی التلقی رقم ۲۱۶۷ (۲) انعام الباری ۳۰۴/۶ تا ۳۰۶۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا کو خریدا تھا یہاں وہ واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

اس واقعہ کی تفصیل اور اس سے متعلقہ مباحث اور احکام ان شاء اللہ آگے متعلقہ باب میں آئیں گے، یہاں امام بخاریؒ صرف یہ بیان کرنے کیلئے اس کو لائے ہیں کہ عورتوں کے ساتھ بیع وشراء کی جا سکتی ہے یعنی اگر کوئی مرد کسی عورت سے بیع وشراء کا معاملہ کرے تو یہ جائز ہے چاہے بائع مرد ہو یا مشتری عورت ہو یا بائع عورت ہو اور مشتری مرد ہو، دونوں صورتیں جائز ہیں۔

حدثنا حسان بن أبی عباد:حدثنا همام قال: سمعت نافعا:عن عبداللّٰه ابن عمر رضی اللّٰه عنهما:أن عائشة رضی اللّٰه عنها ساومت بریرة فخرج إلی الصلاة.فلما جاء قالت: إنهم أبو أن یبیعوها إلا أن یشترطوا الولاء فقال النبی ﷺ (انما الولاء لمن أعتق" قلت لنافع:حراکان زوجها أوعبدا؟فقال:مایدرینی؟ [انظر :۲۱٦۹، ۲٥٦۲، ٦۷٥۲، ٦۷٥۷، ٦۷٥۹]

ہمام نے حضرت نافعؒ سے پوچھنا چاہا کہ حضرت بریرہؓ کے شوہر غلام تھے یا آزار تھے کیونکہ ان کو حضور اکرم ﷺ نے خیار عتق دیا تھا، اس مسئلہ پر استدلال کرنے کے لئے پوچھا، حضرت نافعؒ نے فرمایا کہ مايد رينی؟ مجھے کیا پتہ کہ وہ غلام تھے یا آزاد تھے تو گویا ان کو یہ بات معلوم نہیں تھی۔ اس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الطلاق میں آئے گی۔

شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کرنا

وقال النبی ﷺ "إذا استنصح أحدکم أخاه فلینصح له" ورخص فیه عطاء۔ (۱)

کیا کوئی شہری کسی دیہاتی کی طرف سے بیع کرے گا؟ متعدد احادیث میں نبی کریم ﷺ نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے۔ اس بارے میں کچھ احادیث پیچھے بھی گزری ہیں اور آگے بھی آرہی ہیں کہ نهی رسول اللّٰه ﷺ ببیع حاضر للباد۔

بیع حاضر للبادی کی تعریف وحکم

اس کا اصل یہ ہے کہ دیہاتی شخص جو شہر کے بازار میں اپنا سامان، اپنے کھیت کی پیداوار، سبزیاں وغیرہ فروخت کے لئے لے کر آرہا ہے، کوئی شہری شخص اس سے کہے کہ تو تو بھولا بھالا آدمی

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب هل یبیع حاضر لباد بغیر أجر ؟.........الخ

ہے اور شہر کے حالات سے بھی واقف نہیں، بجائے اس کے کہ تو بازار میں جا کر فروخت کرے، مجھے اپنا دلال اور وکیل بنا دے، میں فروخت کر دوں گا، یہ بیع الحاضر للبادی ہے۔

اس کے بارے میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ حضور ﷺ نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے لیکن اس ممانعت کی علت کیا ہے اور وہ کن حالات میں لاگو ہوتی ہے اور کن حالات میں نہیں ہوتی، اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

بیع الحاضر للبادی میں فقہاء کے اقوال

امام ابوحنیفہؒ کا فرمانا ہے کہ بیع الحاضر للبادی اس وقت منع ہے جب اس سے اہل بلد کو ضرر لاحق ہو، تو ضرر کس طرح واقع ہوگا؟

اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دیہاتی جو اپنی پیداوار سبزیاں وغیرہ لے کر آرہا تھا ظاہر ہے وہ اپنے نقصان پر تو نہیں بیچتا، نفع تو ضرور لیتا لیکن اس شہری کے مقابلے میں سستا بیچتا کیونکہ دیہاتی کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ میں اپنا سامان جلدی بیچ کر واپس اپنے گھر چلا جاؤں تو وہ نسبتاً سستا بیچتا لیکن جب یہ شہری صاحب بیچ میں آگئے اب دو طریقے سے اس میں مہنگائی پیدا ہوگئی۔

ایک تو اس طرح کہ یہ صاحب شہری ہیں اور شہر کے داؤ پیچ سے واقف ہے، لہٰذا یہ فوراً بیچنے کی فکر نہیں کریں گے بلکہ اس کو کچھ روک کر رکھیں گے اور جب دیکھیں گے کہ بازار میں اس چیز کی قلت ہو رہی ہے اور میں اس وقت پیسے زیادہ وصول کر سکتا ہوں تو یہ اس وقت بیچیں گے۔

دوسرے یہ کہ یہ صاحب کام اللہ فی اللہ نہیں کریں گے بلکہ کچھ نہ کچھ اجرت بھی وصول کریں گے، تو وہ اجرت بھی اس دیہاتی کو زیادت دلاگت میں لگا کر عام لوگوں سے قیمت وصول کریں گے تو اس طرح بھی گرانی پیدا ہوگی۔ تو چونکہ یہ ضرر پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے الحاضر للبادی نا جائز ہے۔

لیکن جہاں اس قسم کے ضرر کا اندیشہ ہو یعنی اس سے مہنگائی اور گرانی میں اضافہ نہ ہو تو ویسے ہی کوئی شخص کسی دیہاتی کی مدد کرے کہ بھائی تم یہاں پر واقف نہیں ہو کہ بازار کہاں ہے؟ کون خریدے گا کون نہیں خریدے گا؟ لہٰذا میں تمہاری مدد کر لیتا ہوں۔ تمہاری طرف سے بیچ دیتا ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ اعانت علی المسلمین ہوئی جو کہ محمود ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف غلط نسبت

اسی کو بعض دوسرے مذاہب کے فقہاء نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف غلط منسوب کرلیا جیسے علامہ ابن قدامہؒ نے ''المغنی'' میں یہ غلط نسبت کی کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع الحاضر للبادی ناجائز نہیں، حالانکہ ناجائز تو کہتے ہیں لیکن ناجائز ہونے کا حکم معلول بعلہ ہے۔ جہاں علت پائی جائے گی وہاں ناجائز ہوگا اور جہاں علت نہیں پائی جائے گی وہاں جائز ہوگا۔(۱)

امام صاحب رحمہ اللہ ضرر کی علت بیان کرنے میں تنہا نہیں

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ امام نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے ''جو یہ امام حنیفہؒ کے بارے میں کہا ہے کہ ان کے نزدیک بیع حاضر للبادی مطلقاً جائز ہے'' ایسا مطلقاً صحیح نہیں ہے، کیونکہ کتب حنفیہ میں ضرر ونقصان کے وقت بیع الحاضر للبادی کا مکروہ ہونا صراحتاً مذکور ہے۔ جیسے کہ ہم نے فتح القدیر اور البحر الرائق اور رد المحتار کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اور پھر امام ابوحنیفہؒ اس ممانعت کو ضرر ونقصان کی قید سے مقید کرنے میں تنہا نہیں ہے۔ کیونکہ یہی قید حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی شرطوں کی صورت میں لگائی ہے۔(۲)

ضرر وعدم ضرر کی قید کے دلائل

احناف نے جو کہا ہے کہ بیع الحاضر للبادی کی ممانعت ''نہی لعینہ'' نہیں ہے بلکہ یہ ''نہی معلول بعلتہ'' ہے جیسا کہ یہ علت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتی ہے "دعوا الناس یرزق اللہ بعضہم من بعض" ''لوگوں کو چھوڑ دو تا کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع الحاضر للبادی کی ممانعت شہر والوں سے ضرر اور نقصان کو دور کرنے کی غرض سے ہے لہٰذا اگر یہ ضرر اور نقصان نہ رہے یہ بیع بھی ممنوع نہیں رہے گی بلکہ پھر تو یہ خیر خواہی کے زمرے میں داخل ہوجائے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے متعلق فرمایا ہے کہ '' الدین النصیحة'' دین تو خیر خواہی ہی ہے۔

ضرر ونقصان کے نہ ہونے کی صورت بیع الحاضر للبادی کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ جس کو حضرت سعید بن منصورؒ نے اپنی سنن میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے ''بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) انعام الباری ٦/٢٩٧ تا ٢٩٩ (٢) المغنی لابن قدامہ ٤/٢١٥، ٢١٦

شہری کو دیہاتی سے خرید وفروخت کرنے سے اس لئے منع فرمایا تھا کہ شہری لوگوں کو دھوکہ دینا چاہتا تھا، اور آج (چونکہ ایسا نہیں ہے) اس لئے اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔(۱)

اسی طرح عبدالرزاق نے اپنی ''مصنف'' میں امام شعبیؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: مہاجرین بیع الحاضر للبادی کو ناپسند کرتے تھے، جبکہ ہم اس بیع کو کرتے ہیں ایسے ہی یہ منقول ہے کہ ''حضرت مجاہدؒ بیع حاضر لباد میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے''

چنانچہ یہ حضرات (حضرت مجاہد، شعبی اور عطاؒ) کیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث مبارک کے برخلاف عمل کر سکتے ہیں۔ ان حضرات نے تو یہ عمل اس لئے کیا ہے کہ یہ اس ممانعت کو معلول بعلۃ سمجھتے ہیں، اور جب یہ علت نہیں پائی جائے گی تو ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔

اس موقف کو حضرت نعیم بن حصین السدوسیؒ کی نقل کردہ حدیث سے بھی تائید ملتی ہے جو انہوں نے اپنے چچا سے اور پھر انہوں نے اپنے دادا سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ

''میں مدینہ منورہ میں اپنے ساتھ ایک اونٹ لے کر حاضر ہوا، اور نبی کریم ﷺ بھی مدینہ منورہ میں ہی تھے میں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! آپ لوگوں کو حکم دیجئے کہ وہ میرے ساتھ اچھے طریقے سے پیش آئیں اور میری (اونٹ بیچنے میں) مدد کریں، چنانچہ لوگ میرے ساتھ چل دیئے۔ پس جب میں نے اپنے اونٹ کو بیچا تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے مجھ سے فرمایا: قریب آجاؤ، پھر آپ نے اپنا دست شفقت میری پیشانی پر پھیرا۔''

چنانچہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل شہر کو اجازت دی کہ آنے والے تاجر کی اونٹ کو بیچنے میں مدد کریں جبکہ اس صورت میں کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔(۲)

دوسرا اختلاف

اس مسئلہ میں دوسرا اختلاف یہ ہوا ہے کہ آیا بیع الحاضر للبادی اسی وقت ناجائز ہے جبکہ یہ حاضر یعنی شہری شخص وکالت کی اجرت وصول کرے یا یہ حکم اس صورت پر بھی مشتمل ہے جب یہ حاضر وکالت کا کام بغیر اجرت کے انجام دے۔

امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ فرماتے ہیں اگر اجرت ہو تو ناجائز ہے اور بلا اجرت ہو تو جائز ہے، ایسا لگتا ہے کہ امام بخاریؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اسی واسطے انہوں نے یہ قید لگادی کہ ''هل يبيع حاضر لباد بغير اجر'' اور آگے اسی کے دلائل بیان کئے کہ بغیر اجرت کے بیع

(۱) حكاه الحافظ فى الفتح ٣١١/٤ وسكت عليه۔ (٢) تكمله فتح الملهم ٣٣٥/١

کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

"وهل يعينه أو ينصحه" کیونکہ جب بغیر اجرت کے کر رہا ہے تو وہ صرف اعانت اور خیر خواہی ہی ہوگی۔ وقال النبی ﷺ إذا ستنصح أحد کم أخاه فلينصح له و رخص فيه عطاء اور حضرت عطاء نے بھی اس کی اجازت دی ہے کہ بیع الحاضر للبادی بغیر اجرت کے ہو تو جائز ہے۔

آگے حدیث نقل کی ہے کہ حضرت قیس رضی اللہ عنہ حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ:

حد ثنا علی بن عبدالله: حدثنا سفيان، عن إسماعيل، عن قيس سمعت جريرا رضی الله عنه يقول:"با يعت رسول اللهﷺ على شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله و إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة والسمع والطاعة، والنصح لكل مسلم

بايعت رسول ﷺ على شهادة أن لا إله الا الله و أن محمد رسول الله وإقام الصلوٰة و إيتاء الزكوٰة والسمع والطاعة، و النصح لكل مسلم"۔ (۱)

طریقہ خیر خواہی یہ ہے کہ بھائی میں تمہاری چیز فروخت کروا دیتا ہوں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن باقاعدہ اس کا وکیل اور دلال بن کر اجرت لے کر فروخت کرے یہ منع ہے۔

حد ثنا الصلت بن محمد :حدثنا عبد الواحد:حد ثنا معمر، عن عبدالله بن طاؤس عن أبيه، عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ "لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد" قال: لابن عباس: ماقوله:"لايبيع حاضر لباد؟" قال:لا يكون له سمسارا۔ [انظر](۲)

آگے فرمایا" لا تلقوا الركبان" قافلے والوں سے جا کر ملاقات کرو، آگے یہ مستقل باب آرہا ہے ان شاء اللہ وہاں پر عرض کرونگا و لا يبيع حاضر لباد قال: قلت لابن عبا س ماقوله لايبيع حاضر لباد؟ قال لا يكون له سمسارا۔ یعنی اس کا دلال نہ بنے۔

---

(۱) فی صحيح بخاری کتاب البيوع هل يبيع حاضر لباد بغير أجرا...الخ ......رقم ۲۱۵۷

(۲) فی صحيح بخاری کتاب البيوع باب هل بيع حاضر لباد بغير آجر؟ رقم ۲۱۵۸ وفی صحيح مسلم، کتاب البيوع، رقم ۲۷۹۸، وسنن الترمذی، کتاب البيوع، رقم ۱۲٤٤، وسنن أبی داؤد، کتاب البيوع، رقم ۲۹۸۲، وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، رقم ۲۱٦۸، ومسند احمد، ومن مسند بنی هاشم، رقم ۳۳۰۲۔

آڑھتیوں کا کاروبار

آج کل جو آڑھتیوں کا کاروبار ہو رہا ہے یہ بیع الحاضر للبادی ہی ہے۔ اس کا عدم جواز اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جہاں اہلِ بلد کو ضرر لاحق ہو، اگر محض انتظامی آسانی کے لئے ہو جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے کہ ہر دیہاتی کے لئے ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنا سامان لاد کر یہاں شہر میں لائے اور خود فروخت کرے بلکہ اس نے پہلے سے شہر کے کچھ لوگوں سے معاملہ کیا ہوا ہوتا ہے کہ میں اپنا مال تمہارے ہاں اتاروں گا اور تم اسے میری طرف سے فروخت کر دینا یا تم مجھ سے اس کو خرید کر آگے فروخت کر دینا، تو اگر یہ سیدھا سادھا ہوا اور اس سے اہل بلد کو ضرر نہ پہنچے تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے۔(۱)

لیکن جہاں اس کا مقصد ملی بھگت کرنا ہو کہ آڑھتی سے کہہ رکھا ہے کہ دیکھو مال تمہارے پاس بھیجوں گا مگر اس کو گودام میں رکھ کر تالا لگا دینا اور اس وقت تک نہ نکالنا جب تک قیمتیں آسمان سے باتیں نہ کرنے لگیں، تو اس صورت میں اہل بلد کو ضرر ہوگا، لہٰذا اس صورت کی ممانعت ہے۔

شہری کا دیہاتی کے لیے سامان وغیرہ خریدنا

وکرهه ابن سيرين و ابراهيم للبائع وللمشتري قال ابراهيم :ان العرب تقول :بع لي ثوبا، وهي تغني الشراء۔

حدثنا المكي بن ابراهيم قال :اخبرني ابن جريج، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب انه سمع ابا هريرة رضي الله عنه يقول:قال رسول الله ﷺ :(لايبتع المرء على بيع اخيه، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد۔ (۲)

شہری کے لیے دیہاتی کا وکیل بننا

ابھی تک جو بحث تھی وہ بیع الحاضر للبادی تھی، شہری دیہاتی کا سامان بیچنے کے لیے وکیل بن رہا تھا اور اب وہ صورت ہے کہ شہری دیہاتی کا وکیل، کوئی سامان خریدنے میں بنتا ہے۔

کوئی دیہاتی بازار سے سامان خریدنا چاہتا ہے، شہری کہتا ہے کہ میں تمہارا وکیل بن جاتا ہوں

---

(۱)　وحجة الحنفية أن النهي معلول بعلة الخ (تكملة فتح الملهم، ج: ۱ص :۳۳۵)۱۴۱

(۲)　في صحيح بخاري كتاب البيوع باب يشتري حاضر للباد بالسمسرة رقم ۲۱۶۰

اور بازار سے تمہارے لیے سامان خرید لیتا ہوں۔

بعض حضرات نے کہا کہ جس طرح بیع الحاضر للبادی نا جائز ہے اسی طرح اشتراء الحاضر للبادی بھی دلالی کے ذریعے سے نا جائز ہے، وہ کرھہ ابن سیرین و ابراھیم للبائع و المشتری، محمد بن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ نے اس کو بائع اور مشتری دونوں کے لیے برا سمجھا ہے اور دلیل میں یہ بابت بیان فرمائی کہ لا بیع الحاضر للباد، اس میں اگرچہ لفظ بیع ہے لیکن بیع کا لفظ بعض اوقات شراء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ابراہیم نخعیؒ کہتے ہیں کہ ان العرب تقول بع لی ثوبا وھی تعنی الشراء۔ عرب لوگ بعض اوقات بع لی ثوبا۔ کہتے ہیں اور ان کی مراد ہوتی ہے کہ یہ کپڑا خرید لو۔تو لا یبیع الحاضر کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کی طرف سے مال نہ خریدے، لہٰذا یہ حدیث دونوں معاملوں کی ممانعت بیان کرتی ہیں۔ بیع کی بھی اور شراء کی بھی، یہ موقف ابن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ نے بیان کیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک شراء الحاضر للبادی ناجائز نہیں ہے، اس لیے ممانعت کی علت اہل بلد کو ضرر پہنچانا ہے اور شراء کی صورت میں کوئی ضرر نہیں، لہذا وہ نا جائز ہے۔(۱)

بیع ملامسہ

عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الملا مسہ(۲)

''بیع ملامسہ'' زمانہ جاہلیت کی بیوع میں سے ایک بیع تھی، بیع ملامسہ کی تعریف وتفسیر میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

۱۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع ملامسہ یہ ہے کہ:

عاقدین میں سے ایک یوں کہے کہ یہ چیز تمہیں اتنے روپے میں بیچتا ہوں اور جس وقت میں تجھے ہاتھ لگالوں تو بیع لازم ہو جائے گی۔(۳)

۲۔شرح النوویؒ میں امام شافعیؒ سے یہ تفسیر منقول ہے کہ:

ایک شخص ایک لپٹے ہوئے کپڑے کو لیکر آئے یا اندھیرے میں کوئی کپڑا لیکر آئے اور دوسرے شخص سے کہے کہ: میں تمہیں یہ چیز اس شرط پر اور اتنے روپے میں بیچتا ہوں کہ تمہارا اس چیز کو ہاتھ لگانا

(۱) انعام الباری ۳۰۱،۳۰۰/٦

(۲) فی صحیح مسلم کتاب البیوع باب ابطان بیع الملا مسہ و المنابذہ رقم ۳۷۷٤۔

(۳) عمدۃ القاری ٥٠٥/٥

ہی اس چیز کو دیکھنے کے قائم مقام ہوگا، اور جب تم اس چیز کو دیکھو گے تو اس چیز کو رد کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔

۳:ایک شخص اپنے کپڑے کے بدلے میں دوسرے شخص کے کپڑے کو خرید لے اور ایسا بغیر کسی غور وفکر کے کیا جائے، اور یوں کہے کہ: جب میں نے تیرے کپڑے کو ہاتھ لگایا اور تو نے میرے کپڑے کو ہاتھ لگایا تو بیع واجب اور لازم ہو جائے گی۔ یہ تفسیر عطاء بن میناء کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس صورت میں محض ہاتھ لگا لینا ہی بغیر ایجاب وقبول بیع شمار ہوتا ہے۔

۴۔اس طور پر بیع کرنا کہ جب اس چیز کو چھو لے گا تو خیار مجلس ختم ہو جائے گا۔ اس کو امام نوویؒ نے نقل کیا ہے البتہ یہ تفسیر ان حضرات کے نزدیک باطل ہے کہ جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔

بہر کیف! ان تمام تفسیروں میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سب میں غرر، بغیر مبیع کو دیکھے بیع کرنا یا کسی دوسرے کے ذمے ایسی چیز کو لازم کرنا پایا جاتا ہے کہ جس پر وہ راضی نہیں ہے اور اس وجہ سے یہ تمام بیوع حرام ہیں۔

بیع منابذہ

بیع منابذہ یہ ہے کہ متعاقدین بغیر ایجاب وقبول کئے محض پھینکنے سے بیع کریں، مثلاً بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ جس وقت یہ چیز جس کا بھاؤ تاؤ ہوا ہے۔ میں تمہاری طرف پھینکوں گا اس وقت بیع لازم ہو جائے گی اور اختیار ختم ہو جائے گا۔

امام خطابی نے معالم السنن میں بھی بعض حضرات سے یہ تفسیر نقل کی ہے: بیع منابذہ'' پتھر پھینکنے سے تعبیر کی جاتی ہے پس جب پتھر گرتا ہے تو بیع لازم ہو جاتی ہے جیسے کہ ''بیع الحصاۃ'' ہوتا ہے۔ حدیث مبارک میں اس بیع سے بھی منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اس میں بھی تعلیق التملیک علی الخطر پائی جا رہی ہے جو ''غرر'' کی ہی ایک قسم ہے۔(۱)

بیع الحصاۃ

عن ابی هریرہ رضی اللّٰہ عنہ قال: نهی رسول ﷺ عن بیع الحصاۃ۔ (۲)

---

(۱) تکملة ۳۱۳/۱ تا ۳۱۵۔ (۲) فی صحیح مسلم کتاب البیوع باب بطلان بیع الحصاۃ رقم ۳۷۸۱، فی موطا مالك والنسائی وابی داؤد و الترمذی وابن ماجه والدار می فی کتاب البیوع، واحمد فی مسند ابی هریرۃؓ ۳۷۶/۲

''بیع الحصاۃ'' کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ جب میں کنکری پھینکوں تو بیع لازم ہو جائے گی۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بیع الحصاۃ یہ ہے کہ ایک شخص یوں کہے کہ جب میں پتھر (یا کنکری وغیرہ) پھینکوں گا تو سامان میں سے جس چیز پر وہ گرے گی تو میں تمہیں وہاں تک زمین کا ٹکڑا بیچوں گا جہاں تک یہ پتھر جا کر گرے گا۔اور یہ تمام بیوع بھی فاسد و نا جائز ہیں۔ کیونکہ ان میں جہالت ہونے کی بناء پر غرر پایا جا رہا ہے۔(۱)

بیع العینہ

﴿عن عبداللّٰه بن عمر رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا یحل سلف، ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندك﴾ (۲)

اس حدیث میں حضور ﷺ نے چار حکم بیان فرمائے۔ پہلا حکم یہ بیان فرمایا کہ ''لا یحل سلف وبیع'' یعنی قرضہ اور بیع ایک ساتھ کرنا حلال نہیں۔اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں، ایک معنی تو اس کے یہ ہیں کہ کوئی شخص بیع کے اندر قرض کی شرط لگا دے، مثلاً یہ کہے کہ میں تم سے فلاں چیز خریدتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے روپے قرض دو، یہ معاملہ جائز نہیں اس لئے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

دوسرے معنی

دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کو قرض کی ضرورت تھی، اس نے دوسرے شخص سے قرض مانگا، تو دوسرے شخص نے کہا کہ میں اس وقت تک قرض نہیں دونگا جب تک تم مجھ سے فلاں چیز اتنے روپے میں نہیں خریدو گے۔ مثلاً ایک کتاب کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے لیکن قرض دینے والا کہتا ہے کہ تم مجھ سے یہ کتاب سو روپے میں خرید لو، تب میں تمہیں قرض دونگا۔اس طرح وہ اس قرض پر براہ راست سود کا مطالبہ تو نہیں کر رہا ہے، لیکن اس نے اس کے ساتھ ایک بیع لازم کر دی اور اس میں قیمت زیادہ وصول کر لی......اس طرح بالواسطہ اس نے سود وصول کر لیا۔

اس کو ''بیع العینہ'' بھی کہتے ہیں اور یہ سود حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے اس لیے حرام اور نا

(۱) تکملة ۳۱۷/۱، ۳۱۸

(۲) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی کراهة بیع مالیس عنده، رقم ٥٤

جائز ہے۔(۱)

بیع غرر کی ممانعت اور اس کی تفصیل

حدثنا عبدالله بن یو سف :اخبرنا مالك، عن نا فع، عن عبدالله بن عمر و رضی الله عنهما:ان رسو ل الله صلی الله علیه وسلم نهی بیع حبل الحبلة، و کان بیعا یتبا یعه اهل الجا هلیة کا ن الر جل یبتا ع الجز ورالی ان تنتج النا قة ثم تنتج التی فی بطنها۔ (۲)

اس باب میں بیع الغرر کی ممانعت کا بیان ہے اور بیع غرر کی ایک صورت حبل الحبلۃ بھی ہے۔ چنانچہ اس میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث روایت کی کہ رسول ﷺ نے حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا۔

''و کان بیعا یتبا یعه اهل الجا هلیة "اور حبل الحبلہ کی بیع کا معاملہ جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے اور وہ یہ تھا''کا ن الرجل یبتا ع الجز و ر الی ان تنتج النا قة ثم تنتج التی فی بطنها''۔ کوئی شخص اونٹ خریدتا اور کہتا ہے کہ اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب فلاں اونٹنی کے بچہ پیدا ہو جائے اور بچہ کا بھی بچہ پیدا ہو جائے اجل مجہول تھی اور یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ ناقہ کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ہوگا اور اگر ہو بچہ پیدا ہوا تو پھر اس کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ہوگا اس لیے یہ بیع غرر پر مشتمل ہے اور ناجائز ہے۔

حبل الحبلہ کی دوسری تفسیر

حبل الحبلہ کی ایک تفسیر تو یہ ہے جو یہاں پر بیان کی گئی ہے کہ بیع تو کی گئی اور چیز کی لیکن اس کی اجل یعنی قیمت ادا کرنے کی مدت مقرر کی کہ ناقہ کے پیٹ میں جو حمل ہے جب یہ پیدا ہو جائے اور پھر اس سے اور بچہ پیدا ہو جائے تو اس وقت پیسے ادا کروں گا اور یہ بیع فاسد ہے۔

(۱) تقریر تر مذی ۱/۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب البیو ع باب بیع الغرر وحبل الحبلة رقم: ۲۱٤۳ وفی صحیح مسلم، کتاب البیو ع، رقم :۲۷۸۵، وسنن الترمذی کتاب البیو ع عن رسول الله، رقم: ۱۱۵۰ وسنن النسائی، کتاب البیو ع، رقم:٤٥٤٦، وسنن أبی داؤد کتاب البیو ع، رقم:۲۹۳٤ وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات۔ رقم:۲۱۸۸، ومسنداحمد، مسند العشرة المبشرین بالجنة رقم:۳۷۱ ومسند المکثرین من الصحابة، رقم ٤۳۵٤، ۵۲۵۳، ٦۱٤۸، وموطأمالك، کتاب البیو ع، رقم:۱۱٦۸۔

حبل الحبلہ کی دوسری تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ایک اونٹنی ہے اس اونٹنی کے پیٹ میں بچہ ہے تو یہ کہے کہ میں اس بچہ کا بچہ فروخت کرتا ہوں یعنی مبیع ہی اس حبل الحبلہ کو بنایا جارہا ہے۔

پہلی تشریح میں مبیع تو موجود چیز تھی البتہ اجل حبل الحبلہ مقرر کی کہ جب حمل کے حمل پیدا ہوگا اس وقت قیمت ادا کروں گا اور دوسری تفسیر میں مبیع ہی حبل الحبلہ کو بنایا کہ اونٹنی کے پیٹ میں جو بچہ ہے جب اس کا بچہ پیدا ہوگا اس کو میں تمہیں ابھی فروخت کرتا ہوں، تو یہاں پر مبیع ہی معدوم ہے اور پتا نہیں کہ وجود میں آئے گی یا نہیں کیونکہ پتا نہیں کہ اس کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ہوگا، تو یہ بھی غرر میں داخل ہے اور نا جائز ہے اور یہ بیع باطل ہے۔

یہاں امام بخاریؒ نے باب بیع الغرر کا عنوان قائم کر کے یہ بتا دیا کہ اگر چہ حدیث کے اندر ذکر صرف حبل الحبلہ کا ہے لیکن حبل الحبلہ یہ غرر کی ایک صورت ہے اور عدم جواز کی علت غرر ہے اور دوسری حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے۔ تو گویا ساتھ ساتھ ایک اصول بھی بتا دیا کہ صرف یہ بیع ہی نا جائز نہیں بلکہ ہر وہ بیع جس میں غرر ہو وہ نا جائز ہے۔

غرر کی حقیقت

غرر بڑا وسیع مفہوم رکھتا ہے اور شریعت میں معاملات کے اندر جہاں بھی غرر ہو اس کو نا جائز قرار دیا گیا ہے، غرر کا مطلب سمجھ لینے کی ضرورت ہے۔ غرر کے اندر ایک بہت ہی وسیع مفہوم ہے اور اس کے اندر بہت ساری صورتیں داخل ہوتی ہیں۔

ہمارے زمانے کے (الشیخ محمد الصدیق الضریر) سوڈان کے ایک بہت بڑے عالم ہیں، ابھی بقید حیات ہیں۔ انہوں نے غرر پر ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام ہے "الغرر و اثره فی العقود" بہت اچھی ضخیم کتاب ہے اور غرر کے متعلق تمام مباحث کو یکجا جمع کر دیا ہے تقریباً پانچ، چھ سو صفحات کی ہوگی۔ اس میں انہوں نے غرر کی تمام صورتیں اور احکام بیان فرمائے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ غرر کے لفظی معنی یہ بیان کیے گے ہیں کہ "ماله ظاهر تؤ ثره و با طن تکرهه" کہ ہر وہ چیز جس کے ظاہر کو تم پسند کرو لیکن اس کا باطن مکروہ ہو، اس کا ترجمہ دھوکہ سے بھی کیا جاتا ہے، لیکن ہر دھوکہ کو غرر نہیں کہتے بلکہ جس میں تین باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے وہ غرر ہوتا ہے۔

غرر کی مختلف صورتیں

غرر کی پہلی صورت یہ ہے کہ مبیع مقدور التسلیم نہ ہو، بائع جس چیز کو بیچ رہا ہے اس کی تسلیم پر قادر نہ ہو جیسے کتب فقہ میں آتا ہے کہ پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو اور کوئی کہے کہ میں اسے فروخت کرتا ہوں بیع الطیر فی الهواء اب پرندہ فروخت تو کر دیا لیکن اس کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، لہٰذا یہ غرر ہوا یا بیع......؟ بیع السمك فی الماء مچھلی پانی میں تیر رہی ہے، دریا میں، سمندر میں کہہ دے کہ میں یہ مچھلی بیچتا ہوں جو تیرتی جارہی ہے، اب پتا نہیں کہ بعد میں اس کو پکڑ سکے گا یا نہیں، تو غرر کی ایک صورت یہ ہے کہ مبیع مقدور التسلیم نہ ہو۔

غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں مبیع یا ثمن یا اجل ان تینوں میں سے کوئی چیز مجہول ہو تو جہاں بھی جہالت پائی جاتی ہو چاہے مبیع میں، چاہے ثمن میں، چاہے اجل میں وہ بھی غرر ہے۔ حبل الحبلہ میں جہالت اجل میں پائی جارہی ہے۔ پہلی تفسیر کے مطابق اور دوسری تفسیر کے مطابق مبیع میں پائی جارہی ہے اور یا جہالت ثمن میں پائی جارہی ہو جیسے آگے آرہا ہے مبیع المنابذہ یا بیع الملامسہ میں، منابذہ نبذ ینبذ (ضرب) کے معنی ہیں پھینکنا، تو منابذہ اس کو کہتے تھے کہ دیکھو میں ایک کپڑا اٹھا کر تمہاری طرف پھینکوں گا اور تم میری طرف کوئی کپڑا پھینک دینا تو جو بھی میں پھینکوں گا اور تم پھینکو گے ان کے درمیان تبادلہ ہو جائے گا مبیع ہو جائے گی، تو یہاں مبیع بھی مجہول ہے اور ثمن بھی مجہول ہے، منابذہ کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ بعض اوقات اہل عرب ایسا کرتے تھے کہ ہاتھ میں ایک پتھر ہے سامنے بہت سارے کپڑے رکھے ہیں وہ پتھر مارا جس کپڑے کو لگ گیا اس کی بیع ہو گی اذا نبذت ذالك الحصا و جب البیع۔ اب یہاں پر معلوم نہیں پتھر کس کپڑے کو لگ جائے تو یہ مبیع مجہول ہے۔

ملامسہ

ملامسہ بھی اسی طریقہ سے ہے کہ میں جس کپڑے کو ہاتھ لگا دوں اس کی بیع ہو جائے گی۔ اب خدا جانے کس کپڑے کو ہاتھ لگے! ملامسہ بھی نا جائز ہے اور منابذہ بھی نا جائز ہے آگے امام بخاریؒ نے سارے ابواب اس کے متعلق قائم کئے۔ اس میں بھی عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ یا مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔

غرر کی تیسری صورت وہ ہے کہ جس کو فقہاء کرامؒ نے "تعلیق التملیك علی الخطر" سے تعبیر فرمایا ہے کہ عقود معاوضہ میں تملیک کو کسی خطر پر معلق کرنا، خطر کا معنی ہے کوئی ایسا آنے والا واقعہ

جس کے واقع ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو اس واقعہ پر تملیک کو معلق کر دینا کہ اگر یہ واقعہ پیش آ گیا تو میں نے اپنی فلاں چیز کا تمہیں ابھی سے مالک بنا دیا، مثلاً اگر جمعرات کے دن بارش ہو گئی تو یہ میں نے تمہیں پچاس روپے میں فروخت کر دی تو کتاب کی فروختگی جو تملیک کا ایک شعبہ ہے اس کو بارش کے وقوع پر معلق کر دیا اور یہ خطر ہے کہ بارش کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، اس کو تعلیق التمليك على الخطر کہتے ہیں۔ اور اس کی قمار بھی کہتے ہیں۔

قمار

اسی کا ایک شعبہ قمار بھی ہے قمار یعنی جوا یا میسر اس میں ایک طرف سے تو ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہو معلق علی الخطر یعنی کسی ایسے واقعہ پر موقوف ہو جس کا پیش آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اس کو قمار کہتے ہیں۔ (۱)

مبیع کی معمولی جہالت کا حکم

البتہ غرر کی بایں معنی کہ مبیع کے اندر ایسی معمولی جہالت ہو۔ اور اس کی ضرورت بھی ہو، اور عرف عام اس جیسی جہالت کی وجہ سے جھگڑا کا خدشہ بھی نہ ہو۔ اسی قسم کی ادنیٰ جہالت مبیع کے بارے میں امام نوویؒ نے فرمایا ہے "مسلمانوں کا ان اشیاء کے جواز پر اجماع ہے کہ جن میں معمولی غرر پایا جاتا ہو۔" ان اشیاء میں سے جیسے کہ پھلی کے اندر کے دانے کی بیع، اگرچہ اس نے دانے کو نہ بھی دیکھا ہو (جائز ہے)۔ حالانکہ اگر پھلی یا بھوسے وغیرہ کو اکیلے طور پر بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا اسی طرح ان حضرات کا، گھر، سواری یا کپڑے وغیرہ کو ایک مہینے کے لئے اجرت پر دینے کے جواز پر اتفاق ہے حالانکہ مہینہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح ان حضرات نے حمام کے جانے کی اجرت کے جواز پر اتفاق کیا ہے حالانکہ لوگ پانی کے استعمال کرنے اور حمام میں ٹھہرنے کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں (کوئی کم استعمال کرتا ہے کوئی زیادہ)، اسی طرح ان حضرات نے اجرت کے بدلے پانی پلانے کے جواز پر بھی اتفاق کیا ہے حالانکہ پانی پینے میں بھی لوگوں کی عادت مختلف ہوتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم نہیں کہ کوئی کتنا پانی پیئے گا۔ اسی طرح دور حاضر میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ (۲)

---

(۱) انعام البارى ۲۷۰/۶ تا ۲۷۲ (۲) تکملة فتح الملهم ۳۲۰/۱۔

اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا

حدثنا اسماعیل قال: حدثنی مالك، عن نافع، عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: "لایبیع"

حدثنا علی بن عبدالله :حدثنا سفیان:حدثنا الزهری، عن سعید بن المسیب، عن أبی هریرة رضی الله عنه قال: نهی رسول الله ﷺ أن یبیع حاضر لباد ولا تنا جشوا، ولا یبیع الرجل علی بیع أخیه، ولا یخطب علی خطبة أخیه، ولا تسأل المرأة طلاق اختها لتكفأ مافی انا ئها۔ (۱)

یہ معروف حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے حدیث میں دو چیزوں کی ممانعت آئی ہے ایک سوم علی سوم أخیه اور دوسری بیع علی بیع أخیه.

سوم علی سوم أخیه کی تشریح

سوم علی سوم أخیه کے معنی یہ ہیں کہ دو آدمیوں کے درمیان بیع کی بات چیت چل رہی ہے، بھاؤ تاؤ ہو رہا ہے، ابھی بیع تام نہیں ہوئی، بائع پیسے بتا رہا ہے اور وہ اس سے کچھ کم کرانے کی کوشش کر رہا ہے مساومتہ ہو رہا ہے اتنے میں تیسرا آدمی آئے اور آ کر کہدے کہ یہ چیز میں نے تم سے زیادہ پیسے دے کر خرید لی یہ سوم علی سوم أخیه ہے، جس سے منع فرمایا کہ لا بیع بعضکم علی بیع اخیه۔

بیع علی بیع أخیه کی تشریح

دوسری چیز جس سے منع فرمایا گیا ہے وہ ہے بیع علی بیع أخیه، مثلاً ایک بیع ہو گئی، زید نے

(۱) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب لا یبیع علی بیع اخیه ولا سوم الخ رقم۲۱۳۹، ۲۱٤۰ وفی صحیح مسلم، کتاب النکاح، رقم۲۵۳، کتاب البیوع، ص:۲۷۸٦، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول الله، رقم۱۲۱۳، وسنن النسائی، کتاب النکاح، رقم۳۱۹۱ والبیوع، رقم ٤٤۲۸، وسنن أبی داؤد، کتاب النکاح، رقم ۱۷۸۲، والبیوع، رقم۲۹۷۹، وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، ۲۱٦۲، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم٤٤۹۲، وموطأ مالك، کتاب النکاح، ص:۹٦۵، والبیوع، رقم ۱۱۸۸، وسنن الدارمی کتاب النکاح، ص:۲۰۸۱ والبیوع رقم ۲٤۵٤۔

عمرو سے ایک گھوڑا خریدا، فرض کرو بائع نے خیار شرط لے لیا، بیع ہو چکی، اب خالد آتا ہے اور آکر بائع سے کہتا ہے کہ تم نے جو گھوڑا عمرو کو بیچا تھا اس بیع کو فسخ کر دو اور وہ مجھے بیچ دو، یہ بیع علی بیع أخیہ ہے۔

سوم علی سوم أخیہ اور بیع علی بیع أخیہ میں فرق

دونوں میں فرق یہ ہے کہ سوم علی سوم اخیہ میں تیسرا آدمی بیع تام ہونے سے پہلے مداخلت کرتا ہے لیکن بیع علی بیع اخیہ میں تیسرا آدمی بیع تام ہونے کے بعد مداخلت کرتا ہے، یہ دونوں ناجائز ہیں اور یہ عمل جس طرح بیع میں ناجائز ہے اسی طرح تمام عقود میں بھی ناجائز ہے، چنانچہ خطبہ علی خطبہ أخیہ بھی ناجائز ہے کہ ایک نے نکاح کا پیغام دیا اس کے پیغام پر دوسرے کا پیغام دینا جبکہ اس پیغام کی طرف جانب آخر کا میلان بھی ہو گیا ہو تو دوسرے کے لئے پیغام دینا جائز نہیں۔

اسی طرح اجارہ میں بھی یہی صورت ہے کہ اگر ایک مؤجر اور مستاجر کے درمیان بات چیت چل رہی ہے درمیان میں کوئی تیسرا شخص مداخلت کرے یا اجارہ منعقد ہو چکا ہے بعد میں کوئی تیسرا شخص بیچ میں مداخلت کرے تو یہ بطریق اولیٰ ناجائز ہے۔

اگر کوئی شخص کسی جگہ ملازم ہے دوسرا شخص یہ چاہے کہ وہاں سے اس کی ملازمت ختم کروا کے اپنے پاس لے آئے تو یہ اجارہ علیٰ اجارہ أخیہ ہے جو بیع علی بیع اخیہ کے حکم میں داخل ہے اور ناجائز اور حرام ہے۔(۱)

کیا غیر مسلم بھی "بیع علی بیع أخیہ" میں داخل ہیں؟

حدیث مبارک میں یہ جو آیا ہے کہ "لا یبیع بعضکم علی بیع أخیہ" اس میں اُخیہ سے مراد، اسی بات سے استدلال کر کے امام اوزاعی اور شوافع میں سے ابوعبید بن حربویہ فرماتے ہیں کہ "بیع علی بیع أخیہ" مسلمان کے ساتھ حرام ہے، جبکہ کافر کی بیع پر بیع کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے۔ جیسا کہ حافظؒ نے فتح الباری میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اور اس بارے میں زیادہ واضح اور صریح حدیث حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں مسلمان کا لفظ صراحتاً مذکور ہے:

"لا یسم المسلم علی سوم أخیہ" (۱)

(۱) انعام الباری ۲۶۰/۶، ۲۶۱۔

''کوئی مسلمان اپنے بھائی کے سوم پر سوم نہ کرے۔''

لیکن جمہور کا موقف اس سے مختلف ہے جمہور علماء فرماتے ہیں کہ ممانعت کا حکم ذمی اور مستامن کو بھی شامل ہے۔یعنی ذمی اور مستامن کی بیع پر بیع اور سوم پر سوم کرنا جائز نہیں ہے۔

نیز جمہور کی طرف سے حدیث مبارک میں "اخ "اور " مسلم "کے مذکور ہونے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں غائب صورتحال کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کو ذکر کیا گیا ہے۔(کیونکہ عام طور پر مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے ہی بیع کیا کرتا ہے،لہٰذا اس قید سے ذمی اور مستامن خارج نہیں ہوں گے)۔

علامہ حصکفیؒ ''درمختار''میں فرماتے ہیں۔

" وذکر الاخ فی الحدیث لیس قیدا، بل لزیادة التنفیر"

یعنی حدیث مبارک میں''اخ'' کی قید (قید احترازی) نہیں ہے بلکہ یہ قید تو اس ممنوعہ عمل (سوم علی سوم أخیه یا بیع علی بیع أخیه) کی زیادہ سے زیادہ نفرت پیدا کرنے کے لئے لگائی گئی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ اس قول کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں

" قوله بل لزیادة التنفیر، لأن السوم علی السوم یوجب ایحاشا و إضرارا، وهو فی حق الأخ أشدمنا، قال فی النهر :کقوله فی الغیبة:ذکره أخاه بمایکره، إذلا خفاء فی منع غیبة الذمی" یعنی علامہ حصکفیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ "بل لزیادة التنفیر"اس کی وجہ یہ ہے کہ سوم علی سوم کی وجہ سے باہمی نفرتیں، دوریاں اور ایذاءرسانی پیدا ہوتی ہے اور یہ اس کی ممانعت اس وقت اور زیادہ شدید نوعیت اختیار کر جاتی ہے کہ جب یہ اپنے بھائی کے حق میں کی جائے''نھر''میں ہے کہ: جیسا کہ حدیث مبارک میں غیبت کے بارے میں بھی یہی حکیمانہ اسلوب بیان اختیار کیا گیا ہے۔

"ذکره أخاه بمایکره"

''یعنی تیرا اپنے بھائی کا اس انداز سے تذکرہ کرنا جسے وہ پسند نہ کرتا ہو''(یہاں بھی اخ کا تذکرہ ہے جو کہ قید احترازی نہیں ہے محض اس غیبت کے فعل کی نفرت پیدا کرنے کے لئے ہے اور اگر یہ قید احترازی ہوتی تو ذمی کی غیبت کرنا بھی جائز ہوتا) حالانکہ ذمی کی غیبت کا ممنوع اور ناجائز ہونا کوئی پوشیدہ اور مخفی بات نہیں ہے۔(۱)

(۱) فی صحیح مسلم کتاب البیوع باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیه الخ رقم ۳۷۸۶۔

مقام افسوس

یہ بات قابل افسوس ہے کہ ہمارے معاشرے میں اس حکم پر عمل کرنے کا کوئی اہتمام نہیں یہاں تک کہ اہلِ علم اس کا لحاظ نہیں رکھتے۔ ایک استاذ ایک مدرسہ میں مدرس ہے دوسرے مدرسہ والا اس پر ڈورے ڈالتا ہے کہ تم وہ مدرسہ چھوڑ دو اور ہمارے پاس آ جاؤ یہ بیع علی بیع اخیہ ہے جو ناجائز ہے، لیکن اچھے خاصے مدرسوں میں یہ صورتحال چلتی ہے۔

دوسرے کے پاس جا کر یہ کہنا کہ تم اپنا اجارہ فسخ کردو اور ہمارے پاس آ جاؤ یہ صورت جائز نہیں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بھائی اگر تم خود کسی وقت مدرسہ چھوڑنے کا فیصلہ کرو تو ہمارا ادارہ حاضر ہے، یہ کہنے کی گنجائش ہے۔ لیکن اس کو ترغیب دینا اور اس جگہ کو چھوڑ کے اپنے پاس آنے پر آمادہ کرنا یہ اس نہی میں داخل ہے اور یہی وہ مقامات ہیں جہاں اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مدرسہ والوں میں کتنی للّٰہیت اور اخلاص ہے۔ اگر اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے احکامات کی پرواہ نہیں ہے کہ بھائی فلاں مشہور مدرس ہے اسے لانا ہے، چاہے جس طرح بھی لایا جائے تو پتا چلا کہ اخلاص اور للّٰہیت نہیں۔

مدرسہ کھولا ہے دوکان نہیں

ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع قدس اللہ سرہ (اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے) ایک دن ہمیں وصیت کرتے ہوئے فرمانے لگے کہ دیکھو بھائی یہ میں نے مدرسہ کھولا ہے کوئی دوکان نہیں کھولی ہے اور میں اس کو ہر قیمت پر چلانے کا مکلّف بھی نہیں ہوں، میں اس کا مکلّف ہوں کہ اپنی حد تک اس کو چلانے کی جتنی کوشش ہوسکتی ہے وہ کروں اور اس کو ہمیشہ چلاتے رہنے کا بھی مکلّف نہیں ہوں، لہٰذا جب تک اصول صحیحہ کو برقرار رکھتے ہوئے اس کو چلا سکو تو چلاؤ، لیکن جس دن اس کو چلانے کے لئے اصول صحیحہ کو قربان کرنا پڑے اس دن اس کو تالا ڈال کر بند کر دینا کیونکہ مدرسہ بذات خود مقصود نہیں بلکہ مقصود اللہ تعالیٰ کی رضا ہے اور وہ اس وقت حاصل ہوسکتی ہے جب مدرسہ اصول صحیحہ پر چلایا جائے، یہ کوئی دکان نہیں ہے کہ اس کا ہر حال میں چلتے رہنا ضروری ہو اس کو بند کر کے کوئی اور دھندا دیکھ لو، کوئی اور کام کرلو، یہ ایسی کانٹے کی بات فرمائی تھی کہ عام طور سے جب

(۱) تکملة فتح الملهم ۱/۳۲٤۔

مدرسے قائم کئے جاتے ہیں تو دماغ میں یہ ہوتا ہے کہ اس کو ہر حال میں چلانا ہی ہے اگر صحیح راستہ اختیار کئے ہوئے نہیں چلتا تو غلط راستہ اختیار کرو، لیکن وہ کہتے تھے کہ غلط راستہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو جب صحیح راستہ سے نہیں چل رہا ہے تو بند کر دو آخرت میں سوال نہیں ہوگا کہ تم نے بند کیوں کر دیا۔ ساری عمر اسی اصول پر عمل فرمایا مدرسوں کے اندر جو جذبات ہوتے ہیں ان کی کبھی رعایت نہیں کی۔

جب دارالعلوم نانک واڑہ سے یہاں منتقل ہو رہا تھا تو آپ لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ یہ جگہ کیا تھی، ایسا ویرانہ اور ریگستان اور ایسا صحرا تھا کہ جس میں دور دور تک نہ پانی، نہ بجلی، نہ فون، نہ پنکھا، نہ بس اور نہ کوئی آمد و رفت کا ذریعہ، بس ڈیڑھ میل دور جا کر ملتی تھی وہ بھی سدا جنگل تھا، پانی شرانی گوٹھ کے کنویں سے بھر کر لاتے تھے، یہاں پانی نہیں تھا ایسی جگہ مدرسہ قائم کیا تھا، اس وقت بہت سے ایسے اساتذہ جو بڑے مشہور تھے اور ہمارے ہاں پڑھا رہے تھے وہ یہاں آنے پر تیار نہیں تھے اس لئے کہ یہاں کی زندگی بڑی پُر مشقت تھی، بہت سے حضرات اور بڑے بڑے اساتذہ جن میں چند ایسے اساتذہ بھی تھے جو دارالعلوم کی بنیاد سمجھے جاتے تھے وہ چلے گئے۔ ان کے جانے سے ظاہر ہے مدرسے کے اوپر اثر پڑتا تھا۔ تو لوگوں نے والد صاحبؒ کے پاس جا کر کہنا شروع کر دیا کہ جب اتنے بڑے بڑے اساتذہ چلے گئے ہیں تو مدرسہ کیسے چلے گا لہٰذا کسی مشہور استاذ کو خط لکھ دیں کہ آپ ان کو بلانا چاہتے ہیں لیکن والد صاحبؒ نے کہا کہ یہ میرے اصول کے خلاف ہے، میں یہ نہیں کر سکتا کہ ایک مدرسہ کو اجاڑ کر دوسرا مدرسہ آباد کروں، لہٰذا اگر کوئی کہیں کام کر رہا ہے تو میں اس کو بیع علی بیع أخیہ نہیں کرونگا، ہاں اگر خود سے اللہ تعالیٰ عطا فرما دیں تو یہ دوسری بات ہے۔

ایک سال ایسا ہوا کہ دورۂ حدیث کی جماعت میں بارہ یا تیرہ طالب علم تھے۔ لوگوں نے کہا کہ دورۂ حدیث کی جماعت ہے اور بارہ تیرہ طالبعلم ہیں۔ کہا کوئی ضروری تھوڑا ہی ہے کہ طلبہ کی بھیڑ جمع کریں، ہمارے جو صحیح طریقے ہیں ان سے ہم جتنا کر پا رہے ہیں اسی کے مکلّف ہیں چاہے وہ بارہ ہوں یا دس ہوں یا پانچ ہوں، ایک بھی نہ ہو نہ سہی۔ لیکن اصول صحیحہ کو قربان کر کے طلبہ کی جماعت بڑھا دوں یہ نہیں کرونگا، سالہا سال یہ صورتحال رہی۔ کئی سال تک یہ صورتحال رہی کہ لوگ یہ کہہ رہے تھے کہ بھائی دیکھو فلاں مدرسہ میں اتنے طالبعلم ہیں اور اس میں بارہ چودہ طالبعلم ہیں فرماتے وہ ہوا کرے ہمیں کوئی جماعت بڑھانا تھوڑا ہی مقصود ہے ہمارا مقصد دین کی خدمت ہے چاہے وہ جس طرح بھی ہو جائے۔ کسی کو اپنی جگہ سے نہیں ہٹائیں گے ایک استاذ کافی ہے، کسی نے کہا کہ حضرت یہ تو

حالت ضرورت اور اضطرار ہے انہوں نے جواب دیا کہ صاحب یہ مولو یانہ تاویلات چھوڑ و میں یہ کام نہیں کروں گا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ خود کہیں سے چھوڑ نا چاہتے ہیں ان کو بلالوں گا، ساری عمر یہی کام کیا۔

یہ پلے باندھنے کی باتیں ہیں جب مقصود دین ہی ہے پھر ہر معاملہ میں دین کی تعلیم کو مدنظر رکھنا ہے اور اِس پر عمل کرنا ہے، یہ نہیں کہ مدرسہ کے لئے اور معیار ہے اور دوسروں کے لئے اور معیار ہے۔

سوال: ایک آدمی نے دوسرے سے مشورہ کیا کہ یہ مکان خریدنے کا ارادہ ہے اور جس سے مشورہ کیا اس نے خود جا کر اس سے پہلے خرید لیا تو کیا یہ بھی بیع علی بیع أخیہ ہے؟

جواب: نہیں، یہ بیع علی بیع أخیہ نہیں ہے اسلئے کہ اس کا ابھی بائع کے ساتھ نہ کوئی معاملہ ہوا ہے اور نہ کوئی بھاؤ تاؤ ہوا ہے بلکہ ابھی اس نے صرف اپنا ارادہ ظاہر کیا ہے۔

سوال: سرکاری اداروں میں جو تبادلے رکوا کر ان کی جگہ اپنا تبادلہ کروا لیتے ہیں اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ بھی اسی طرح ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچا کر اپنا فائدہ کر لیا۔(۱)

بیع نجش کی تعریف

وقال اِبن ابی أوفی:الناجش اکل ربا خائن وهو خدا ع باطل لا يحل قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم "الخدیعة فی النار۔ ومن عمل عملا لیس علیه أمر نافهو رد".

حدثنا عبداللّٰه بن مسلمة :حدثنا مالك، عن نافع، عن ابن عمررضی اللّٰه عنهما قال: نهی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم عن النجش [انظر:٦٩٦٣]۔ (٢)

وقال النبی ﷺ :ولا تنا جشوا .... الخ۔ (٣)

---

(۱) انعام الباری ٦/٢٦٢ تا ٢٦٣۔

(٢) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب النجش، ومن قال: لایجوز ذالك البیع رقم ٢١٤٢، وفی صحیح مسلم کتاب البیوع رقم ٢٧٩٢، وسنن النسائی، کتاب البیوع رقم ٤٤٢٩، وسنن ابن ماجه کتاب التجارات رقم ٢١٦٤، ومسند احمد مسند المکثرین من الصحابة، رقم ٦١٦٢، ومو طا مالك کتاب البیوع رقم ١١٩٠۔

(٣) فی صحیح بخاری کتاب البیوع باب لا یبیع علی بیع أخیه الخ رقم ٢١٤٠۔

"نجش" کے لغوی معنی

"نجش" ....اور اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ بھگانا، اور قول یہ ہے کہ اس کے معنی دھوکہ کے ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: بے پناہ تعریف اور مدح کرنا۔(۱)

"نجش" کے اصطلاحی معنی

نجش کے معنی ہوتے ہیں کسی چیز کے مصنوعی طور پر زیادہ دام لگانا تاکہ دوسرے سننے والے اس کو سُن کر یہ سمجھیں کہ یہ بڑی اچھی چیز ہے، جس کے لوگ اتنے دام لگا رہے ہیں اور پھر وہ اس کو زیادہ دام میں خرید لیں۔

ابراھیم حربیؒ فرماتے ہیں: نجش کہتے ہیں سامان (وغیرہ) کی قیمت میں اضافہ کردینا، تاکہ اس کی ایسی تعریف کرنا کہ جس سے سننے والے کو دھوکہ لگ جائے۔ (کہ یہ تو بہت ہی عمدہ چیز ہے)۔(۲)

یہ بائع کی طرف سے ایک مہرا کھڑا ہوتا ہے خاص طور پر یہ کام نیلام میں ہوتا ہے کہ بائع نے اپنے دو چار مہرے کھڑے کئے ہوتے ہیں کہ جب کوئی بولی لگائے گا تو تم بڑھ کر لگا دینا اس کا مقصد خریدنا نہیں ہوتا بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے لوگوں پر یہ تاثر قائم ہو کہ لوگ اس میں بہت دلچسپی لے رہے ہیں بڑے پیسے لگا رہے ہیں اس واسطے ہمیں بھی زیادہ لگا لینے چاہئیں اس کو نجش کہتے ہیں۔(۳)

چنانچہ نجش کو نجش کہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں خریداروں کی اس چیز کی رغبت میں اضافہ کیا جاتا ہے اور سامان کی قیمت کو بڑھا دیا جاتا ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں درحقیقت دھوکہ دہی سے کام لیا جاتا ہے یا اس لئے کہ بیع نجش سامان کی بے جا تعریف اور مدح سرائی پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ بھی نجش کے معنی میں داخل ہے۔(۴)

نجش کے ذریعہ بیع کا حکم

اس میں کلام ہوا ہے کہ اگر کسی بائع نے نجش کے ذریعے اپنا سامان زیادہ قیمت میں فروخت

(۱) تکملة ۳۲۷/۱۔ (۲) کمافی تاج العروس للزبیدی ۳٥٤/٤

(۳) انعام الباری ۲٦۸/٦۔ (٤) تکملة فتح الملهم ۳۲۸/۱

کر دیا تو وہ بیع ہو جائے گی یا نہیں؟

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ بیع ہی نہیں ہوگی کیونکہ یہ غیر مشروع اور محظور طریقے سے کی گئی ہے اس واسطے کمائے گئے پیسے حرام ہیں اور بیع فاسد ہے۔

لیکن جمہور کا قول زیادہ تر معروف ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع تو ہو جائے گی لیکن جس شخص نے اس طرح کیا ہے اس کے ذمہ واجب ہے کہ اس نے جو نفع زیادہ کمایا ہے وہ خبیث ہے۔ اس کو یا تو صدقہ کرے اور یا از سر نو صحیح طریقے سے بیع کرے۔

ومن قال لا يجوز ذالك البيع وقال ابن أبي أوفى الناجش اكل ربا خائن۔

عبداللہ بن ابی اوفیٰ فرماتے ہیں کہ ناجش تو سود خور ہے، کیونکہ بائع کے پاس جو پیسے زیادہ جا رہے ہیں وہ درحقیقت دھوکہ سے جا رہے ہیں، بغیر کسی عوضِ حقیقی کے جا رہے ہیں تو یہ ربا جیسا ہو گیا، ربوٰ میں زیادتی بلاعوض ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی بلاعوض ہے۔

ومن عمل عملا ليس عليه أمر نافهو رد۔

اس سے استدلال کیا کہ من عمل عملا ليس عليه أمر نافهو رد، کوئی ایسا عمل کرے جو ہماری شریعت کے خلاف ہے تو وہ مردود ہے، تو جب آپ ﷺ نے مردود قرار دیدیا تو مردود کے معنی ہوئے کہ بیع ہی نہیں ہوئی کیونکہ آپ نے رد کر دیا۔

لیکن یہ استدلال اس واسطے صحیح نہیں ہے کہ اگر حدیث کا یہ معنی لیا جائے کہ ہر وہ کام جو شریعت کے خلاف ہے وہ ہوا ہی نہیں تو یہ معنی اجماع کے خلاف ہوں گے۔ مثلاً اذان جمعہ کے وقت بیع کرنے سے منع کیا گیا ہے، ناجائز ہے۔ ماليس عليه أمرنا میں داخل ہے، لیکن جمہور کہنا یہ ہے کہ اگر چہ بیع ہے تو ناجائز لیکن اگر کوئی کرے گا تو بیع منعقد ہو جائے گی۔ اس واسطے بہت ساری ایسی صورتیں اس میں داخل ہو جائیں گی جس میں باجماع باوجود ناجائز ہونے کے بیع منعقد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا فهو رد کے یہ معنی نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ آخرت کے احکام کے لحاظ سے وہ مردود ہے، دنیا کے احکام کے اعتبار سے اس کو بعض جگہ معتبر مانا جائے گا اور بعض جگہ معتبر نہیں مانا جائے گا۔(۱)

---

(۱) وأما حكم البيع الذى عقد بطريق النجش، فالبيع صحيح مع الإ ثم عند الحنفية والشافعية.قال أهل الظاهر:البيع باطل، وبه قال مالك واحمد فى رواية، كما فى المغنى لابن قدامة۔ والروايةُ الأخرى عن مالك واحمد أن البيع صحيح الخ(كما ذكره الشيخ المفتى محمد تقى العثمانى حفظه الله فى " تكملة فتح الملهم، ج:١، ص:٣٢٨، والعينى فى "العمدة" ج:٨، ص :٤٣٤۔) انعام البارى ٢٦٨/٦، ٢٦٩۔

یہ اختلاف تو بیع نجش کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تھا البتہ جہاں تک نفس بیع نجش کا تعلق ہے تو وہ بالا جماع حرام ہے چاہے نجش کرنے والے شخص نے اپنی مرضی سے یہ کام کیا ہو یا بائع کے کہنے پر اس کا ارتکاب کیا ہو ہر حال میں ممنوع ہے۔البتہ اگر اس نے مرضی سے ایسا کیا تو اس کا گناہ صرف اسی کے سر پر ہوگا لیکن اگر بائع کے کہنے سے ایسا کیا تو دونوں گنہگار ہوں گے۔

بیع نجش کی ایک مستثنیٰ صورت

ابن العربی مالکیؒ سے منقول ہے کہ اگر صورتحال یہ ہو کہ بائع کو بیع وشراء میں بہت زیادہ دھوکہ ہو جاتا ہو اور خریدار (چالاکی سے) سامان کو اس کی قیمت مثلی سے بھی کم میں خرید لیتے ہوں تو اس صورت میں بیع نجش کی اجازت ہے تا کہ اس سامان کی قیمت مثلی متعین ہو سکے بلکہ اس صورت میں وہ شخص اپنے مسلمان بھائی سے دھوکہ کو رفع کرنے کی وجہ سے مستحق اجر وثواب ہوگا۔

حنیفہ بھی یہی کہتے ہیں احناف میں سے علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں جب سامان اپنی قیمت مثلی میں بھی نہ بکتا ہو تو قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے اگر چہ اس کی نیت سامان خریدنے کی نہ ہو، اس لئے اس کام سے کسی دوسرے مسلمان کو نقصان پہنچائے بغیر ایک مسلمان کو فائدہ پہنچایا جا رہا ہے۔جبکہ دوسرا شخص اس چیز کو قیمتاً خرید رہا ہو۔(۱)

علامہ شامیؒ بھی فرماتے ہیں کہ بلکہ علامہ قہستانی اور ابن کمال نے شرح الطحاوی سے نقل کیا ہے ایسا کرنا (ناصرف یہ کہ جائز ہے بلکہ) اچھا کام ہے۔(۲)

فضولی کی بیع

حدثنا يعقوب بن إبراهيم :حدثنا أبو عاصم:أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما، عن النبى ﷺ قال:"خرج ثلاثة نفر يمشون فأ صابهم المطرفد خلوا فى غار فى جبل فأنحطت عليهم صخرة۔ قال؛فقال بعضهم لبعض:ادعوا الله بأفضل عمل عملتموه.فقال أحدهم: اللهم إن كان لى أبوان شيخان كبيران فكنت أخرج فأرعى، ثم أجئ

(۱) كذا فى فتح القدير ٢٣٩/٥ ومثله فى الدر المختار۔

(۲) ردالمحتار ١٨٣/٤، تكملة فتح الملهم ٣٢٨/١

فأحلب فأجئ بالحلاب فأتی به فیشربان۔ ثم أسقی الصبیة وأهلی وامرأتی۔ فاحتبست لیلة فجئت فإذا هما نائمان، قال:فکرهت أن أوقظهما، والصبیة یتضاعون عند رجلی۔ فلم یزل ذاك دأبی ودأبهما حتی طلع الفجر۔ اللهم إن کنت تعلم أنی فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا فرجة نری منها السماء۔ قال: ففرج عنهم۔ وقال الأخر:اللهم إن کنت تعلم أنی کنت أحب امرأة من بنات عمی کأشد مایحب الرجل النساء. فقالت: لا تنال ذلك منها حتی تعطیها مائة دینار، فسعیت فیها حتی جمعتها فلما قعدت بین رجلیها قالت :اتق اللّٰه ولا تفض الخاتم إلا بحقه۔ فقمت وترکتها، فإن کنت تعلم أنی فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا فرجة، قال:ففرج عنهم الثلثین۔ وقال الآخر: اللهم إن کنت تعلم أنی استأجرت أجیرا بفرق من ذرة فأعطیته وأبی ذلك أن یأخذ، فعمدت إلی ذلك الفرق فزرعته حتی اشتریت منه بقرا وراعیها۔ ثم جاء فقال: یا عبداللّٰه، أعطنی حقی فقلت:أنطلق إلی تلك البقر راعیها فإنها لك۔ فقال:أتستهزئ بی؟ قال: فقلت:ما أستهزئ بك ولکنها لك، اللهم إن کنت تعلم أنی فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا، فکشف عنهم"۔ (۱)

حدیث مبارک سے فضولی کی بیع کا ثبوت

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تین آدمی سفر میں جا رہے تھے، ان کو بارش آ گئی پس وہ بارش سے بچنے کے لئے پہاڑ کے ایک غار میں داخل ہو گئے۔ اوپر سے ایک چٹان ان پر آ کر گری اور داخلہ کا جو راستہ تھا وہ بند ہو گیا۔ تو ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے جس نے بھی کوئی افضل عمل کیا ہو اس کا واسطہ دے کر اس سے توسل کر کے اللہ سے دعا کرو۔

ان میں سے ایک شخص نے کہا کہ اے اللہ میرے بوڑھے والدین تھے، میں باہر جایا کرتا تھا اور بکریاں چرایا کرتا تھا۔ پھر واپس آیا کرتا تھا۔ دودھ دوہا کرتا تھا۔ دودھ کا جو

(۱) فی صحیح بخاری، کتاب البیوع باب اذاء اشتری شیئا لغیرہ بغیر اذنه فرضی رقم ۲۲۱۵ وفی صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، رقم:٤٩٢٦، وسنن أبی داؤد کتاب البیوع، رقم:۲۹۳۹، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۵۷۰۲۔

برتن تھا میں وہ لے کر والدین کے پاس لاتا تھا۔ وہ اس کو پیا کرتے تھے۔ پھر میں اپنے بیوی بچوں کو پلاتا تھا۔ یعنی پہلے والدین کو پلایا کرتا تھا پھر بیوی بچوں کو پلایا کرتا تھا۔ ایک رات مجھے دیر ہوگئی (احتبست کے معنی دیر ہوگئی) پس جب میں آیا اور دیکھا کہ والدین سور ہے ہیں تو ان کو بیدار کرنا مجھے مناسب اور پسند نہ آیا اور بچے شور کر رہے تھے کہ دودھ ہمیں پلاؤ ہمیں بھوک لگی ہے۔ یہی میرا اور والدین کا حال رہا۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہوگیا، پوری رات میں دودھ لئے بیٹھا رہا اور والدین سوتے رہے اور بچے شور کرتے رہے کہ ہمیں دو مگر میں نے ان کو نہیں دیا کہ جب تک میں والدین کو نہ پلاؤں تو کسی دوسرے کو نہ پلاؤں گا۔

اے اللہ اگر آپ کے علم میں ہے کہ میں نے یہ کام آپ کی رضا مندی کی تلاش میں کیا تھا، تو ہمارے لئے ایک فرجہ یعنی شگاف کھول دے جس سے ہم آسمان کو دیکھ سکیں۔

تو جہاں انہوں نے اپنے اس عمل کے ذریعے توسل کیا کہ میں نے اپنے والدین کو دودھ پلانے کے لئے ساری رات گزاردی اور بیوی بچوں کو نہیں پلایا اور والدین کے انتظار میں بیٹھا رہا کہ صبح ہوگئی۔ یہاں ایک اشکال بھی ہوتا ہے۔

اشکال

اشکال یہ ہوتا ہے کہ آخر بیوی بچوں کا بھی حق تھا، بچے شور کر رہے ہیں اور وہ بیچارے غیر مکلّف ہیں تو اگر والدین سو گئے تھے تو پہلے ان کو یعنی بیوی بچوں کو دودھ پلا دینا چاہیے تھا تا کہ ان کی بھوک دور ہو جائے۔ تو کیا شرعی حکم ایسے موقع پر یہ نہیں کہ آدمی اپنے اعیال کو جو بھوک سے بیتاب ہیں ان کی بھوک کا مداوا کرے؟

جواب

حقیقت میں شرعی حکم اس وقت یہی تھا کہ اپنی بیوی بچوں کو پلا دینا اور والدین کے لئے دودھ اٹھا کے الگ رکھ دینا اور جب وہ بیدار ہوں، اس وقت پلائیں لیکن دراصل اس نے اپنی زعم میں یہ ترتیب بنا رکھی تھی کہ پہلے والدین کو پلاؤں گا اور پھر اپنے بچوں کو پلاؤں گا تو اس کی اتنی سختی سے پابندی کرنا جس سے بیوی بچوں کا حق پامال ہو شرعاً ایسا کرنا اس کے ذمہ نہ تھا۔

لیکن یہ وہ موقع ہے جہاں ایک شخص شریعت کے بیان کردہ اصول کے خلاف ناواقفیت کی وجہ سے کام کر رہا ہے اور نیت صحیح ہے۔ایسی صورت میں بسا اوقات اللہ تبارک وتعالیٰ اس کے عمل کی طرف نگاہ نہیں فرماتے بلکہ اس کی نیت کی طرف نگاہ فرماتے ہیں اور نیت چونکہ صحیح تھی اگرچہ طریقہ غلط تھا اور وہ طریقہ جو غلط اختیار کیا تھا کسی عناد کی وجہ سے نہیں بلکہ ناواقفیت اور غلبہ حال کی وجہ سے یعنی والدین کی محبت واطاعت اس درجہ ذہن پر غالب ہوگئی تھی اور وہ مغلوب الحال ہوگیا،تو مغلوب الحال کے اوپر شرعی تکلیف نہیں ہوتی تو اس وجہ سے یہ پہلو نظر انداز کیا گیا اور اس کی نیت دیکھی گئی۔

معلوم ہوا کہ کوئی شخص ناواقفیت کی بناپر اور اپنے ذہن سے یہ سمجھ کر کہ شرعی حکم یہ ہے اور اس کی نیت اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کی ہو تو ان شاء اللہ امید ہے کہ معافی ہوجائے گی اور اگر شرعی حکم مانتا ہو اور پھر خلاف ورزی کر رہا ہو تو اس کا کوئی حل نہیں۔

وقال الأخر :اللهم ان كنت تعلم أنى كنت أحب امرأة عن بنات عمى الخ:

دوسرے نے کہا کہ اے اللہ آپ کے علم میں ہے کہ میں اپنی بنت عم سے محبت کرتا تھا جتنی سخت محبت کوئی دوسرا فرد کسی عورت سے کرسکتا تھا اس طرح میں کرتا تھا تو اس عورت نے کہا کہ تم مجھ سے اپنا مطلوب حاصل نہیں کرسکتے حتى تعطيها ما ئة دينار۔ جب تک کہ سو دینار اس کو نہ دو۔ میں نے کوشش کر کے سو دینار جمع کر کے فلما قعدت بين رجليها یعنی مطلب یہ کہ جب اپنے مطلب حاصل کرنے کے لئے اسکے ساتھ زنا کا ارادہ کیا،تو اس نے کہا کہ اللہ سے ڈرو اور مہر نہ توڑو۔

مطلب یہ ہے کہ بکارت نہ توڑو مگر اس کے حق سے یعنی نکاح کے بغیر۔تو میں یہ اتق الله کا لفظ سن کر چھوڑ کر کھڑا ہوگیا۔اگر آپ کے علم میں ہے کہ میں نے یہ کام آپ کی رضا مندی کی خاطر کیا تو ہم سے ایک شگاف اور کھول دے۔پس دو ثلث چٹان کھل گئی۔

فقال الأخر: اللهم ان كنت تعلم أنى أستاجرت اجيراً بفرق من ذرة الخ:

تیسرے شخص نے یہ کہا کہ اے اللہ! اگر آپ کے علم ہو کہ میں نے ایک مزدور لیا تھا اور اس کی اجرت مکئی کا ایک فرق مقرر کیا تھا۔مکئی کو ذرہ کہتے ہیں۔تو میں نے ایک فرق ذرہ کا اس کو دے

دیا۔ اس نے لینے سے انکار کیا۔ تو اس کا جو فرق تھا میرے پاس امانت تھی۔ میں نے اس کو بویا یہاں تک کہ بونے کے بعد جب اس کی کھیتی بنی تو کھیتی فروخت کر کے اس سے ایک گائے اور چرواہا خریدا۔ بہت عرصہ کے بعد وہ شخص میرے پاس آیا اور کہا اے اللہ کے بندے مجھے میرا حق دو۔ تو میں نے کہا کہ جاؤ وہ گائے چر رہی ہیں۔ وہ سب لے جاؤ تو اس نے کہا کہ میرے ساتھ مذاق کرتے ہو کہ ایک فرق مکئی کے بدلے تم کہہ رہے ہو کہ ساری گائے لے جاؤ۔

قال: فقلت ما أسهتزى بك ولكنهالك، اللهم إن كنت تعلم أنى فعلت ذالك ابتغاء وجهك فافرج عنا فكشف عنهم۔

تیسرے صاحب نے یہ کیا کہ ذراع کو بیچ کر کھیتی اگائی اور پھر اس کو بیچ کر گائے کا گلہ خرید لیا یہاں تک کہ اس کا پورا گلہ واپس کر دیا۔

اس پر امام بخاریؒ نے باب قائم کیا فرمایا:

"باب اذااشترى شئاً لغيره بغير إذ نه فرضى"

کہ کوئی شخص دوسرے کے لئے کوئی چیز اس کی اجازت کے بغیر خریدے، اس نے اجازت نہیں دی تھی، امر نہیں کیا تھا لیکن اس نے اس کے مال سے کوئی دوسری چیز خرید لی۔ بعد میں جب وہ آیا اور راضی ہو کر کہا کہ ٹھیک ہے جو کچھ کیا ٹھیک کیا۔

یہاں مکئی اس کی ملکیت تھی اس کو بیچا اور بیچ کر اس سے گائے خریدی یہ سب اس کی اجازت کے بغیر ہوا لیکن جب وہ آ کر راضی ہو گیا تو اس کو دے دی گئی، معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع جائز ہے، آخر میں اگر مالک اجازت دیدے تو وہ بیع نافذ ہو جاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس سے یہ نکتہ نکالا ہے۔

سوال: فضولی کی بیع کے نافذ ہونے کی شرائط کیا ہیں؟

جواب: جب تک مالک اجازت نہ دے وہ بیع موقوف رہے گی اور جب مالک اجازت دے دے تو وہ جائز ہو جائے گی۔(۱)

---

(۱) انعام الباری ٣٨٤/٦ تا ٣٨٧

بیع مناقصہ (ٹینڈر) کا حکم

جو حکم مزایدہ کا ہے وہی آجکل مناقصہ (ٹینڈر Tender) کا بھی ہے۔

مزایدہ بائع کی طرف سے ہوتا ہے کہ مشتری بولیاں لگاتے ہیں جو بھی زیادہ بولی لگادے اس کے حق میں بیع منعقد ہو جاتی ہے آج کل ایک رواج ہے جس کو عربی میں مناقصہ کہتے ہیں یہ مزایدہ کا الٹ ہے۔ کہ مشتری کی طرف سے طلب ہوتی ہے۔ عام طور سے حکومت کی طرف سے ہوتا ہے، جب ٹینڈر طلب کئے جاتے ہیں تو آپ نے دیکھا ہوگا کہ اخبار میں ٹینڈر نوٹس آتے رہتے ہیں مثلاً حکومت نے اعلان کیا کہ ہمیں کسی تعلیم گاہ میں استعمال کرنے کے لئے ہزار کرسیاں چاہئیں لوگ ہمیں ٹینڈر دیں کہ کون ہمیں ہزار کرسیاں اس قسم کی کتنے میں بیچے گا؟ اس میں کم قیمت لگانے کی دوڑ ہوتی ہے جس کی قیمت سب سے کم ہوگی اس کا ٹینڈر منظور کر لیا جائے گا اس کو مناقصہ کہتے ہیں اور یہ مزایدہ کا الٹ ہے۔ یہاں بولیاں مشتری لگاتے ہیں اور وہاں بائع لگاتے ہیں۔ تو جو حکم مزایدہ کا ہے وہی مناقصہ کا بھی ہے۔

وقال عطاء :أدركت الناس لايرون باساً ببيع المغانم فيمن يزيد۔

عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو پایا کہ وہ مالِ غنیمت کو فیمن یزید کے طریقے میں بیچنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

حدثنا بشر بن محمد :أخبر ناعبدالله:أخبرناالحسين المكتب، عن عطاء ابن أبى رباح عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما: أن رجلا أعتق غلاماله عن دبر۔ فاحتاج فأخذه النبى صلى الله عليه وسلم فقال: (من يشتريه منى؟) فاشتراه نعيم بن عبدالله بكذا و كذا، فدفعه إليه۔(۱)

اس میں مرفوع حدیث روایت کی جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں" انت أعتق غلاماً له عن دبر " کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اپنی موت کے بعد آزاد کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ انت

(۱) فى صحيح بخارى كتاب البيوع باب بيع المزايده رقم ۲۱۴۱ و فى صحيح مسلم، كتاب الزكاة، رقم ۱۶۶۳، وكتاب الإيمان، رقم ۳۱۵۵، وسنن الترمذى، كتاب البيوع،عن رسول الله، رقم ۴۵۷۳، وسنن النسائى، كتاب البيوع، رقم۴۵۷۳، وكتاب الأداب القضاة رقم ۵۳۲۳، وسنن أبى داؤد، كتاب العتق رقم ۳۴۴۵، ۳۴۴۶، وسنن ابن ماجة، كتاب الاحكام، رقم ۲۵۰۳، ومسند احمد رقم ۱۳۶۱۹ ـ ۱۴۴۴۲ و سنن الدارمى، كتاب البيوع رقم ۲۴۶۰

حرعن دبر منی۔ کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو۔ فاحتاج، بعد میں وہ محتاج ہوگیا، فأخذہ النبی ﷺ فقال۔ آپ ﷺ نے اس مدبر کو لیا اور فرمایا من یشتریه منی؟ اس کو مجھ سے کون خریدتا ہے؟ فاشتراه نعیم بن عبدالله بكذاو كذا۔ تو نعیم بن عبداللہ نے اس کو اتنے اتنے پیسوں میں خریدلیا، فدفعه الیه، آپ ﷺ نے وہ غلام اس کو دیدیا۔

اس حدیث میں اصل مسئلہ تو بیع مدبر کا ہے کہ آپ ﷺ نے مدبر کی بیع فرمائی جو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں۔ (۱) اس مسئلہ پر مستقل کلام آگے آئے گا۔ لیکن امام بخاریؒ جس وجہ سے اس حدیث کو یہاں لے کر آئے ہیں وہ یہ ہے کہ اس سے مزایدہ کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اگرچہ یہاں بظاہر مزایدہ نہیں کیونکہ آپ ﷺ نے صرف اتنا فرمایا کہ اس کو کون خریدتا ہے؟ تو ایک نے فرمایا کہ میں خریدتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ لے جاؤ۔ (۲) تو اس وقت ہوتا جب ایک سے زائد بولیاں لگائی جائیں، یہاں ایک سے زائد بولی نہیں لگائی گئی۔

نیلامی کی بیع

اس باب میں بیع مزایدہ کے جواز اور مشروعیت کو بیان کرنا مقصود ہے اور بیع المزایدہ یا بیع من یزید کے معنی ہیں ''نیلام'' جس میں بائع کھڑے ہو کر کہتا ہے کہ میں یہ چیز بیچتا ہوں مجھ سے کون خریدتا ہے اور جو زیادہ بولی لگالیتا ہے بیع اس کے حق میں منعقد ہو جاتی ہے اس کو نیلام کہا جاتا ہے اور عربی میں مزایدہ اور بیع من یزید کہا جاتا ہے۔

نیلام کے جواز میں اختلاف فقہاء

بیع مزایدہ میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں تین مذاہب ہیں۔

ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تعالیٰ

پہلا مسلک ابراہیم نخعیؒ کا ہے۔

امام ابراہیم نخعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ بیع مزایدہ کے عدم جواز کے قائل ہیں، اس کو ناجائز سمجھتے ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نیلام میں ایک شخص کھڑے ہو کر کہتا ہے کہ کون ہے جو مجھ

(۱) انعام الباری ٦/٢٦٤ تا ٢٦٨

(۲) عمدة القاری ج٨/ص٤٣٣

سے یہ چیز خریدے ایک شخص کہتا ہے کہ میں سو روپے کی خریدتا ہوں، دوسرا بولی لگاتا ہے کہ میں ایک سو پانچ کی خریدتا ہوں، تو اب جس نے پہلے بولی لگائی تھی اس نے سوم کر لیا تھا اب دوسرا جو ایک سو پانچ روپے کہتا ہے یہ اس کی طرف سے سوم علی سوم اُخیہ ہو گیا اور حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے، اس واسطے یہ ناجائز ہے۔(۱)

جمہور اور ائمہ اربعہ

دوسرا مسلک جمہور کا ہے۔

جمہور اور ائمہ اربعہ جو اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کا یہ فرمانا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ نیلام کا جواز خود نبی کریم ﷺ سے صراحۃً ثابت ہے کہ آپ نے نیلام فرمایا تو جب خود نبی کریم ﷺ سے خصوصی طور پر ثابت ہے تو پھر عموم پر عمل کرنے کے بجائے اس خصوص پر عمل کیا جائے گا جس کے معنی یہ ہونگے کہ سوم علی سوم أخیہ کی ممانعت سے یہ صورت مستثنیٰ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ سوم علی سوم أخیہ اس وقت ناجائز ہے جب بائع کا میلان اسکے ساتھ معاملہ طے کرنے پر مجبور ہو گیا ہو، ابھی ایک شخص نے آکر بیع کرنی شروع ہی کی ہے بائع کا اس کی طرف کوئی میلان نہیں ہوا کہ درمیان میں کوئی شخص آجائے تو فقہاء کرام کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں سوم علی سوم أخیہ جائز ہے۔

جمہور اور ائمہ اربعہ کی دلیل

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا کہ مجھے معاویہ اور ابوجہم نے نکاح کا پیغام دیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کے بجائے تو اسامہ بن زید سے نکاح کر لو، تو اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے نکاح کا پیغام دے دیا حالانکہ حضرت معاویہؓ اور حضرت ابوجہمؓ کا پیغام پہلے آیا ہوا تھا تو یہ اس لئے کہا کہ ابھی تک ان کا میلان معاویہؓ یا ابوجہمؓ کی طرف نہیں ہوا تھا، اس واسطے آپ ﷺ نے دوسرا پیغام دے دیا۔ اس سے فقہاء کرامؒ نے یہ نتیجہ نکالا کہ خطبہ علی أخیہ یا سوم علی سوم أخیہ یہ اس وقت ناجائز ہے جب دونوں کا ایک دوسرے کی طرف میلان ہو گیا ہو اگر میلان نہ ہوا ہو تو پھر جائز ہے تو نیلام میں بھی ایک شخص نے بولی لگائی ابھی میلان نہیں ہوا کہ دوسرے شخص نے بولی لگائی۔

---

(۱) وعن امام ابراهیم النخعیؒ أنه کره بیع من یزید الخ (فتح الباری، ج: ٤، ص: ٢٥٤)۔

تیسری بات یہ ہے کہ نیلام میں ابتداء ہی سے بائع کی طرف سے یہ اعلان ہوتا ہے کہ بہت سارے لوگ بولی لگائیں، جس کی بولی سب سے زیادہ ہوگی اس کو بیچوں گا۔ تو جب شروع سے یہ اعلان ہے تو اب جو کوئی بھی بولی لگا رہا ہے اس کے مطالبہ پر لگا رہا ہے۔ لہٰذا یہ سوم علی سوم أخیہ میں داخل نہیں ہے۔ (۱)

امام اوزاعی رحمہ اللہ کا مسلک

تیسرا مسلک بیع مزایدہ کے سلسلے میں امام اوزاعیؒ کا ہے۔

امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع مزایدہ صرف غنائم اور مواریث میں جائز ہے۔ اور غنائم اور مواریث کے علاوہ دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ (۲)

غنائم کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے قبضہ میں مال غنیمت آیا اب امام اس کو نیلام کر سکتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص مر گیا، اور اس نے میراث میں بہت سی ایسی اشیاء چھوڑی ہیں جو نا قابل تقسیم ہیں اب وہ ورثاء میں تقسیم تو کرنی ہیں اب اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ بیچا جائے اور اس کے نتیجے میں جو پیسے حاصل ہوں وہ ورثاء میں تقسیم کر دیئے جائیں۔ اس وقت مواریث میں نیلام جائز ہے تو مواریث اور غنائم کے علاوہ کسی اور مال میں نیلام جائز نہیں، ان کا استدلال دارقطنی کی ایک حدیث سے ہے، جس میں یہ آیا ہے کہ

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المزايدة وليبيع احد كم على بيع أخيه إلا الغنائم والمواريث۔ (۳)

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی والی حدیث ضعیف ہے۔ اور اگر کسی طرح اس کا ثبوت ہو بھی جائے تو اصل بات یہ ہے کہ کسی راوی نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے اس کو نہی سے تعبیر کر دیا ہے ورنہ اصل بات یہ تھی کہ "حضور اقدس ﷺ نے غنائم اور مواریث میں نیلام کیا" "نہی" کا لفظ نہیں

---

(۱) وأما النبي ﷺ فأشار با سامة، لأنه خطب له، واتفقوا على انه إذا ترك الخطبة رغبة عنها، أو أذن فيها جازت الخطبة على خطبة الخ (باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه (رقم ۱۰۵۳، تحفة الأحوذي)۔

(۲) وقد اخذ بظاهره الا وزاعي واسحق فخصا الجواز بيع الغنائم والمواريث (فتح الباري، ج:٤ ص:٣٥٤)۔

(۳) وفي سنن الدارقطني، ج:۳ ص: ۱۱، رقم: ۳۱، دارالمعرفة۔

ہے، اس کو کسی نے نہی سے تعبیر کر دیا۔ لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور حضور اقدس ﷺ سے مزایدہ ثابت ہے(۱)

چنانچہ ابو داؤد اور ترمذی میں روایت ہے کہ آپ ﷺ کے پاس کوئی صاحب سوال کرنے کے لئے آئے تو آپ نے فرمایا کہ سوال کرنے کے بجائے بہتر ہے کہ تم اپنی کوئی تجارت وغیرہ کرو۔ اس کے پاس ایک ٹاٹ کا ٹکڑا اور ایک پیالہ تھا۔ آپ نے فرمایا کہ اس کو نیلام کر دیتے ہیں۔(۲) اور پھر فرمایا ''من يشترى لهذا الحلس و القدح؟'' ایک نے کہا اخذ ته بدرهم دوسرے نے کہا اخذته بدرهمين تو جس نے اخذ ته بدرهمين کہا تھا آپ ﷺ نے اس کو بیچ دیا تو یہ نیلام خود نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے اور یہ غنائم اور مواریث تھے۔ اس واسطے معلوم ہوا کہ اس کا جواز مطلق ہے۔ غنائم اور مواریث کے ساتھ خاص نہیں ہے۔(۳)

بیع مزایدہ کا حکم امام بخاریؒ کے نزدیک

لیکن امام بخاریؒ نے اس سے استدلال فرمایا، اس لئے کہ جب یہ کہا کہ: من يشتريه منى؟ تو قدرتی طور پر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لوگوں کو عام دعوت ہے چاہے زیادہ پیسے دے کر لے لے، اس واسطے اس میں ضمناً مزایدہ کا جواز نکلتا ہے۔(۴)

ہر قسم کے اموال میں نیلامی جائز ہے

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مال غنیمت اور مال میں ''نیلامی'' جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ ان فقہاء میں امام اوزاعیؒ شامل ہیں، ان فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں کہیں حضور ﷺ کا ''نیلامی'' کرنا منقول ہے وہ غنائم اور مواریث کے اندر ہی منقول ہے، دوسرے اموال میں منقول نہیں۔ اس لئے دوسرے اموال میں نیلامی جائز نہیں۔ جمہور فقہاء اس استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں۔ کہ ایک تو وہ حدیث مبارک ان کے خلاف حجت ہے، جس کو امام ترمذیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ

''عن انس بن مالك رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع حلسا وقدحا وقال من يشترى هذا الحلس والقدح ؟ فقال رجل :اخذ تهما بدرهم، فقال النبى

(۱) فتح البارى شرح صحيح البخارى، ج :٤ص:٣٥٤۔

(۲) وفى سنن الترمذى، كتاب البيوع عن رسول الله باب ماجاء فى كتابة الشرط، رقم ١١٣٧۔

(۳) والتفصيل تكملة فتح الملهم، ج:١، ص :٣٢٥۔ (٤) انعام البارى ٢٦٨/٦۔

صلی اللّٰہ علیه وسلم: من یزید علی درھم؟ فاعطاہ رجل درھمین۔ فباعھما منه“(۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹاٹ اور ایک پیالہ فروخت کیا۔ اور فروخت کرتے وقت آپ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا کہ: کون ان دونوں کو خریدتا ہے؟ ایک صحابیؓ نے کہا کہ میں ان کو ایک درھم میں خریدتا ہوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کون ایک درھم سے زیادہ لگاتا ہے؟ ایک دوسرے صحابیؓ نے دو درھم لگائے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ ٹاٹ اور پیالہ ان کے ہاتھ فروخت کر دیا۔

بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل ان صاحب کے لئے کیا جو لوگوں سے سوال کر رہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ سوال کرنے سے بہتر یہ ہے کہ تم محنت مزدوری کر کے پیسے کماؤ، لہٰذا جو سامان تمہارے پاس ہو وہ لے آؤ، وہ صاحب اپنے گھر سے ایک پیالہ اور ایک ٹاٹ لے آئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو اس طرح نیلام کر کے فروخت کر دیا۔

یہ دونوں چیزیں جن کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نیلام فرمایا نہ تو مالِ میراث تھا اور نہ مالِ غنیمت تھا۔ دوسرے یہ کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا صرف غنائم اور مواریث میں ثابت ہو، تب بھی غنائم اور مواریث کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اسلئے کہ فقہ کا مسلمہ اصول ہے۔

العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔

یعنی شرعاً الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے، سبب کے مخصوص ہونے کا اعتبار نہیں، لہٰذا نیلام ہر قسم کے اموال میں جائز ہے۔

یہ بعض حضرات فقہاء دار قطنی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ :نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن بیع من یزید الا فی الغنائم والمواریث۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم اور مواریث کے علاوہ دوسرے اموال میں نیلام سے منع فرمایا ہے۔ جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔(۲)

غیر مملوکہ چیز بیچنا

عن حکیم بن حزام رضی اللّٰہ عنه قال: سالت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم

(۱) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی بیع من یزید رقم ۲۱۔ (۲) تقریر ترمذی ۱/۶۷تا۶۹۔

فقلت: یا تینی الرجل فیسا لنی من البیع مالیس عندی ابتاع له من السوق ثم ابیعه، قال :لا تبع مالیس عندك۔ (۱)

حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ بعض اوقات میرے پاس کوئی شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز کی بیع کا سوال کرتا ہے، جو میرے پاس نہیں ہوتی، تو میں ایسا کرتا ہوں کہ پہلے وہ چیز بازار سے خریدتا ہوں اور پھر اس کو فروخت کر دیتا ہوں۔ ان صحابیؓ کے سوال کا منشاء یہ تھا کہ اگرچہ اس وقت وہ چیز میرے پاس موجود نہیں، لیکن بازار سے خرید کر اس کو دے دوں گا تو خریدنے سے پہلے اس سے بیع کا معاملہ کرنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہیں ہے اس کو فروخت مت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو اس کو فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی

آجکل بازاروں میں جوسٹہ چلتا ہے، اس میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس سامان موجود نہیں۔ لیکن اس امید پر آگے فروخت کر دیتا ہے کہ جب دینے کا وقت آئے گا اس وقت بازار سے خرید کر دے دوں گا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اب بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نہیں آتی، اس لئے کہ جو چیز وہ فروخت کر رہا ہے، وہ اگرچہ اس کے پاس اس وقت موجود نہیں، لیکن سامنے والی دکان میں موجود ہے، ابھی دو منٹ کے اندر وہاں سے لا کر اس کو دیدے گا، لیکن اس کے باوجود حکم یہ ہے کہ ابھی فروخت مت کرو بلکہ تم وہاں سے وہ چیز خرید لو، اور جب وہ چیز تمہاری ملکیت میں آجائے تو اس کے بعد آگے فروخت کرو۔

اگرچہ بظاہر غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ لیکن سوال اصول کا ہے۔ اس لئے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اجازت دے دی جاتی کہ انسان ایک غیر مملوک چیز فروخت کر سکتا ہے تو اس سے سٹے کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا، کیونکہ سٹے کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک انسان کے ہاتھ میں اور اس کی ملکیت میں ایک پیسے کا بھی مال نہیں ہے، لیکن وہ کروڑوں روپے کا کاروبار کرتا ہے، اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو کراچی اسٹاک ایکسچینج میں جا کر دیکھ لیں۔ وہاں پر لوگوں کے پاس چھوٹے

(۱) فی الترمذی کتاب البیوع باب ماجاء فی کراهیه بیع مالیس عنده رقم ۵۳۔

چھوٹے کیبن ہیں، اور اس کے اندر ٹیلیفون رکھا ہے اور کچھ نہیں ہے، وہ صرف ٹیلیفون پر کروڑوں روپے کا کاروبار کرتے ہیں اور لین دین کرتے ہیں۔(۱)

سٹہ کیا ہوتا ہے؟

بیع قبل القبض کی ممانعت ایک ایسا حکم ہے جس نے بہت سے مفاسد کا سد باب کیا ہے اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں بہت سی خرابیاں اسی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ انہوں نے بیع قبل القبض کو جائز قرار دیا ہوا ہے۔ سٹے کی تمام شکلیں تقریباً وہ اسی بیع قبل القبض پر مبنی ہیں۔

سٹہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندازہ لگانا، تخمینہ لگانا، اسی لئے کہ سٹہ کے اندر یہ ہوتا ہے کہ اس کا آغاز ہوا ہے اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange) سے، کمپنیوں کے شیئرز، ان کے حصص بازار میں فروخت ہوتے ہیں، جس بازار میں کمپنیوں کے حصص فروخت ہوتے ہیں اس کو اسٹاک ایکسچینج کہتے ہیں۔ اور یہ عجیب وغریب قسم کا بازار ہوتا ہے۔ اس میں کوئی سامان تجارت نہیں ہوتا لیکن کروڑوں کے روزانہ سودے ہوتے ہیں۔ مختلف قسم کی کمپنیوں کے حصص اس بازار میں فروخت ہوتے ہیں۔ اس اسٹاک ایکسچینج میں یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان حصص کی خریدتے اور بیچتے رہتے ہیں اور اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کونسی کمپنی زیادہ منافع میں جارہی ہے، جو کمپنی زیادہ منافع میں جارہی ہوتی ہے اس کے شیئرز کو خرید لیتے ہیں تاکہ آگے چل کر اس کے دام بڑھیں گے تو اس وقت منافع ہوگا، مثلاً ایک کمپنی کا حصہ پچاس روپے میں بک رہا ہے اور آگے جاکر اس کا حصہ ساٹھ ستر روپے کا ہو جائے گا تو اس وقت بیچ دیں گے۔ تو اصل کاروبار اسٹاک ایکسچینج میں حصص کا ہے، اس میں اگر کوئی آدمی حصہ لے اور اس پر قبضہ کرلے اور قبضہ کر کے اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں کوئی خرابی نہیں، لیکن اس میں سٹہ اس طرح ہوتا ہے کہ ہر آدمی اپنا اندازہ لگاتا ہے کہ کونسی کمپنی کے حصص اس وقت سستے ہیں اور کس کے مہنگے ہونے کا امکان ہے، تو اس کو لے کر خریدے گا اور اسے آگے بیچے گا لیکن ہوتے ہوتے یہ معاملہ اس طرح ہونے لگے گا کہ ایک شخص نے جس کے پاس بالکل کوئی شیئرز نہیں ہیں یعنی کوئی حصہ نہ اس کی ملک میں ہے اور اور نہ قبضے میں ہے۔

(۱) تقریر ترمذی ۱/۱۰۴، ۱۰۵۔

سٹہ کی مثال

فرض کر وسٹہ کی مثال پی۔آئی۔اے کمپنی ہے، اس نے اندازہ کیا کہ کچھ دنوں میں اس کے حصص بڑھ جائیں گے۔اس نے دیکھا کہ آج یہ حصہ سو روپے میں بک رہا ہے تو ایک ماہ بعد اس کے حصص ایک سو پچاس تک بڑھ جائیں گے۔ یہ محض اس نے حساب کتاب لگایا ہے اس کے پاس کچھ نہیں ہے۔اب اس نے دوسرے حصص کے تاجر کو ٹیلیفون کیا اور کہا کہ دیکھو بھائی یہ جو پی۔آئی۔اے کے شیئرز ہیں میرے اندازہ یہ ہے کہ یہ ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے ہو جائیں گے تو اگر چاہو تو میں آج تمہیں ایک سو چالیس کے فروخت کر دیتا ہوں یعنی وہ شیئرز ایک ماہ کے بعد دونگا لیکن فروخت آج کر دیتا ہوں۔اب مشتری نے اندازہ لگایا کہ واقعی ایک سو پچاس کے ہونے والے ہیں تو آج میں اگر ایک سو چالیس کے خریدوں گا تو ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے فروخت کرسکوں گا تو ایک شیئر پر مجھے دس روپے کا فائدہ ہوگا۔اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خریدلیا۔اب دونوں کے درمیان بیع ہوگئی۔بائع کے پاس وہ شیئرز موجود نہیں ہیں۔سمجھ لو کہ زید بائع ہے اور خالد نے خرید لئے۔اب یہ سوچتا ہے کہ میں کہاں تک ایک مہینہ کا انتظار کروں گا تو اس کے بجائے وہ بکر کو فون کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے پاس بیس جولائی کو پی آئی اے کے ایک ہزار شیئرز ہیں اور اگر تم چاہو تو آج میں ایک سو اکتالیس کے بیچ دوں گا۔بکر نے بھی اندازہ کیا کہ ایک ماہ بعد اس کے ایک سو پچاس ہونے والے ہیں میں ایک سو اکتالیس کے خرید لیتا ہوں نو روپے کا فائدہ ہو جائے گا۔اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لئے۔بکر نے پھر حامد کو فون کرلیا کہ میرے پاس جولائی کو پی۔آئی۔اے کے ایک ہزار شیئرز ہیں اور وہ ایک سو بیالیس میں آپ کو بیچ دیتا ہوں، اس نے ایک سو بیالیس میں خرید لئے تو ابھی بیس جولائی آتے آتے اس میں تھے۔

لیکن بعد میں حضور اکرم ﷺ پر ایمان لے آئے اس واسطے ان کو اجر مل گیا۔

دوسری مثال ان لوگوں کی ہے جو حضور اقدس ﷺ پر ایمان نہیں لائے، اس کے نتیجے میں ان کا اجر بھی ساقط ہو گیا۔

یہ میری توجیہ اس تقدیر پر ہے کہ دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں، یعنی ایک مرتبہ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ بات فرمائی اور ایک مرتبہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے بیان فرمائی لیکن اگر ایک ہی روایت اور اختلاف راویوں سے پیدا ہو تو پھر یہ توجیہ نہیں

ہوسکتی۔

دونوں حدیثوں میں ایک قیراط اور دو قیراط کی توجیہ کی صورت کیا ہے؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ ایک قیراط دیا جائے گا یہ اس کے سابق دین کی وجہ سے ہے، نئے دین کی وجہ سے اور ملے گا اور جو ایمان ہی نہیں لایا اس کو سابق دین کی بنیاد پر بھی ایک قیراط نہیں ملے گا۔

ملکِ غیر پر نمو کا حکم

حد ثنا أبو اليمان: أخبرنا شعيب، عن الزهرى: حدثنى سالم بن عبدالله:أن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:"انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم حتى أووا المبيت إلى غار فد خلوه، فانحدرت صخرة من الجبل فسدت عليها الغار.فقالوا: إنه لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم.فقال رجل منهم :اللهم كان أبوان شيخان كبيران، وكنت لا أغبق قبلها أهلا ولا مالا، فنأ ى بى فى طلب شىء يوما فلم أرح عليهما حتى ناما فحلبت لهما غبو قهما فو جد تهما نا ئمين. فكرهت أن أغبق قبلها أهلاً أو مالاً، فلبثت والقدح على يدى أنتظر استيقاظهما حتى برق الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما۔ اللهم كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة، فانفر جت شيئاً لا يستطيعون الخروج".قال النبى ﷺ:"وقال الآخر: اللهم كانت لى بنت عم كانت أحب الناس إلى فأردتها عن نفسها، فامتنعت منى حتى ألمت بها سنة من السنين فجاء تنى فأعطيتها عشرين وما ئة دينار على أن تخلى بينى وبين نفسها ففعلت، حتى إذا قدرت عليها قالت: لا أحل لك أن تفض الخاتم إلا بحقه، فتحرجت من الوقوع عليها فانصرفت عنها وهى أحب الناس إلى وتركت الذهب الذى أعطيتها۔ اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فأنفرجت الصخرة غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها"، قال النبى ﷺ :"وقال الثالث : اللهم إنى استأجرت أجرا فاعطيتهم أجرهم غير رجل واحد ترك الذى له وذهب فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال فجاء نى بعد حين فقال: يا عبدالله، أدّ إلى أجرى، فقلت له: كل ما ترى من أجلك من الإبل والبقر والغنم والرقيق.فقال : يا عبدالله، لا تستهزئ بى، فقلت

:إنی لا أستهزیٔ بك، فأخذه كله فأ ستا قه فلم يترك منه شيئاً۔ اللّٰهم فإن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه فانفرجت الصخرة فخر جوا يمشون"۔ (۱)

یہاں اس پر امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب من استاجر اجیر افترك أجره بعمل فيه المستاجر فزادو من عمل فی مال غيره فاستفضل۔ کہ جس شخص نے کوئی اجیر اجرت پر لیا، اجیر نے اپنا اجر مستاجر کے پاس چھوڑ دیا، مستاجر نے اس کے اندر عمل کیا اور اس وجہ سے اس کے مال میں اضافہ ہوگیا، أومن عمل فی مال غيره فاستفضل یا کسی کے پاس دوسرے شخص کا مال تھا، اس نے اس کے اندر عمل کیا اور اس سے مال میں اضافہ کردیا، تو وہ مال کس کا ہوگا؟

امام بخاریؒ اس حدیث کو لاکر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ربح اصل مالک کا ہوگا کیونکہ مال اس کا تھا۔ آگے جو نمو آئی ہے وہ اسی کے مال کی نمو ہے وہ اس نمو کا بھی مالک ہوگا۔

اسی وجہ سے حدیث کے مذکورہ واقعہ میں ان صاحب نے جانے والے کی چھوڑی ہوئی اجرت سے بکری خریدی، اس کے بچے وغیرہ ہوگئے، وہ سارے کے سارے واپس کردیئے۔

دوسرے علماء کا کہنا یہ ہے کہ مستاجر نے جو اس مال کا نمو واپس کیا، وہ اس کے ذمہ واجب نہیں تھا بلکہ تبرع تھا۔

درحقیقت اس مسئلے کا دارومدار اس پر ہے کہ اجیر نے اگر اجرت وصول کرنے ہی سے انکار کردیا تھا تو مستاجر کی طرف سے یہ تبرع تھا، کیونکہ ابھی تک وہ رقم مستاجر ہی کی تھی، اور اجیر کے قبضے کے بغیر وہ اجیر کی ملک نہیں کہلا سکتی۔ لہٰذا نمو جو ہوا وہ مستاجر کی ملک میں ہوا اور اس پر اجیر کو دینا واجب نہیں تھا، تبرع کیا۔

اور اگر صورت یہ ہوئی ہو کہ اجیر نے اجرت پر قبضہ کرکے وہ مستاجر کے پاس بطور امانت رکھوا دی ہو، پھر اس کو کام میں لگا دیا ہو تو اس کا نمو مستاجر کے لئے ملک خبیث ہوگا، جو اجیر کو واپس کرنا لازم ہے۔

دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کاروبار میں لگانے کا حکم

فقہاء کرام کے درمیان کلام ہوا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال رکھا ہوا ہو، امانتاً

---

(۱) فی صحيح بخاری كتاب الا جارة باب من استاجر اجيرا فنزل أجره، الخ رقم ۲۲۷۲ وفی صحيح مسلم، كتاب الذكر و الدعاء والتوبة والإ ستغفار، رقم ٤٩٢٦، وسنن أبی داؤد، كتاب البيوع، رقم ۲۹۳۹، ومسند احمد، مسند المكثرين من الصحابة، رقم ۵۷۰۲۔

ہو یا کسی اور طریقے سے اس کے پاس آیا ہو، اگر وہ اس کو اصل مالک کی اجازت کے بغیر کسی نفع بخش کام میں لگائے اور اس سے نفع حاصل کرے تو اس نفع کا حقدار کون ہوگا؟

اس میں زیادہ تر فقہاء کرام کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ نفع مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کیا ہے اس لئے وہ نفع کسب خبیث ہے، کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف ہے اس لئے وہ کمائی اس کے لئے طیب نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کسب خبیث کو صدقہ کرے، وہ واجب التصدق ہے۔

میراث کے بارے میں اہم مسئلہ

اور یہ معاملہ میراث میں بکثرت پیش آتا ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور وہ اپنی دکان چھوڑ گیا، اب بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ اس دکان میں تصرف کرنے والا ایک ہوتا ہے، جو اس کو چلاتا رہتا ہے اور نفع آتا رہتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ نفع کس کا ہے؟ آیا اس کے اندر سارے ورثاء شریک ہوں گے یا صرف اس کا ہوگا جس نے اس میں عمل کرکے اس کو بڑھایا؟

عام طور سے فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ اس نے یہ عمل ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہے لہٰذا یہ کسب خبیث ہے اس لئے اس کسبِ خبیث کو صدقہ کرنا ہوگا۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں اور امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی نفع ہوا وہ اصل مالک کا ہے لہٰذا وراثت والے مسئلے میں جو کچھ نفع حاصل ہوگا اس میں تمام ورثاء شریک ہوں گے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال

امام بخاریؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں آدمی پیسے چھوڑ کر چلا گیا اور دوسرے نے ان پیسوں میں تصرف کرکے ان کو بڑھایا، بڑھانے کے بعد خود نہیں رکھا بلکہ سارا کچھ گائے، بکرے، بکریاں وغیرہ اس اجیر کو جو صاحبِ مال تھا دے دیں۔

جمہور کا قول

جمہور کہتے ہیں کہ اس نے جو کچھ کیا بطور تبرع کیا ہے اسی وجہ سے نیک اعمال میں شمار کیا ہے،

اگر یہ اس کے ذمہ واجب ہوتا کہ جو کچھ بھی آیا ہے وہ سارا کا سارا واپس کرے پھر تو یہ اس نے اپنا فریضہ ادا کیا ہے، نیک اعمال میں تو کچھ بات نہ ہوئی۔ جبکہ اس نے اس کو اپنا نیک عمل شمار کیا اور اسے دعا کے لئے توسل کیا، تو معلوم ہوا کہ اس کا حق نہیں تھا کہ صاحب مال کو پورا دیتا لیکن اس نے تبرعاً دے دیا۔ (۱)

حنیفہ کا اصل مذہب

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ وہ کسب خبیث ہے جیسا کہ حنیفہ کا مذہب بھی ہے کہ جب مالک کی اجازت کے بغیر تصرف ہو تو وہ کسب خبیث ہے اور کسب خبیث واجب التصدق ہے۔ لہٰذا فقراء کو صدقہ کرنا چاہیے یعنی جو اصل مالک ہے اس کو اصل مال لوٹا دے اور جو ربح، نفع حاصل ہوا ہے وہ فقراء میں صدقہ کر دے۔ حنیفہ کا اصل مذہب یہی ہے۔

متاخرین حنیفہ کا قول

لیکن متاخرین حنیفہ میں سے علامہ رافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ چونکہ خبث صاحب مال کے حق کی وجہ سے آیا ہے لہٰذا اگر وہ صدقہ کرنے کے بجائے صاحب مال کو دیدے تب بھی صحیح ہو جائے گا، چنانچہ وراثت والے مسئلہ میں اگر ایک وارث متصرف ہو گیا جبکہ حق سارے ورثاء کا تھا تو اس میں اصل حکم تو یہ ہے کہ جو کچھ ربح حاصل ہوا وہ تصدق کرے اگر تصدق نہ کرے بلکہ ورثاء کو دیدے تو اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا یہ زیادہ مناسب ہے تا کہ اس سے تمام ورثاء فائدہ اٹھالیں۔

---

(۱) واحتج بهذا الحديث أصحاب أبى حنفية وغيرهم ممن يجيز بيع الانسان مال غيره والتصرف فيه بغير اذن مالكه إذا أجازه المالك بعد ذلك، ووضع الدلالة الخ۔۔۔۔۔
وأجاب أصحابنا وغير هم ممن لا يجيز التصرف المذكور بان هذا إخبار عن شرع من قبلنا، وفى كونه شرعا لنا خلاف مشهور للاصوليين، فان قلناليس شرعا لنا فلا حجة۔ ولا فهو محمول على أنه استاجره بارز فى الذمة ولم يسلم إليه، بل عرضه عليه فلم يقبله لردأته، فلم يتعين من غير قبض صحيح فبقى على مالك المستاجر، لأن مافى الذمه لايتعين إلا قبض صحيح ثم ان امستحاجر تصرف فيه وهو ملكه، فصح تصرفه، سواءاعتقده لنفسه أم للا جير، ثم تبرع بما احتمع منه من الابل والبقر والغنم والرقيق على الأجير بتراضيهما۔ والله اعلم(وفى صحيح مسلم بشرح النووى، رقم ٤٩٢٦، وعون المعبود شرح سنن أبى داؤد، كتاب، رقم ٢٩٣٩، وفيض البارى، ج:٣، ص:٢٧٥)۔

پراویڈنٹ کی تعریف وموجودہ شکل

اس حدیث سے ہمارے دور کے ایک مسئلہ پر اگرچہ استدلال کامل نہ ہو البتہ استیناس کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ ہے پراویڈنٹ فنڈ کا مسئلہ۔

پراویڈنٹ فنڈ یہ ہوتا ہے کہ سرکاری محکموں اور پرائیویٹ محکموں میں بھی یہ رواج ہے کہ عام طور سے ملازمین کی تنخواہوں میں سے کچھ حصہ محکمہ کی طرف سے ہر مہینے کاٹ لیا جاتا ہے، فرض کریں اگر کسی کی تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو اس کی تنخواہ میں سے ہر مہینہ پچاس روپے، سو روپے کاٹ لیتے ہیں تمام ملازمین کی تنخواہوں میں سے جو رقم کاٹی جاتی ہے اس کو ایک فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے جس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

اس میں یہ ہوتا ہے کہ محکمہ اپنی طرف سے اس فنڈ میں کچھ پیسے ملا کر اضافہ کرتا ہے، پھر ملازمین کی کاٹی ہوئی رقم اور محکمہ کی طرف سے جو اضافہ کیا گیا ہے دونوں کو ملا کر کسی نفع بخش کام میں لگا تے ہیں، آجکل سود کے کام میں لگاتے ہیں، پھر اس پر نفع حاصل ہوتا ہے اسکو بھی اس فنڈ میں جمع کرتے رہتے ہیں جب ملازم کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے اس وقت اس فنڈ میں اسکی جتنی رقم جمع ہوئی ہے وہ اس کو یا اس کے ورثاء کو دیدی جاتی ہے۔

اس سے ملازم کا یہ فائدہ ہوتا ہے ہو کہ اس کو بہت بھاری رقم اکٹھی مل جاتی ہے، اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

پراویڈنٹ فنڈ میں انتہاء ملازمت پر ملازم کو جو رقم ملتی ہے اس کے تین حصہ ہوتے ہیں۔

ایک حصہ وہ ہے جو اس کی تنخواہ سے کاٹا گیا۔

دوسرا حصہ وہ ہے جو حکومت یا محکمہ نے اپنی طرف سے تبرعاً جمع کیا۔ ملازم کے لئے ان دونوں کو وصول کرنے میں تو کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا حصہ وہ ہے جو اس فنڈ کی رقم کو نفع بخش کاروبار میں لگایا جاتا ہے اور عام طور سے وہ نفع بخش کاروبار سود کا ہوتا ہے کہ بینک میں رکھوا دیا اور اس پر سود لے لیا یا ''ڈیفنس سرٹیفکیٹ'' خرید لیا اور اس پر سود لے لیا یا عام ڈپازٹ سرٹیفکیٹ مل گئے اس پر سود لے لیا، تو جب ملازم کو پراویڈنٹ فنڈ ملتا ہے تو اس میں تینوں قسموں کی رقمیں شامل ہوتی ہیں، اصل رقم جو تنخواہ سے کاٹی گئی وہ بھی ہوتی ہے، محکمہ کی طرف سے تبرع کی ہوئی رقم اور سود کی رقم بھی ہوتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ملازم کے لئے اس رقم کا استعمال جائز ہوگا یا ناجائز ہوگا؟

پراویڈنٹ فنڈ کے بارے میں علماء کا اختلاف

اس میں علماء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

جہاں تک اصل رقم کا تعلق ہے وہ اس کا حق ہے، اس کے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

حکومت نے جو بعد میں اپنی طرف سے تبرع کیا اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ محکمہ نے جو رقم کاٹی ہے وہ اس پر دین ہے، اب اگر محکمہ اپنی طرف سے کچھ دیتا ہے تو وہ دین پر زیادتی ہے اور دین پر جو زیادتی دی جاتی ہے وہ سود ہوتی ہے۔ نیز اس کو جب کسی سودی کام میں لگاتے ہیں اور اس پر اضافہ ہوتا ہے وہ بھی سود قرار پاتا ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ جتنی رقم تنخواہ سے کاٹی گئی اتنی لینا جائز ہے اور اس سے زیادہ لینا جائز نہیں۔

دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ نہیں، اصل رقم بھی لے سکتا ہے اور محکمہ نے اپنی طرف سے جو اضافہ کیا ہے وہ بھی لے سکتا ہے کیونکہ محکمہ جو تبرع کر رہا ہے وہ اگرچہ دین کے اوپر کر رہا ہے لیکن یہ اضافہ دین کے ساتھ مشروط فی العقد نہیں، ربا اس وقت بنتا ہے جب عقد دین میں جانبین سے زیادتی کو مشروط کیا جائے اور یہاں جانبین سے وہ زیادتی مشروط نہیں ہوتی بلکہ محکمہ یک طرفہ طور پر تبرعاً دیتا ہے، یہ ایسا ہی ہے، جیسے کوئی اپنے دائن کو تبرعاً دین سے زیادہ دیدے، جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حسن قضاء ثابت ہے۔

لہٰذا اگر دین سے زیادہ دیدیا تو وہ سود میں شامل نہ ہوا۔ البتہ سودی کام میں لگائی ہوئی رقم سے جو منافع حاصل ہوا وہ چونکہ سودی معاملات ہیں لہٰذا وہ جائز نہیں۔

لیکن دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ سود کا جو کچھ معاملہ کیا وہ محکمہ نے اپنے طور پر کیا، وہ جانے اور اس کا اللہ جانے، ملازم کی اجرت کاٹی گئی تھی وہ ابھی اس کی ملکیت میں آئی ہی نہیں، کیونکہ اجرت پر ملکیت اس وقت متحقق ہوتی ہے جب اس پر قبضہ کر لے۔ اور جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کاٹ لی گئی تو اس ملکیت میں ہی نہیں آئی ابھی وہ محکمہ کی اپنی ملکیت میں ہے، اس میں جو کچھ بھی تصرف کر رہا ہے اگرچہ سودی کاروبار میں لگایا ہے وہ محکمہ کر رہا ہے جو جانبین میں مشروط نہیں تھی۔

لیکن جب ملازم کو دے گا تو وہ اپنے خزانے سے دے گا۔ تو ملازم کے حق میں سب تبرع ہی تبرع ہے، چاہے اس تبرع کے حصول کے لئے محکمہ نے ناجائز طریقہ اختیار کیا ہو۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا فتویٰ

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ صاحب کا رسالہ ''پراویڈنٹ فنڈ پر زکوۃ اور سود کا مسئلہ'' چھپا ہوا ہے، اس میں یہی فتویٰ دیا ہے۔ لیکن جس وقت یہ فتویٰ دیا تھا اس میں اور آج کے حالات میں تھوڑا فرق ہوگیا ہے، اس لئے یہ فتویٰ نظر ثانی کا محتاج ہوگیا ہے۔

اس وقت محکمہ جو کچھ کرتا تھا اپنے طور پر کرتا تھا اس میں ملازم کا کوئی دخل نہیں تھا اور اب طریقہ یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ کو چلانے کے لئے خود محکمہ کی طرف سے ایک کمیٹی بنادی جاتی ہے کہ اس فنڈ کو چلائیں، تو جو کمیٹی ہے وہ ملازمین کی نمائندہ اور وکیل ہوگئی۔ اس کا قبضہ مؤکل کا قبضہ ہے، قبضہ ہونے کے بعد وہ اس کی ملکیت میں آگئی، اب اگر یہ اس کو کسی سودی معاملات میں چلائیں گے تو یہ خود ملازم چلا رہا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے لینا جائز نہ ہونا چاہئے۔ (۱)

ولم یر ابن سیرین وإبراهیم والحسن باجر السمسار بأسا۔ وقال ابن عباس: لا بأس أن یقول:بع هذا الثوب، فما زاد علی کذاو کذا فهولك۔ وقال ابن سیرین :إذاقال: بعه بکذا فما کان من ربح فلك أو بینی وبینك؛ فلا بأس به۔ وقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم :"المسلمون عند شروطهم"۔ (۲)

سمسرۃ کے معنیٰ

سمسرۃ کے معنیٰ ہیں دلالی اور دلال کو سمسار کہتے ہیں۔

اس سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو کوئی چیز خریدنے میں مدد دے، بائع اور مشتری کے درمیان رابطہ قائم کرے اور کسی سے سودا کرائے۔

بعض اوقات سمسار، بائع کا اور کبھی مشتری کا وکیل ہوتا ہے اور بعض اوقات دونوں کا وکیل ہوتا ہے۔ (۳)

---

(۱) انعام الباری ٦/٤٤٦ تا ٤٥١۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب الاجارۃ باب أجر السمسرۃ۔

(۳) المبسوط للسرخسی، ج:١٥،ص :١١٥، وعون المعبود، ج:٩ص:١٢٤، طبع بیروت۔

دلال کی اجرت کے بارے میں اختلاف فقہاء

دلال کی اجرت کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ دلالی کی ایک صورت تو ایسی ہے جس کا جواز متفق علیہ ہے۔

دلالی کی جواز کی متفق علیہ صورت

متفق علیہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا مثلاً میرا فلاں مکاں ہے تم اس کے لئے مشتری تلاش کرو اور مدت مقرر کر دی کہ ایک مہینہ کے اندر اندر تم میرے لئے مشتری تلاش کرو اس ایک مہینہ میں تم میرے اجیر ہوگے اس کی میں تمہیں اتنی اجرت ادا کروں گا۔

اس معاہدہ کی رو سے اگر فرض کریں کہ اس نے پندرہ دن میں مشتری تلاش کر لیا اور بائع و مشتری کے درمیان سودا ہو گیا تو اس کو پندرہ دن کی اجرت مل جائے گی۔ اس کو ایک مہینہ کے لئے اجیر رکھا تھا، فرض کریں اس کی پانچ ہزار اجرت مہینہ کی مقرر کی گئی تھی۔ اس نے پندرہ دن میں تلاش کر لیا تو اس کی اجرت ڈھائی ہزار ہوگئی۔

یہ صورت درحقیقت سمسرۃ کی نہیں بلکہ حقیقت میں یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

اور اگر فرض کریں کہ وہ پورا مہینہ کوشش کرتا رہا، مشتری تلاش کرتا رہا، لیکن اس کو کوئی مشتری نہ ملا تب بھی مہینہ ختم ہونے پر اس کے پانچ ہزار روپے واجب ہو جائیں گے۔ یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔(۱)

سمسرۃ کی معروف صورت

لیکن سمسرۃ کی عام طور پر جو صورت معروف ہے وہ یہ ہے کہ آپ میرے لئے مشتری تلاش کریں، اگر مشتری تلاش کر کے لائیں گے تو میں آپ کو پانچ ہزار روپے دوں گا، اس میں عام طور پر مدت نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر اجارہ ہوتا ہے کہ اگر تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو تمہیں پانچ ہزار روپے ملیں گے۔

اب اگر بالفرض وہ دوسرے دن تلاش کر کے لے آیا تو اس کو پانچ ہزار روپے مل گئے اور اگر

---

(۱) المبسوط للسرخسی، ج:۱۵، ص:۱۱۵، وعون المعبود، ج:۹ص:۱۲٤، طبع بیروت۔

دوسرے دن تلاش کر کے نہ لایا، دوسرا دن کیا پورا مہینہ گزر گیا، دو مہینے گزر گئے وہ کوشش کرتا رہا لیکن کوئی مشتری نہیں ملا تو ایک پیسہ بھی اجرت نہیں ملے گی۔اس کو عام طور پر سمسرۃ کہتے ہیں۔(۱)

اس کے جواز میں فقہاء کرام کا کلام ہوا ہے۔

امام شافعی، مالک اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا قول

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو مطلقاً جائز کہتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو۔(۲)

حنفیہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں علامہ عینیؒ نے ''عمدۃ القاری'' میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے، اور انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف غالباً یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ اجارہ تو ہے نہیں اسلئے کہ اجارہ میں معقود علیہ یا عمل ہوتا ہے یا مدت ہوتی ہے اس میں عمل کی تکمیل سے بحث نہیں ہوتی کہ عمل مکمل ہوا یا نہیں ہوا۔اس نے اپنی محنت کی ہے، لہٰذا اس کو اس کی اجرت مل جائے گی۔یہ اجارہ نہیں درحقیقت سمسرۃ ہے جو جعالہ کی ایک شکل ہے۔(۳)

جعالہ

جعالہ یہ ایک مستقل عقد ہوتا ہے جو اجارہ سے مختلف ہے۔

جعالہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں نہ تو کوئی مدت مقرر ہے نہ کوئی عمل مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے پر اجرت دی جاتی ہے، مثلاً کسی شخص کا غلام بھاگ گیا، پتہ نہیں وہ کہاں ہے؟ اس نے کسی شخص سے کہا کہ اگر تم میرے غلام کو میرے پاس لے آؤ تو تمہیں اتنی اجرت دوں گا۔

اب غلام کب آئے گا؟ کتنی دیر لگے گی؟ کتنی محنت کرنی پڑے گی یہ سب کچھ مجہول ہے۔ ملے گا یا نہیں ملے گا۔ہوسکتا ہے چھ مہینے تلاش کرتا رہے، لیکن وہ نہ ملے اور ہوسکتا ہے کہ کل مل جائے، ہوسکتا ہے کہ بہت محنت کے باوجود نہ ملے اور ہوسکتا ہے کہ گھر سے باہر نکلے اور مل جائے تو نہ عمل کی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین، ج:٦ ص:٦٣۔

(۲) کما فی فتح الباری، ج:٤ ص:٤٥٢۔

(۳) عمدۃ القاری، ج:٨ ص:٦٣٢۔

تعیین ہے، نہ مدت کی تعیین ہے۔ مدار اس پر ہے کہ جب عمل مکمل ہو جائے گا تو پیسے ملیں گے ورنہ نہیں ملیں گے، اس کو جعالہ کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ تینوں حضرات جعالہ کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ جعالہ کو جائز نہیں فرماتے، کیونکہ یہ اجارہ کی شرائط پر پورا نہیں اترتا۔

لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہو کہ جعالہ حرام ہے، البتہ جعالہ کے جواز پر بھی ان کی کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس واسطے لوگوں نے یہ سمجھا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جعالہ جائز نہیں۔

سمسار کو بھی جعالہ کے اصول پر قیاس کیا چونکہ سمسرۃ میں بھی نہ عمل متعین ہے اور نہ مدت متعین ہے بلکہ یہ کہا کہ جب تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو اجرت ملے گی۔ یہ بھی جعالہ کی ایک شکل ہے۔ اور جعالہ کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے کہا گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں اور علامہ عینیؒ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا کرنا درست نہیں۔

اس کے بارے میں میں نے عرض کیا کہ میرا غالب گمان یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی نفی کی بات ثابت نہیں ہے لیکن اثبات کی بھی کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے ان کی طرف عدم جواز کی نسبت کی جاتی ہے۔

ورنہ دلائل کے نقطہ نظر سے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ "ولمن جاء به حمل بعير" کی روشنی میں جعالہ کا جواز واضح ہے۔

اس واسطے متاخرین حنفیہ نے سمسرۃ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمسرۃ جائز نہیں لیکن متاخرین حنفیہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ سمسرۃ بھی جائز ہے اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں صراحۃً امام ابوحنیفہؒ سے بھی جواز نقل کیا، فرماتے ہیں کہ الجعالة فی ردالضالة والآ بق وغیرهما جائزة، وهذا قول أبی حنیفة ومالك

والشافعي ولا نعلم مخالفا۔ توصحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سمسرۃ جائز ہے۔(۱)

جمہور کا استدلال

جعالہ کے جواز پر جمہور قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

﴿قَالُوْا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّ اَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ﴾[یوسف: ۷۲]

ترجمہ: بولے ہم نہیں پاتے بادشاہ کا پیمانہ اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا، اور میں ہوں اس کا ضامن۔

کہ بادشاہ کا پیالہ گم ہوگیا ہے، جو شخص وہ پیالہ لے کر آئے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔

اب یہاں پیالہ گم ہوگیا اور یہ کہا جارہا ہے کہ جو بھی لائے گا اس کو ایک بعیر کے برابر راشن ملے گا۔

یہ جو معاملہ کیا گیا، اس میں نہ تو مدت مقرر ہے نہ عمل کی مقدار مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت طے کی گئی ہے۔

یہ جعالہ ہے اور شرائع من قبلنا ہمارے لئے حجت ہوتی ہیں جب تک کہ ہماری شریعت میں ان کی تردید نہ آئی، لہٰذا یہ جائز ہے۔ یہ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال ہے۔

دلالی (کمیشن ایجنٹ) میں فیصد کے حساب سے اجرت طے کرنا

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ سمسرۃ کی اجرت کی ایک شکل یہ ہے کہ کوئی اجرت مقرر کر لی جائے اجرت کی مقدار معین کر دی جائے کہ تمہیں پانچ ہزار روپے دیں گے تو اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور محقق قول کے مطابق حنیفہ کے ہاں بھی جائز ہے، لیکن عام طور سے سمسرۃ میں جو صورت ہوتی ہے وہ اس طرح اجرت معین نہیں ہوتی بلکہ فیصد کے حساب سے مقرر کی جاتی ہے کہ جتنے تم بیچو گے اس کا دو فیصد تم کو ملے گا۔

آج کل کی اصطلاح میں اس کو کمیشن ایجنٹ (Commission Agent) بھی کہتے ہیں۔ یعنی تم جو سامان بیچو گے اس کی قیمت کا دو فیصد تمہیں ملے گا، ایک فیصد ملے گا۔ اجرت فیصد کے

(۱) إعلاء السنن ج:۱۳، ص: ٤٠ وبدائع الصنائع ج:٦ ص:٨، والمغني ج٦، ص: ٣٥٠۔

حساب سے مقرر جاتی ہے۔

بعض وہ حضرات جو سمسرۃ کو جائز کہتے ہیں کہ اس قسم کی اجرت مقرر کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ سمسرۃ درحقیقت ایک عمل کی اجرت ہے اور سمسار کا عمل ثمن کی کمی بیشی سے کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔ وہ تو مشتری کو تلاش کر رہا ہے اب اگر ثمن ایک لاکھ ہے تب بھی اس کو اتنا عمل کرنا پڑتا ہے اور اگر ثمن ایک ہزار ہے تب بھی اتنا ہی عمل کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا اس کو ثمن کی مقدار کے ساتھ مربوط کر کے اس کا فیصد مقرر کرنا، بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔(۱)

مفتی بہ قول

لیکن اس میں بھی مفتی بہ قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے بعض متاخرین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ اجرت کا عمل کی مقدار کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عمل کی قدر و قیمت اور عمل کی حیثیت کے لحاظ سے بھی اجرت میں فرق ہو جاتا ہے، اس کی مثال علامہ شامیؒ نے یہ دی ہے کہ ایک شخص چمڑے میں سوراخ کرتا ہے اور ایک شخص موتی میں سوراخ کرتا ہے۔

اب چمڑے میں سوراخ کرنے والے اور موتی میں سوراخ کرنے والے کے عمل میں محنت کے اعتبار سے کوئی زیادہ فرق نہیں، لیکن موتی کے اندر سوراخ کرنے والے کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے بنسبت چمڑے میں سوراخ کرنے والے کے۔ تو عمل کی قدر و قیمت کا بھی لحاظ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دلالی کر رہا ہے اور اس نے قیمت زیادہ مقرر کر لی ہے تو چونکہ اس کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے۔ اس لئے اس میں فیصد کے تناسب سے اجرت مقرر کی جاسکتی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ کاروں کے بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، مکانات بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں۔ ان کے ایجنٹ اور بروکر ہوتے ہیں جو دلالی کرتے ہیں۔ تو جو دلالی کرنے والے ہیں اگر انہوں نے بالفرض سوزوکی بیچی جو ڈھائی لاکھ کی ہے اس پر ایک فیصد کمیشن لیں جو ڈھائی ہزار روپے ہے۔ اور اگر انہوں نے شیورلیٹ بیچی جو پچاس لاکھ کی ہے۔ اب بظاہر دونوں کا عمل ایک جیسا ہے لیکن معقود علیہ کی قدر و قیمت مختلف ہے۔ لہٰذا اگر وہ اس پر ایک فیصد لیں گے تو وہ ڈھائی لاکھ کی تھی اور یہ پچاس لاکھ کی ہے۔ اس پر ڈھائی لاکھ کے حساب سے کمیشن لے گا اور اس پر پچاس لاکھ کے حساب

---

(۱) وعنه قال رايت ابن شجاع يقاطع نساجا ينسج له ثيابا في كل سنة(حاشيه ابن عابدين، ج:٦، ص:٦٣ وفتاوى السغدى، ج:٢، ص:٥٧٥)۔

سے تو چونکہ اس عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے اس لئے زیادہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ فیصد کے حساب سے بھی سمسرۃ کی اجرت لینا جائز ہے۔(۱)

آگے امام بخاریؒ فرماتے ہیں۔ ولم یر ابن سیرین وعطاء وإبراهیم والحسن یاجر السمسار بأسا. ان حضرات تابعین میں سے کسی نے سمسار کی اجرت میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔

وقال ابن عباس: لا بأس أن یقول: بع هذا الثوب، فمازادعلی كذاو كذافهولك.

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص سے یہ معاملہ کرے کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دو، اگر اتنی قیمت سے زیادہ میں فروخت کرو گے تو جتنا زیادہ ہوگا وہ تمہارا ہوگا، یعنی میرا یہ کپڑا سو روپے میں فروخت کر دو۔ اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچا تو جتنے زیادہ ہوں گے وہ تمہارے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول پر مالکیہ نے عمل کیا ہے۔

دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، اس واسطے کہ اگر بالفرض سو روپے مقرر کئے اور کہا کہ جو سو سے زیادہ ہوں گے وہ تمہاری اجرت ہوگی، اب اگر وہ کپڑا سو روپے میں ہی فروخت ہوا تو سمسار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

جو حضرات جائز کہتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر سمسار کو کچھ نہیں ملا تو نہ ملے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد مضاربت میں اگر کوئی شخص مضاربت کا عقد کرتا ہے تو اس میں بسا اوقات اس کو کچھ بھی نہیں ملتا۔ ایسے ہی اگر یہاں بھی نہ ملا تو کوئی حرج نہیں۔

جمہور کا قول

لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مضاربت کا معاملہ اور ہے اور سمسرۃ کا معاملہ اور ہے، سمسرۃ میں اس کو کوئی نہ کوئی اجرت ضرور ملنی چاہئے، جب اس نے عمل پورا کرلیا ہے تو اب اجرت اس کا حق ہے۔

سمسرۃ میں ایک تو جہالت چلی آرہی تھی کہ پتہ نہیں کوئی مشتری ملے گا یا نہیں، بیچارہ محنت کرتا رہا، محنت کر کے مشتری تلاش کیا لیکن وہ بھی سو سے زیادہ میں نہیں خریدتا تو اس صورت میں یہ بیچارہ نقصان میں رہے گا، لہٰذا یہ صورت جائز نہیں۔

---

(۱) وعنه قال رایت ابن شجاع یقاطع نساجا ینسج له ثیابافی كل سنة(حاشیه ابن عابدین، ج:۶، ص:۶۳ وفتاوی السغدی، ج:۲، ص:۵۷۵)۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ یہ صورت جائز نہیں، ہوسکتا ہے یہ کہا جائے کہ بھئی! یہ چیز سو روپے میں بیچ دو، تمہاری اجرت دس روپے ہے، لیکن اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچ دیا تو جتنا زیادہ ہو گا وہ بھی تمہارا ہوگا، یعنی ایک اجرت مقرر کر لی۔ تو وہ اس کو ملے گی لیکن اگر ایک سو سے زیادہ میں فروخت کیا تو وہ بھی اس کا ہوگا۔ تو اگر ہمت افزائی کے طور پر زیادہ حصہ بھی مقرر کر دیا جائے اور اس کو خاص مقدار ثمن پر معلق کر دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔(۱)

وقال ابن سیرین:إذا قال: بعه بكذا فما كان من ربح فلك أو بيني وبينك، فلا بأس به، اگر یہ کہا کہ یہ چیز اتنے اتنے میں بیچ دو، جو کچھ بھی نفع ہوگا وہ تمہارا ہے یا ہم دونوں آپس میں تقسیم کر لیں گے تو فلا بأس اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم :المسلمون عند شروطهم.

اور دلیل میں یہ بات پیش کی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آپس میں جو شرطیں قائم کر لیں یا جو معاہدہ کر لیں وہ ان کے اوپر برقرار رکھے جائیں گے اور ان معاہدوں کو تسلیم کیا جائے گا۔

امام بخاریؒ نے یہاں یہ تعلیقاً ذکر کیا ہے، ابو داؤد میں موصولاً آئی ہے اور امام بخاریؒ آگے شروط میں بھی اس کی وضاحت کریں گے۔

حدثنا مسدد: حدثنا عبدالواحد: حدثنا معمر، عن ابن طاؤس، عن أبيه، عن ابن عباس رضی الله عنهما: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتلقى الركبان ولا يبيع حاضر لباد، قلت:يا ابن عباس، ماقوله:"لايبيع حاضر لباد"؟ قال: لايكون له سمسارا۔ (۲)

یہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت نقل کی ہے جو لایبیع حاضر لباد سے متعلق ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے لا یبیع حاضر لباد کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: لایکون له سمسارا۔ یعنی شہری آدمی دیہاتی کے لئے سمسار نہ بنے۔

اشکال

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے جو تفسیر کی ہے اس کے مطابق سمسار بننا جائز نہیں، امام

---

(۱) المبسوط للسرخسي، ج:١٥، ص:١١٥، طبع دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ھ۔

(۲) في صحيح بخاريؒ كتاب الاجارة باب اجرا السمسرة رقم ٢٢٧٤۔

بخاریؒ سمسار کی اجرت کے جواز پر ترجمۃ الباب قائم کررہے ہیں، تو دونوں میں مطابقت نہ ہوئی، بلکہ حدیث بظاہر ترجمۃ الباب کی نفی کررہی ہے؟

جواب

امام بخاریؒ کی وجہ استدلال یوں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جو یہ فرمایا لا یبیع حاضر لباد اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی تفسیر کی کہ لایکون له سمسارا۔ یہ خاص اس صورت سے متعلق ہے جب کوئی شہری کسی دیہاتی کا دلال بنے۔

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر کوئی شہری، شہری کا وکیل بنے یا دیہاتی، دیہاتی کا وکیل بنے تو جائز ہے، گویا عدم جواز اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ حاضر بادی کے، لئے بیع کرے یا حاضر بادی کا وکیل اور سمسار بنے، لیکن جو دوسری صورتیں ہیں وہ ناجائز قرار نہیں دی گئیں تو معلوم ہوا کہ دوسری صورتیں جائز ہیں۔

حدثنا عمر بن حفص: حدثنا أبی :حدثنا الأعمش، عن مسلم، عن مسروق: حدثنا خباب رضی اللّٰہ عنه قال: کنت رجلا قینا فعملت للعاص بن وائل فاجتمع لی عنده فأتیته أتقاضاه فقال: لا، واللّٰہ أقضیك حتی تکفر بمحمد، فقلت:أما واللّٰہ حتی تموت ثم تبعث، فلا، قال: وإنی لمیت ثم مبعوث؟ قلت: نعم، قال: فإنه سیکون لی ثم مال وولد فأقضیك، فأنزل اللّٰہ تعالیٰ: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مریم :۷۷]، [راجع: ۲۰۹۱]

مسلمان کا مشرک کی مزدوری کرنے کا حکم

حضرت خباب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں لوہار تھا۔ فعملت اللعاص بن وائل۔ عاص بن وائل مشرک تھا حضرت خباب رضی اللہ عنہ اس کے لئے بطور مزدور کام کرتے تھے۔

معلوم ہوا کہ ایک مسلمان ارض حرب میں مشرک کی مزدوری کرسکتا ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے کہ مسلمان، کسی کافر کی مزدوری کرسکتا ہے۔ فاجتمع لی عنده کہتے ہیں کہ میری اجرت اس کے پاس جمع ہوگئی۔ فأتیته اتقاضاہ۔ میں اس کے پاس اپنی اجرت مانگنے گیا۔

فقال : لا، واللّٰہ أقضیك حتی تکفر بمحمد۔ کمبخت نے کہا کہ میں تمہیں پیسے نہیں دونگا جب تک نبی کریم ﷺ کی نبوت کا انکار نہ کرو۔ میں نے جواب میں کہا۔ اما واللّٰہ حتی تموت

ثم تبعث، فلا۔ میں نہیں کرسکتا یہاں تک کہ تم مرو پھر دوبارہ زندہ ہو جاؤ۔ مقصد یہ ہے کہ کبھی نہیں کر سکتا۔ قال وانی لمیت ثم مبعوث؟ اس نے کہا، کیا میں مروں گا پھر دوبارہ زندہ ہوں گا؟ قلت نعم۔ میں نے کہا، ہاں تو مرے گا پھر دوبارہ زندہ ہوگا۔

قال فانه سیکون لی ثم مال وولد فأقضیك۔ اس نے کہا کہ اگر میں مر کر دوبارہ زندہ ہو جاؤں گا تو پھر میرے پاس بہت سا مال اور اولاد ہوگی اس وقت میں تیرے پیسے ادا کروں گا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِىْ كَفَرَ بِاٰيَاتِنَا وَقَالَ لَاُوْتَيَنَّ مَالاً وَّوَلَدًا﴾ [مریم: ۷۷]

ترجمہ: بھلا تو نے دیکھا اسکو جو منکر ہوا ہماری آیتوں سے اور کہا مجھ کو مل کر رہے گا مال اور اولاد۔

یہاں پر بھی مقصود یہی ہے کہ حضرت خباب رضی اللہ عنہ نے عاص بن وائل کی مزدوری کی، باوجود یکہ وہ مشرک تھا، معلوم ہوا کہ مسلمان کے لئے مشرک کی مزدوری کرنا جائز ہے بشرطیکہ عمل فی نفسہ جائز اور حلال ہو۔

جھاڑ پھونک کا حکم

وقال ابن عباس النبی ﷺ: "أحق ما أخذتم علیه أجرا کتاب الله"۔ وقال الشعبی: لا یشرط لمعلم إلا أن یعطی شیئاً فلیقبله۔ وقال الحکم: لم أسمع أحدا کره أجر المعلم۔ وأعطی الحسن دراهم عشرة. ولم یر ابن سیرین بأجر القسام بأسا، وقال: کان یقال: السحت: الرشوة فی الحکم وکانوا یعطون علی الخرص۔ (۱)

اگر کسی نے فاتحۃ الکتاب پڑھ کر رقیہ یعنی جھاڑ پھونک کی اور اس پر کسی نے پیسے دیدیئے تو وہ لینا جائز ہیں اور اس پر اجرت طے کر کے لینا بھی جائز ہے۔

احیاء عرب کوئی قید نہیں ہے، آگے چونکہ احیاء عرب کا واقعہ ہے اس واسطے اس کا ذکر کر دیا ورنہ یہ کوئی قید نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص جھاڑ پھونک پر پیسے دیدے تو لینا جائز ہے۔ (۲)

---

(۱) فی صحیح بخاری باب ما یعطی فی الرقیة علی أحیاء العرب ......الخ

(۲) أخذ الجعل علی الرقیة الحدیث متفق علیه کما قال، کتاب الجعالة، رقم ۱۲۸۹، تلخیص الحبیر، ج:۲ص:۶۱، مطبع المدینة المنورة، ۱۳۸۴ھ، وفیض الباری، ج:۳، ص:۲۷۶، وحاشیه ابن عابدین، ج:۶، ص:۵۷)۔

حدثنا أبو النعمان: حدثنا أبو عوانة، عن أبی بشر، عن أبی المتوکل، عن أبی سعید رضی اللّٰہ عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فی سفرة سافروها حتی نزلوا علی حی من أحیاء العرب فاستضافوهم فأبوا أن یضیفوهم، فلدغ سید ذلك الحی فسعوله بکل شیئ لا ینفعه شیئ فقال:بعضهم:لو أتیتم هؤلاء الرهط الذین نزلوا لعله أن یکون عند بعضهم شئی.فأتوهم فقالوا: یا ایها الرهط اِن سیدنا لدغ وسعینا له بکل شئی لا ینفعه، فهل عند أحد منکم من شیئ؟ فقال بعضهم:نعم، واللّٰہ انی لأرقی ولکن واللّٰہ لقد استضفناکم فلم تضیفونا، فما أنا براق لکم حتی تجعلولنا جعلا. فصالحوهم علی قطیع من الغنم. فانطلق یتفل علیه ویقرأ: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ﴾ فکأنما نشط من عقال فانطلق یمشی وما به قلبه۔ قال :فأوفوهم جعلهم الذی صالحوهم علیه۔ فقال بعضهم: اقسموا، فقال الذی رقی: لاتفعلوا نأتی النبیﷺ فنذکرله الذی کان فنظر مایأمرنا۔ فقدموا علی رسول اللّٰہ ﷺ فذکروا له فقال: "وما یدریك أنها رقیه؟" ثم قال: "قدأصبتم، أقسموا واضربوالی معکم سهما"۔ فضحك النبیﷺ قال أبو عبداللّٰہ: وقال شعبة :حدثنا أبو بشر:سمعت أبا المتوکل بهذا۔ (۱)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے مشہور واقعہ سے استدلال کیا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کہیں گئے اور جا کر مہمانی طلب کی تو انہوں نے مہمانی سے انکار کر دیا۔ ان کے ہاں کسی آدمی کو سانپ نے ڈس لیا وہ اسے ان کے پاس لے آئے، انہوں نے کہا کہ ہم اس وقت تک رقیہ نہیں کریں گے، جب تک کہ تم ہمیں اجرت نہ دو، پھر انہوں نے بکریوں کا ایک گلہ اجرت میں مقرر کیا، پھر وہ گلہ لے کر حضور اقدس ﷺ کے پاس آ گئے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ کس طرح ہوا؟

آپ ﷺ کو جب بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیک ہے لے لو اور اس میں سے مجھے بھی کچھ دیدو تا کہ ان کو پورا اطمینان ہو جائے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

---

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الاجارة باب مال یعطی فی الرقیه علی احیاء العرب...الخ رقم ۲۲۷۶ وفی صحیح مسلم، کتاب السلام، باب جواز أخذ الأ جرة علی الرقیة بالقرآن والأذکار، رقم ۴۰۸۰، ۴۰۸۱، وسنن الترمذی کتاب الطب عن رسول اللّٰہ، رقم ۱۹۸۹، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۶۵، وکتاب الطب، رقم ۳۴۰۱، وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، رقم ۲۱۴۷، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ۱۰۵۶۲، ۱۰۶۴۸، ۱۰۹۷۲، ۱۱۰۴۶، ۱۱۳۶۱۔

کیا اجرت علی الطاعات جائز ہے

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک

امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اجرت علی الطاعات جائز ہے، نماز پڑھانے کی اجرت، اذان دینے کی اجرت، تعلیم قرآن کی اجرت، امام شافعیؒ ان سب کو جائز کہتے ہیں۔(۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا اصل مسلک یہ ہے کہ طاعات پر اجرت جائز نہیں، چنانچہ امامت، مؤذنی اور تعلیم قرآن کی اجرت یہ جائز نہیں۔(۲)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

ان کا استدلال حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ جو ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ میں ہے کہ انہوں نے اصحاب صفہ میں سے بعض لوگوں کو کچھ تعلیم دی، بعد میں ان میں سے کسی نے ان کو کمان دیدی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اس کمان کے بدلے اللہ تمہیں دوزخ کی ایک کمان عطا کرے تو لے لو۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لینے کو جائز قرار نہیں دیا۔(۳)

حنفیہؒ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ طاعات پر اجرت لینا جائز نہیں، اور جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کے واقعہ کا تعلق ہے جہاں انہوں نے رقیہ کیا اور اس کے بدلے میں انہیں بکریوں کا گلہ ملا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی۔ اور وہ رقیہ فاتحۃ الکتاب کے ذریعہ تھا، تو اس کے بارے میں حنفیہؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ طاعات نہیں تھی۔ اجرت طاعات پر ناجائز ہے اور جھاڑ پھونک اگر دنیاوی مقاصد

---

(۱)(۲)(فیض الباری، ج:۳، ص:۲۷۶، ۲۷۷ والهداية شرح البداية، ج:۳، ص:۲٤۰، مطبع المكتبة الاسلاميه، بيروت)۔

(۳) وسنن أبي داؤد، كتاب البيوع، باب في كسب المعلم، رقم۲۹٦٤، وسنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الأجر على تعليم القرآن، رقم۲۱٤۸ وفيض الباري، ج:۳، ص:۲۷۷ وتكملة فتح الملهم، ج:٤، ص:۳۲۸، ۳۲۹۔

کے لئے کی جائے تو اس میں کوئی طاعت نہیں ہوتی، چونکہ طاعت نہیں ہوتی اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔

تعویذ گنڈے کا حکم

لہٰذا تعویذ گنڈے اور جھاڑ پھونک کی اجرت بھی جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ طاعت نہیں۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قرآن کریم کی آیات یا سورتوں کی تلاوت اگر کسی دنیاوی مقصد کے لئے، علاج کے لئے یا روزگار حاصل کرنے یا قرضوں کی ادائیگی کے لئے کی گئی تو اس میں تلاوت کا ثواب نہیں ہوگا، لہٰذا وہ طاعت ہی نہیں، وہ علاج کا ایک طریقہ ہے جو مباح ہے۔ چونکہ طاعت نہیں اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔ اسی واسطے تعویذ گنڈوں پر اجرت لینا جائز ہے، اسی طرح جو خاص دنیاوی مقاصد کے لئے لوگ ختم وغیرہ کراتے ہیں، ان کی اجرت بھی جائز ہے اس واسطے کہ وہ طاعات ہیں ہی نہیں، اس سے اجر و ثواب کا تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ایک دنیاوی عمل ہے اس لئے اس پر اجرت لے سکتے ہیں۔(۱)

ایصالِ ثواب پر اجرت کا حکم

البتہ ایصالِ ثواب کے لئے جو ختم کیا جاتا ہے اس میں اجرت لینا جائز نہیں، کیونکہ ایصالِ ثواب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے وہ عمل طاعت ہونا چاہیے، جب طاعت ہوگا تو دوسرے کو ایصالِ ثواب کیا جائے گا، اور طاعت کے اوپر اجرت جائز نہیں۔(۲) حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے۔

حنفیہؒ کہتے ہیں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی رقیہ کے بارے میں جو روایت ہے وہ طاعت نہیں، لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہوسکتا، اور عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ یا سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی جو روایت ہے جس میں کہ کمان دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جہنم کی کمان ہے تو یہ اجرت تعلیم پر تھی اور تعلیم طاعت پر نہیں ہے اسی طریقے سے ترمذی میں حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اس بات سے منع کیا کہ کوئی ایسا مؤذن نہ رکھوں جو اذان پر اجرت لے۔ یہ تمام روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں۔(۳)

---

(۱) فیض الباری، ج:۳، ص ۲۷۸۶۔

(۲) فیض الباری، ج:۳، ص:۲۷۸۔

(۳) وسنن الترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی کراھیۃ أن یأخذالموذن علی الأجرا، رقم۱۹۳۔

لیکن متاخرین حنفیہ نے ان تمام کاموں (امامت، اذان، اور تعلیم قرآن) پر اجرت لینا جائز قرار دیا۔ بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ جائز اس لئے کہا ہے کہ یہ اجرت جو دی جا رہی ہے یہ عمل طاعت پر نہیں دی جا رہی بلکہ حبس وقت پر دی جا رہی ہے کہ اپنا وقت محبوس کیا ہے لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہؒ نے اس باب میں ضرورت کی وجہ سے شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور ضرورت کی وجہ سے دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔ یہاں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ضرورت یہ تھی کہ اگر یہ کہہ دیں کہ کوئی اجرت نہیں ملے گی تو پھر نہ تو نماز کے لئے کوئی امام ملے گا، نہ کوئی تراویح پڑھانے کے لئے امام ملے گا، نہ کوئی مؤذن ملے گا، نہ کوئی پڑھانے والا ملے گا تو اس ضرورت کے تحت ایسا کر دیا۔ لہٰذا جہاں یہ ضرورت ہے وہاں جواز ہے اور جہاں ضرورت نہیں وہاں جواز بھی نہیں۔(۱)

تراویح میں ختم قرآن پر اجرت کا مسئلہ

یہی وجہ ہے کہ تراویح پڑھانے کے لئے حنفیہ نے بھی جائز نہیں کہا ہے۔ تراویح میں حافظ کو اجرت نہیں دی جا سکتی، اس لئے کہ تراویح کے اندر ختم قرآن کوئی ضرورت نہیں ہے، اگر اجرت کے بغیر سنانے والا کوئی حافظ نہ مل رہا ہو تو الم تر کیف سے پڑھ کر تراویح پڑھا دو۔ اس واسطے وہاں اجرت جائز نہیں۔

بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ درحقیقت یہ اجرت بالمعنی المعروف نہیں ہے جو امام، مؤذن یا مدرس کو دی جا رہی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اصل اسلامی طریقہ یہ تھا کہ اس پر اجارہ تو نہ ہوتا تھا۔ لیکن بیت المال سے ان لوگوں کے وظائف مقرر کئے جاتے تھے۔ جب بیت المال نہ رہا اور بیت المال سے خرچ کرنے کے وہ طریقے نہ رہے تو بیت المال کی ذمہ داریاں عام مسلمانوں کی طرف منتقل ہو گئیں۔ اب دینے والے جو کچھ دیتے ہیں وہ بیت المال کی نیابت میں دیتے ہیں، بطور عقد اجارہ نہیں دیتے، یہ تاویل بھی کی گئی ہے۔

---

(۱) وبعض مشائخنا استحسنوا الاستجار على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التوانى فى الامور الدينية ففى الإمتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوىٰ۔ (الهداية شرح البداية، ج:۳، ص:۲٤٠ وفيض البارى، ج:۳، ص:۲۷٦، ۲۷۷، وتكملة فتح الملهم، ج:٤، ص:۳۳٠۔

صحیح تاویل

لیکن میرے نزدیک صحیح تاویل یہی ہے کہ اس مسئلے میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔(۱)

مذہب غیر پر فتویٰ کب دیا جاسکتا ہے؟

دوسرے کے مذہب پر کب فتویٰ دیا سکتا ہے؟ اس کا اصول یہ ہے کہ جب حاجت عامہ ہو، انفرادی شخص کے لئے بھی بعض اوقات گنجائش ہو جاتی ہے کہ کسی خاص تنگی کے وقت وہ کسی دوسرے امام کے قول پر عمل کرلے لیکن اس طرح ہر عام آدمی کا کام نہیں ہے، اس کے لئے بھی کچھ شرائط ہیں کہ جہاں کوئی اور طریقہ نہیں چل رہا ہے اور بہت ہی شدید حاجت واقع ہوگئی ہے تو وہاں دوسرے امام کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے۔(۲)

سوال: ایصال ثواب وغیرہ میں جو اجرت دیتے ہیں بعض اوقات تعیین نہیں کرتے، بغیر تعیین کے دیدتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر کوئی عقد مشروط ہو تب تو بالکل ناجائز ہے اور اگر عقد میں مشروط نہیں لیکن معروف ہے تو قاعدہ المعروف کالمشروط کی وجہ سے وہ بھی جائز ہے، لیکن بغیر معروف ہوئے اگر کوئی شخص کوئی ہدیہ دیدے تو لینا جائز ہے۔

قال ابن عباس النبی ﷺ أحق ما أخذتم علیه أجرا کتاب الله۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم جس چیز پر اجرت لیتے ہو اس میں سب سے زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ یہ اسی حضرت ابوسعید خدریؓ کے واقعہ میں فرمایا۔ ہمارے نزدیک یہ رقیہ پر محمول ہے۔

اور امام شعبیؒ کا قول ہے کہ لا یشترط المعلم الخ معلم کوئی شرط نہ لگائے کہ میں اتنے پیسے لوں گا۔ الا یعطی الخ ہاں اگر کوئی اپنی طرف سے دیدے تو قبول کرسکتا ہے۔

وقال الحکم لم أسمع احدا کرہ اجر المعلم. میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ وہ معلم

---

(۱) وتمسك به الشافعي على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وغيره، وهو عندنا محمول على الرقية، ونحوها۔

(۲) تکملة فتح الملهم، ج:٤، ص:٣٣٩۔

کی اجرت کو مکروہ سمجھتا ہو۔

واعطی الحسن دراهم عشرة. حضرت حسن بصریؒ نے کسی معلم کو دس درہم دیئے۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک دینا جائز تھا۔

ولم یر ابن سیرین باجر القسام بأسا. محمد بن سیرینؒ نے قسام کی اجرت پر کوئی حرج نہیں سمجھا۔

قسام وہ شخص ہوتا ہے جو مشاع ملک کو شرکاء کے درمیان تقسیم کرتا ہے۔ عام طور پر وہ بیت المال کی طرف سے مقرر ہوا کرتا تھا۔ مثلاً ایک جائیداد کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، وہ چاہتے ہیں کہ تقسیم کر دیں۔ تقسیم کرنے کے لئے بیت المال کی طرف سے ایک شخص کو بھیج دیتے ہیں کہ بھائی! تم انصاف کے ساتھ تقسیم کر دو۔ اس کو بعض اوقات اجرت دی جاتی تھی۔ حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ قسام کے لئے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں۔

وقال كانت يقال: الرشوة في الحكم. اور ابن سیرینؒ نے یہ بھی کہا کہ کہا جاتا ہے کہ سحت، سحت درحقیقت فیصلے میں رشوت لینے کو کہتے ہیں تو قاضی فیصلہ کر کے رشوت لے، یہ سحت ہے۔

وكانوا يعطون على الخرص. اور لوگوں کو خرص پر بھی پیسے دیئے جاتے تھے۔ خرص کے معنی تخمینہ کرنا، اندازہ کرنا۔ درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیت المال کی طرف سے کوئی آدمی بھیجا جاتا تھا کہ تم اندازہ لگاؤ کہ اس باغ میں کتنے پھل آئیں گے۔ تو باغ میں جا کر جو اندازہ لگاتا تھا اس کو اجرت دی جاتی تھی۔

فكانما نشط الخ. اس شخص کا ایسا ہوا کہ اس کو کسی نے رسی سے چھوڑ دیا، پہلے رسی میں باندھا ہوا ہو اور اب گویا کہ اس کو چھوڑ دیا گیا۔ فانطلق الخ پس یہاں تک کہ وہ چلنے لگا اور کوئی تکلیف، کوئی بیماری نہیں تھی۔ (۱)

احد المتعاقدین کی موت کی صورت میں اجارے کا حکم

وقال ابن سيرين: ليس لأهله أن يخرجوه إلى تمام الأجل۔ وقال الحكم والحسن وإياس بن معاويه : الإجارة إلى أجلها۔ وقال ابن عمر: أعطى النبى ﷺ خيبر بالشطر، فكان ذلك على عهد النبى ﷺ وأبى بكر وصدراً من خلافة عمر۔ ولم يذكر أن أبابكر جدو الاجارة ماقبض النبى ﷺ۔

---

(۱) انعام الباری ٦/٤٦١ تا ٤٦٦۔

حدثنا موسى بن إسماعيل :حدثنا جويرية بن أسماء، عن نافع، عن عبدالله رضي الله عنه قال: أعطى رسول الله ﷺ خيبر اليهود أن يعلموها ويزرعوها ولهم شطر مايخرج منها۔ وأن ابن عمر حدثه أن المزارع كانت على شئ سماه نافع لا أحفظه۔

وان رافع بن خديج حدث:أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع۔

وقال عبيد الله عن نافع، عن ابن عمر : حتى أجلاهم عمر۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

کسی شخص نے زمین کرایہ پر لی پھر موجر یا مستاجر میں سے کسی کا انتقال ہو گیا تو امام بخاریؒ کا مذہب یہ ہے کہ انتقال سے اجارہ ختم نہیں ہوتا بلکہ وہ موجر یا مستاجر کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اور اگر موجر کا انتقال ہو گیا تو اجارہ باقی رہے گا اور موجر کے ورثہ اجرت وصول کرتے رہیں گے اور اگر مستاجر کا انتقال ہو گیا تب بھی اجارہ باقی رہے گا اور مستاجر کے ورثہ اس زمین سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے۔

حنیفہ کا مسلک

حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ احد المتعاقدین کی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ حنیفہ اسکی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اجارہ دو آدمیوں یعنی موجر اور مستاجر کے درمیان عقد ہے جب ان میں سے کسی ایک کا انتقال ہو گیا تو معقود علیہ اسکی ملکیت نہ رہی۔

اگر موجر کا انتقال ہو گیا تو معقود علیہ موجر کی ملکیت نہ رہی بلکہ اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو گئی اور ورثہ اس کے بالکل نئے مالک ہیں۔ ان کی مرضی کے بغیر دوسرا آدمی ان کی ملکیت میں تصرف نہیں کر سکتا، لہٰذا اگر وہ رکھنا چاہیں تو اجارہ کی تجدید کریں، سابق اجارہ منسوخ ہو جائیگا۔

معقود علیہ کی منفعت جس مستاجر کو دی گئی تھی اگر اسکا انتقال ہو گیا تو اب مؤجر اس کے ورثہ کو دینے پر راضی نہ ہو تو ورثہ مالک کی اجازت کے بغیر کیسے منتفع ہوں گے! اس واسطے وہ کہتے ہیں کہ احد المتعاقدین کی موت سے اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۲)

وقال ابن سيرينؒ ليس لأهله أن يخرجوه۔ موجر کے ورثہ کو حق نہیں ہے کہ مستاجر کو زمین

---

(۱) في صحيح بخاري كتاب الإجارة باب اذا استأجر أرضا فمات أحدهما رقم ۲۲۸۵، ۲۲۸٦۔

(۲) فيض الباري، ج:۳، ص: ۲۸۰۔

سے نکالیں جب تک کہ اجل پوری نہ جائے، یہ ابن سیرین کا مسلک ہے۔

وقال الحکم والحسن وإیاس بن معاویة:تمضی الاجارة الی اجلها۔ یہ حضرات تابعین فرماتے ہیں کہ اجارہ اپنی اجل پوری ہونے تک جاری رکھا جائے گا باوجود یہ کہ موجر کا انتقال ہو گیا ہو، تو امام بخاریؒ نے ان چاروں کا قول اپنی دلیل میں پیش کیا ہے۔

امام شافعیؒ کا قول

امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے کہ اجارہ باقی رہتا ہے۔

حنیفہ کا قول بظاہر قیاس پر مبنی ہے اس پر نص سے کوئی صریح دلیل موجود نہیں ہے۔

ہمارے زمانے میں اگر احد المتعاقدین کی موت پر اجارہ کو فسخ کر دیا جائے تو اس صورت میں بہت مشکلات کھڑی ہو جاتی ہیں۔اس واسطے دوسرے ائمہ کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہے۔

وقال ابن عمرؓ اعطی النبیﷺ خیبر بالشطر.

ایک استدلال اس بات سے کیا کہ حضور ﷺ نے خیبر کی زمین مزارعت پر آدھی پیداوار کے معاوضے میں یہودیوں کو دی تھی۔فکان ....ماقبض النبیﷺ

اب یہ معاملہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بھی جاری رہا، نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد صدیق اکبرؓ کے زمانے میں بھی جاری رہا اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں بھی رہا اور یہ کہیں مذکور نہیں ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجارہ کی تجدید کی ہو۔

امام بخاریؒ اس سے بھی استدلال کر رہے ہیں کہ مؤجر اور مستاجر کے انتقال سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا ورنہ حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما تجدید فرماتے۔اگر چہ یہ معاملہ اجارہ کا نہیں بلکہ مزارعت کا تھا لیکن اجارہ اور مزارعت کچھ زیادہ فرق نہیں، اس واسطے امام بخاریؒ نے اس سے استدلال فرمایا۔

حوالہ کی تعریف

وقال الحسن وقتادة: إذاكان یوم أحال علیه ملیئا جاز۔ وقال ابن عباس :یتخارج الشریکان وأهل المیراث فیأ خذ هذا عینا وهذا دینا، فان توی لأحد هما لم یرجع علی صاحبه۔ (۱)

یہ حوالہ کا باب ہے اور حوالہ کہتے ہیں نقل الذمة الی الذمة کہ ایک شخص کے ذمہ دین تھا، اس

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الحوالات باب الحوالة وهل یرجع فی الحوالة؟

نے اپنا دین کسی اور کے ذمہ میں منتقل کر دیا کہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے تم فلاں سے وصول کر لینا اس کو حوالہ کہتے ہیں۔

اس میں تین فریق ہوتے ہیں۔

ایک اصل مدیون جس پر دین تھا اس کو محیل کہتے ہیں

دوسرا دائن کو محتال کہتے ہیں۔

اور تیسرا وہ شخص جس کی طرف دین منتقل کیا گیا ہے اس کو محتال علیہ کہتے ہیں۔

حدثنا عبداللّٰه بن یوسف:أخبرنا مالك، عن أبی الزناد، عن الأعرج، عن أبی هريرة رضی اللّٰه عنه:أن رسول اللّٰهﷺ قال: (مطل الغنی ظلم، فاذا اتبع أحد کم علی ملیئی فلیتبع)۔(۱)

حوالہ کی اصل یہ حدیث ہے جو امام بخاریؒ نے یہاں روایت فرمائی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "مطل الغنی ظلم" کہ غنی آدمی کا ٹال مٹول کرنا یعنی جس کے اوپر کوئی دین واجب ہو اور واجب ہو اور وہ غنی ہو لیکن پھر بھی وہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو یہ ظلم ہے۔

دوسرا جملہ یہ ارشاد فرمایا کہ" إذا أتبع أحد کم علی ملیئ فلیتبع" "تم میں سے جب کسی کو کسی غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس آدمی کے پیچھے لگ جائے، یعنی اگر کوئی مدیون یہ کہے کہ مجھ سے دین وصول کرنے کے بجائے فلاں شخص سے وصول کر لینا اور وہ آدمی جس کی طرف وہ حوالہ کر رہا ہے وہ غنی بھی ہو اور اس کے بارے میں تمہارا خیال ہو کہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہے تو پھر اس کے حوالہ کو قبول کر لو۔ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حوالہ کو مشروع فرمایا اور دائن کو ترغیب دی کہ وہ حوالہ قبول کر لے۔

یہ بات تقریباً ائمہ اربعہ (۲) کے درمیان متفق علیہ ہے کہ فلیتبع کا امر وجوب کے لئے نہیں

---

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الحوالات باب الحوالة وهل يرجع فی الحوالة ؟رقم ۲۲۸۷ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۲۹۲٤، وسنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللّٰه، رقم ۱۲۲۹، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم۴۲۰۹، ٤٦١٢، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲٤۷۳، وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۰۳، وموطأمالك، کتاب البیوع، رقم۱۱۸۱، وسنن ابن ماجه، کتاب الاحکام، رقم ۲۳۹٤، ومسند احمد، رقم۷۰۳٤، ۷۱٤۱، ۷۲۲٦، ۷۸۲۸، ۷٥٤۱، ۸٥۸۱، ۹٥۹٤، ۹٦۲۱۔

(۲) شرح فتح القدیر، ج:۷، ص:۲۳۹۔

ہے بلکہ وہ دائن کی مرضی ہے، اگر چاہے تو حوالہ قبول کر لے اور اگر چاہے تو قبول نہ کرے۔ لیکن آپ ﷺ نے مشورہ یہ دیا کہ اگر کوئی حوالہ کرنا چاہے اور جس کی طرف حوالہ کرنا چاہتا ہے وہ غنی بھی ہے، ادائیگی پر قادر بھی ہے تو خواہ مخواہ تم اصل مدیون سے لینے پر کیوں اصرار کرو؟ اس سے حوالہ قبول کرو اور اس سے وصول کرو۔ اتنی بات تو متفق علیہ ہے۔

حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

آگے اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب ایک مرتبہ حوالہ ہو گیا اور دائن نے حوالہ قبول کر لیا تو اس کے بعد دائن اصل مدیون سے کسی وقت رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اصل بات تو یہ ہے کہ جب حوالہ کر دیا گیا تو اب اصل مدیون بیچ سے نکل گیا۔ اب مدیون بدل گیا، اب مطالبہ کا حق محتال علیہ سے ہوگا اور کفالہ اور حوالہ میں یہی فرق ہے کہ کفالت میں ضم الذمہ الی الذمہ ہوتا ہے یعنی پہلے مطالبہ کا حق صرف مدیون سے تھا، اب کفیل سے بھی حاصل ہو گیا ہے یعنی دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، اصل سے بھی اور کفیل سے بھی۔ اور حوالہ مطالبہ میں منتقل ہو جاتا ہے، یعنی نقل الذمہ الی الذمہ ہو جاتا ہے۔

لہٰذا جب محتال نے محتال علیہ کی طرف حوالہ قبول کر لیا تو اب اصل دائن کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ مطالبہ محتال علیہ سے کرے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ (۱) فرماتے ہیں کہ بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں محیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور وہ حالات ہیں جن میں حوالہ توی ہو جائے اس کو حوالہ کا توی ہو جانا کہتے ہیں۔

فرض کریں جس شخص کی طرف حوالہ کیا تھا یعنی محتال علیہ، وہ مفلس ہو کر مر گیا اور ترکہ میں کچھ نہیں چھوڑا تو اب دائن بے چارہ کہاں سے جا کر مطالبہ کرے گا۔ اس حوالہ کا توی یعنی ہلاک ہو گیا یا بعد میں محتال علیہ حوالہ سے منکر ہو جائے گا کہ جاؤ، بھاگو! میرے پاس کچھ نہیں ہے، میں نہیں دوں گا، میں نے حوالہ قبول نہیں کیا تھا اور اس دائن یعنی محتال علیہ کے پاس بیّنہ بھی نہ ہو کہ عدالت میں جا کر پیش کر کے وصول کر لے، تو اس صورت میں بھی حوالہ توی ہو گیا۔

اب محیل یعنی اصل مدیون سے وصول کر سکتا ہے تو حوالہ توی ہونے کی صورت میں دین اصل مدیون یعنی محیل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مطالبہ منتقل ہو جاتا ہے تو حنیفہ (۲) کے نزدیک رجوع کر

---

(۱) شرح فتح القدير، ج:۷، ص:۲۳۹۔

(۲) وقال أبو حنيفه يرجع بالفلس مطلقا سواء عاش أو مات (فتح البارى، ٤: ٤٦٤)

سکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ چاہے حوالہ (توی) ہلاک ہو جائے تب بھی اصل مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں لوٹتا اور محتال کو محیل یعنی اصل مدیون کی طرف رجوع کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔(۱)

اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا "إذا أتبع أحد كم على مليئى فليتبع" کہ جب غنی کی طرف حوالہ کیا گیا تو بس پھر تم اسی کے پیچھے لگو۔(۲) "فلیتبع" امر کا صغیہ ہے اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے کہ اب تمہارا کام یہ ہے کہ اس کے پیچھے لگے رہو، وہ دے یا نہ دے مفلس ہو جائے یا منکر ہو جائے، تمہیں اسی کے پیچھے لگے رہنا ہے کیونکہ تم نے اپنی مرضی سے حوالہ قبول کیا تھا، اب محتال علیہ کی حیثیت وہی ہوگی جو اصل مدیون کی تھی۔ اگر اصل مدیون مفلس ہو کر مر جاتا تو کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ اگر اصل مدیون منکر ہو جاتا تو جو صورت واں ہوتی وہی صورت یہاں بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی نے روایت کیا ہے۔(۳)

فرماتے ہیں "ليس على مال مسلم توىً" کہ مسلمان کا مال تباہ نہیں ہوتا یعنی اگر تباہ ہو جائے تو ایسا نہیں ہے کہ اس کے پاس کوئی چارہ کار نہ رہے بلکہ وہ اس صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔ آپؓ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی

---

(۱) شرح فتح القدير ۷: ۲٤٠۔

(۲) وأما بلفظ أحيل مع لفظ يتبع كما ذكره المصنف فرواية ألطبرانى عن أبى هريرة فى الوسط قال قال رسول اللهﷺ مطل الغنى ظلم من أحيل على مليئى فليتبع ورواه أحمد وابن أبى شيبة ومن أحيل على مليئى فليحتل الخ (شرح فتح القدير، ٦: ٣٤٦)

(۳) قال أبوعيسى..........وقال بعض أهل العلم إذ توىٰ مال هذا بافلاس المحال عليه فله أن يرجع على الأول واحتجو ابقول عثمان وغيره حين قالوا ليس على قال مسلم توىٰ قال إسحق معنى هذا الحديث ليس على مال مسلم توىٰ هذا إذا أحيل الرّجل على احر وهويرى أنه مليئى فاذا هو معدم فليس على مال مسلم توىٰ (سنن الترمذى، ٣: ٦٠٠، دارالنشر۔ دار إحياء التراث العربى بيروت)۔

کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔(۱)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو حدیث میں یہ کہا گیا تھا کہ جب تمہیں حوالہ کیا جائے کسی غنی (ملی) پر جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو، تو حوالہ کی قبولیت کی علت محتال علیہ کا غنی ہوتا ہے۔ اب بعد میں اگر وہ مفلس ہو گیا تو جس کی بنا پر حوالہ کیا گیا تھا وہ علت ختم ہو گئی۔ لہٰذا اب اس کی طرف حوالہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اصل سے مطالبہ کا حق ہو جائے گا، یہ حنیفہ کا مسلک ہے۔

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعیؒ اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید بن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہے، حضرت شعبہ جیسے متعنت فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہٰذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔

بعض شافعیہ نے اس اثر "لیس علی مال مسلم توی" کی کچھ تأویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ "محتال علیہ" غنی اور مال دار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں "لیس علی مال مسلم توی" صادق آتا ہے، لیکن اگر وہ پہلے غنی تھا اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہو گیا تو اس صورت میں یہ اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اثر مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کر دیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر بھی موجود ہے جس میں آپؓ نے فرمایا کہ "حوالہ" میں "توی" کی صورت میں محیل سے رجوع کر سکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصری، حضرت قاضی شریح اور حضرت ابراہیم رحمہم اللہ یہ سب حضرات تابعین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ "محیل" کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ فرمایا:

---

(۱) سنن البیھقی الکبری، ج:٦، ص:٧١، رقم ١١١٧٣۔

باب فی الحواله وهل يرجع في الحوالة؟

کیا حوالہ میں محتال، محیل کی طرف رجوع کر سکتا ہے؟ "هل يرجع " اس لئے کہا کہ اس میں اختلاف ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ حسن اور قتادہ کا کہنا یہ ہے "إذا كان يوم أحال عليه مليئ جاز" جس دن حوالہ کیا گیا تھا اگر اس دن محتال علیہ غنی تھا تو جائز ہے۔ جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حوالہ تام ہو گیا پھر رجوع کا حق نہیں۔

امام شافعیؒ بھی اس کے قریب قریب کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس دن حوالہ قبول کر رہا ہے اس وقت وہ بے چارہ سمجھا کہ غنی ہے بعد میں پتہ چلا کہ یہ تو غنی ہی نہیں یعنی حوالہ کے پہلے دن سے غنی نہیں تھا تو پھر رجوع کر سکتا ہے، لیکن اگر نفس الامر میں اس دن غنی تھا تو پھر رجوع کا حق نہیں۔(۱)

وقال ابن عباسؓ يتخارج الشريكان واهل الميراث۔

حوالہ میں رجوع نہ ہونے کی ایک نظیر پیش کر کے اس پر ایک طرح سے قیاس کر رہے ہیں۔

قیاس یہ کر رہے ہیں کہ دو آدمی ایک کاروبار میں شریک ہیں، اس کاروبار میں کچھ تو اعیان ہیں اور کچھ دیون ہیں۔ اعیان جیسے سامان تجارت یا روپیہ، پیسہ اور دیون وہ ہیں جو لوگوں کے ذمہ ہیں۔ فرض کریں کاروبار کی کل قیمت ایک لاکھ روپے ہے۔ اس میں سے پچاس ہزار روپے عین کی شکل میں ہیں اور پچاس ہزار روپے دین کی شکل میں ہیں۔ دین ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دوسروں سے قابل وصول ہیں جو دوسروں پر واجب ہیں۔ دونوں فریقوں نے آپس میں تخارج کر لیا۔

تخارج کا معنی یہ ہے کہ یہ تقسیم کر دی کہ ایک شریک نے کہا کہ اعیان تم لے لو اور دیون میں لے لیتا ہوں۔ پہلے دونوں اعیان میں بھی مشترک تھے اور دین میں بھی مشترک تھے لیکن بعد میں دونوں نے اس طرح تقسیم کر دی کہ ایک نے کہا کہ اعیان تمہارے اور دیون میرے، جس شخص کو اعیان ملے وہ اعیان لے کر چلا گیا اور جس شخص کے حصے میں دیون تھے وہ بے چارہ مدیون کے پیچھے پھرتا رہا کہ لاؤ میرا قرضہ ادا کرو۔ کچھ نے دیدیئے اور کچھ نے نہ دیئے۔ یہاں تک کہ کچھ نے کہہ دیا کہ ہم نہیں دیتے یا پھر مفلس ہو کر مر گئے۔

تو جس شخص کے حصے میں دیون آئے تھے اس نے وہ حصہ اپنی مرضی سے لیا تھا، لہٰذا اگر کچھ دیون ضائع ہو گئے تو اب وہ دوسرے شریک سے رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے تو دیون نہیں ملے اور تمہیں اعیان مل گئے، لہٰذا دیون میں تم بھی شامل ہو جاؤ اور مجھے یہ دین ادا کرو، یہ دین توی ہو گئے۔

اسی طرح یہی صورت میراث میں بھی ہوتی ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہو گیا، تمام ورثاء اس

(۱) فتح الباری، ٤: ٤٦٤۔

کے سارے ترکہ میں مشاعاً شریک ہو گئے۔اب کوئی وارث یہ کہے کہ میں اپنا حصہ جو اعیان میں ہے وہ چھوڑتا ہوں اور اس کے بدلے دیون لے لیتا ہوں یعنی میت کے جو دیون دوسروں کے ذمہ ہیں، وہ میں وصول کروں گا، پھر اس کے مدیونوں میں سے کسی نے دینے سے انکار کر دیا یا مفلس ہو کر مر گیا نتیجۃً دین توی ہو گیا تو اب یہ باقی شرکاء سے رجوع نہیں کر سکتا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ "یتخارج الشر یکان وأهل المیراث فیأخذ هذا عینا وهذا دینا فإن توی لأ حد هما یرجع علی صاحبه" کہ دو شریک یا اہل میراث تخارج کر لیں۔ایک شخص عین لے لیتا ہے اور دوسرا شخص دین لے لیتا ہے جس شخص نے دین لیا تھا اگر اس کا دین ہلاک ہو جائے تو وہ اپنے دوسرے شریک سے رجوع کرے گا۔

امام بخاریؒ اسی پر حوالہ کو قیاس کر رہے ہیں لیکن مقیس علیہ یعنی تخارج کی جو صورت بیان کی ہے وہ خود حنیفہ کے ہاں مسلّم نہیں ہے۔

چنانچہ جو صورت بیان کی ہے کہ ایک شخص عین اور دوسرا شخص دین لے لے تو یہ حنیفہ کے عام اصول کے مطابق نہیں ہے۔اس واسطے کہ تخارج ہو یا قسمت ہو حنیفہ کے ہاں یہ بحکم بیع ہوتی ہے۔مطلب یہ ہے کہ جو شخص عین لے رہا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تمہارا جو حصہ عین میں ہے وہ میں اپنے اس حصہ سے خریدتا ہوں جو میرا دین میں ہے اور دین والا یہ کہہ رہا ہے کہ تمہارا جو حصہ دین میں ہے میں اپنے اس حصہ سے خریدتا ہوں جو میرا عین میں ہے، لہٰذا یہ دین کی بیع ہوئی۔اور "بیع الدین من غیر علیه الدین" اکثر فقہاء کے نزدیک جائز نہیں، جن میں حنیفہ بھی شامل ہیں۔جب بیع نہیں تو اس طرح تخارج بھی جائز نہیں، تو یہ مسئلہ مقیس علیہ بھی درست نہ ہوا۔لہٰذا یہ "بناء الفاسد علی الفاسد" ہے اس لئے ہمارے نزدیک یہ نظیر حجت نہیں ہے(۱)

شاہد وغائب کی وکالت

وکتب عبداللّٰه بن عمر والی قهر مانه وهو غائب عنه ان یزکیّ عن اهله الصغیر والکبیر۔ (۲)

فرمایا کہ شاہد اور غائب دونوں کی وکالت جائز ہے یعنی کسی ایسے آدمی کو وکیل بنانا بھی جائز ہے جو اس وقت یہاں موجود ہو وکالت کے وقت میں اور ایسے آدمی کو بھی وکیل بنانا جائز ہے جو اس

(۱) انعام الباری ٤٧٣/٦ تا ٤٧٨۔

(۲) فی صحیح بخاری کتاب الوکالة باب وکالة الشاهد والغائب جائزه رقم ٢٣٠٥

وقت موجود نہیں، کہیں دور ہے، اور اس کو یہ حق دیدیا کہ وہ اس کی طرف سے یہ تصرف کرے۔

یہاں امام بخاریؒ نے غائب کی وکالت پر ایک تعلیق سے استدلال کیا ہے کہ عبداللہ بن عمروؓ نے اپنے قہرمان کو لکھا۔

''قہرمان'' اصل میں فارسی کلمہ ہے، جو عربی مین استعمال کیا اور اس کے معنی منتظم یعنی ناظم الامور کے ہوتے ہیں، جیسے پہلے زمانے میں جو بڑے بڑے صاحب منصب لوگ ہوتے تھے ان کا ایک منشی ہوتا تھا جو ان کی تمام ضروریات کی تکمیل کرتا تھا، آجکل اس کو سکریٹری کہتے ہیں، پرائیوٹ سکریٹری ہوتا ہے وہ مختلف امور کے تمام کام انجام دیتا ہے۔

عبداللہ بن عمروؓ نے اس قہرمان کو خط لکھا کہ میرے گھر والے بڑے ہوں یا چھوٹے، تم ان کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دیا کرو، اب قہرمان جو کہ غائب تھا تو ان کو ادائے زکوٰۃ کا وکیل بنایا۔ معلوم ہوا کہ غائب کو وکیل بنانا جائز ہے۔

حدثنا أبو نعيم: حدثنا سفيان، عن سلمة بن كهيل، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: كان الرجل على النبي ﷺ جمل سنٌّ من الإبل فجاء ه يتقا ضاه فقال: "أعطوه" فطلبو اسنه فلم يجدوا له إلا سنافوقها۔ فقال: 'أعطوه"۔ فقال :أوفيتنى أوفى الله بك، قال النبي ﷺ "ان خيار كم احسنكم قضاء" (۱)

حدیث کی تشریح

امام بخاریؒ نے یہ حدیث نقل کی ہے جو غائب سے متعلق نہیں ہے، بلکہ شاہد سے متعلق ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے ذمہ کسی شخص کا ایک خاص عمر کا اونٹ تھا، وہ شخص آیا اور اس نے تقاضا کیا کہ مجھے وہ اونٹ واپس دیدیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو دیدو، چنانچہ تلاش کیا گیا، مگر اس عمر کا اونٹ نہیں ملا، اس سے بڑی عمر کا اونٹ ملا تو آپ نے فرمایا کہ دیدو۔ تو اس نے دعا دی کہ آپ نے میرا حق واپس کر دیا، اللہ تعالیٰ آپ کو بھی پورا بدلہ دے تو نبی کریم ﷺ

---

(۱) فى صحيح بخارى كتاب الوكالة باب وكالة الشاهد والحائب جائزة رقم ۲۳۰۵ وفى صحيح مسلم، كتاب المساقاة، رقم ۳۰۰۳، ۳۰۰٤، ۳۰۰۵ وسنن الترمذى، كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، رقم ۱۲۳۷، وسنن النسائى، كتاب البيوع، رقم ٤٥۳۹، ٤٦١٤، وسنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، رقم ۲٤١٤، ومسند احمد، رقم ۸٥٤۲، ۸۷٤۳، ۹۰۲۱، ۹۲۰۳، ۹٥۰۰، ۹۷۸۲، ۱۰۲۰۱

نے فرمایا" ان خیار کم احسنکم قضاء"

شافعیہ کی دلیل

یہاں آپ ﷺ نے اونٹ دینے کے لئے اور حق کی ادائیگی کے لئے اپنے صحابہؓ میں سے کسی ایک کو وکیل بنایا کہ تم دے دو، تو یہ شاہد کو وکیل بنانا ہوا۔

یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے اور حدیث شافعیہ کی اس بارے میں دلیل بھی ہے کہ حیوان کا استقراض جائز ہے۔(۱)

اور حنفیہ کے نزدیک استقراض کیلئے ضروری ہے کہ شئی قرض مثلیات میں سے ہو، کیونکہ قرض ہمیشہ مثلیات میں درست ہوتا ہے اور قیمیات، ذوات القیم یا عدد متفاوتہ میں استقراض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ " الاقراض تقضی بامثالھا" تو جس کو کائی مثل ہی نہیں ہے اس کا قرض بھی درست نہیں ہوگا (۲)

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے (جو پہلے گزر چکی ہے) کہ انہوں نے فرمایا کہ "نھی رسول اللہ ﷺ عن البیع الحیوان نسیئة" یعنی نسیئاً حیوان کی حیوان سے بیع نہ کرو۔ لہٰذا جب آپ ﷺ نے بیع سے منع فرمایا تو قرض سے بطریق اولیٰ ممانعت ہوگی، کیونکہ بیع کے اندر مثلیات میں سے ہونا ضروری نہیں ہوتا اور قرض میں مثلیات میں سے ہونا ضروری ہے، اس واسطے اس میں بطریق اولیٰ ممانعت ہوگی۔(۳)

---

(۱) مذهب الشافعي ومالك وجماهير العلماء من السلف والخلف أنه يجوز قرض جميع الحيوان الخ تحفة الا حوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۲۳۷۔

(۲) (وكره بعضهم ذالك) وهو قول الثورى وأبى حنيفة رحمهما الله، واحتجوا بحديث النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة الخ (تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۲۳۷، وقال صاحب العرف الشذى:قال أبو حنيفة لايجوزالقرض الافى المكيل اوالموزون)

(۳) وأخرجه الترمذی من حديث الحسن عن سمرة، وفى سماع الحسن من سمرة اختلاف وفى الجملة وصالح للحجة، وادعى الطحاوى أنه ناسخ لحديث الباب.........والثالث مذهب أبى حنيفة والكوفيين۔ أنه لايجوز قرض شئى من الحيوان۔ (تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، رقم ۱۲۳۷)

نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا ارشاد نقل ہے کہ ربوا کے کچھ ابواب ایسے ہیں کہ جن کا حکم کسی پر بھی پوشیدہ نہیں ہوسکتا، انہی میں سے ایک حکم سِن میں سلم کرنا ہے اور سِن کا مطلب حیوان ہے یعنی حیوان کے اندر سلم کرنا، تو حیوان کے اندر سلم کو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ربوا کا واضح شعبہ قرار دیا۔ (۱) اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کا استقراض جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس آدمی سے کوئی حیوان قرض لیا تھا تو اس کے بدلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرض دینا واجب ہو گیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس سے بہتر سِن والا دیا اور فرمایا کہ "خیار کم احسنکم قضاءً۔

بعض حضرات کی توجیہ

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے اور بعد میں استقراض منع ہو گیا تھا۔

بعض نے کہا کہ یہ استقراض بیت المال کے لئے تھا، اور بیت المال میں چونکہ تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے، اس لئے اس کے احکام افراد کے احکام سے مختلف ہوتے ہیں، لہٰذا بیت المال کے لئے حیوان کا استقراض بھی جائز ہے، لیکن ان میں سے کوئی جواب بھی اطمینان بخش نہیں ہے۔

تیسرا جواب شاید زیادہ بہتر ہو، وہ یہ کہ یہاں حدیث میں صرف اتنا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ اس آدمی کا ایک جانور تھا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ تھا کہ اس کو ایک جانور ادا کریں اب یہ جانور کس طرح اور کس عقد کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہوا تھا، حدیث میں عقد کی صراحت نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال تام نہیں

امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ وہ عقد قرض کے ذریعہ ہوا تھا حالانکہ اس کی صراحت نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ اس جانور کا وجوب قرض کے علاوہ کسی اور جائز عقد کے ذریعہ ہوا ہو، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی چیز خریدی ہو اور اس کی قیمت ایک اونٹ مقرر کیا ہو تو اس طرح وجوب ہو گیا، چونکہ حدیث میں صراحت نہیں ہے کہ یہ وجوب قرض کے ذریعہ تھا، اس واسطے امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے تام نہیں۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا ارشاد

ایک چوتھی بات علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بیان فرمائی ہے وہ عجیب وغریب، بڑی قیمتی اور بڑی

(۱) مصنف عبدالرزاق، باب السلف فی الحیوان، رقم ۱۴۱۶۱۔

اصولی بات ہے اور اس اصولی بات کے مدنظر نہ رہنے سے بڑا گھپلہ واقع ہوتا ہے۔

شریعت میں جن عقود سے منع کیا گیا ہے وہ دو قسم کے ہیں۔(۱)

عقد کی پہلی قسم وہ ہے جو فی نفسہ حرام ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا عقد کرنا بھی حرام، اس عقد کے آثار بھی حرام اور وہ شرعاً معتبر نہیں، لہٰذا وہ عقد کرنا حرام ہے اور اگر کوئی عقد کرے گا تو عقد باطل ہوگا جیسے ربوا کا عقد کرنا، تو یہ عقد کرنا بھی حرام ہے اور اگر کوئی عقد کرے گا تو وہ باطل ہوگا یعنی شرعاً معتبر ہی نہیں ہوگا۔ قاضی کے پاس مسئلہ جائے گا تو اس کو قاضی نافذ ہی نہیں کرے گا۔

عقد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فی نفسہ عقد کرنا حرام تو نہیں لیکن چونکہ ''مفضی الی المنازعۃ '' ہوسکتا ہے، اس واسطے اس عقد کو شریعت نے معتبر نہیں مانا، یعنی اگر قاضی کے پاس وہ عقد جائے گا تو قاضی اس کے آثار ونتائج کو مرتب نہیں کرے گا، نہ ہی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اور اس کو نافذ نہیں کرے گا لیکن اگر فی نفسہ اصلاً طرفین سے عقد ہو رہا ہے تو عقد کرنے میں حرمت نہیں۔

دوسری قسم کے عقد میں اگر کوئی دو آدمی عقد کرلیں اور عقد کرنے کے بعد کوئی جھگڑا نہ ہو بلکہ باہمی اتفاق سے اس عقد کو نافذ کریں اور انتہا تک پہنچادیں اور قاضی کے پاس جانے کی ضرورت پیش نہ آئے، تو عقد صحیح ہو جاتا ہے اور اس میں کسی پر بھی عقد فاسد کا گناہ نہیں ہوتا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے عقود وہ ہیں کہ جن میں ''نھی لذاتہ'' ہے کہ ان کا کرنا بھی حرام، ان کے آثار ونتائج کو مرتب کرنا بھی حرام اور قاضی کے لئے ان کو نافذ کرنا بھی درست نہیں ہے۔

اور جہاں پر ''نھی لذاتہ'' نہیں ہے، بلکہ لغیرہ ہے تو ان میں اگر کوئی عقد کرلے اور وہ غیر جس کی بنا پر نہی آئی تھی وہ متحقق نہ ہو تو بالآخر وہ عقد شرعاً معتبر اور صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نافذ قرار نہ

---

(۱) وأقول من عندی نفسی: إن الحیوانات، وإن لم تثبت فی الذمة فی القضاء، لکنه یصح الاستقراض به فیما بینهم، عند عدم المنازعة والمناقشة، وهذاالذی قلت، ان الناس یعاملون فی اشیاء تکون جائزة فیما بینهم، علی طریق المروة والاغماض، فإذا رفعت إلی القضاء یحکم علیها بعدم الجواز، فالاستقراض المذکور عندعدم المنازعة جائز عندی۔ وذلك لأن العقود علی نحوین: نحویکون معصیة نفسه، وذالایجوز مطلقاً، ونحوآخرلایکون معصیة، وانمایحکم علیه بعدم الجوازلإ فضائه إلی المنازعة، فإذا لم تقع فیه منازعة جاز۔ واستقراض البعیر من النحوالثانی، لأنه لیس بمعصیة فی نفسه، وانما ینهی عنه، لأن ذوت القیم لاتتعین إلا بالتعیین، والتعیین فیها لایحصل إلا بالاشارة، فلا تصلح للوجوب فی الذمة۔ فإذالم تتعین أفضی إلی المنازعة عند القضاء لا محالة، فإذا کان النهی فیه لعلة المنازعة جاز عند انتفاء العلة، والحاصل أن کثیرا من التصرفات الخ۔ (فیض الباری علی صحیح البخاری، کتاب الوکالة، المجلد الثالث، ص ۲۸۹۔ ۲۹۰)۔

دے لیکن آپس میں منعقد ہو جائے گا، مثلاً جہاں عقد کو اس بنا پر منع کیا گیا کہ اس میں جہالت مفضی الی المنازعہ ہے یعنی فی نفسہٖ اس عقد میں نہی نہیں تھی لیکن چونکہ یہی مفضی الی المنازعہ ہو سکتے تھے اس واسطے کیا گیا، کیونکہ اگر ایسا عقد کر لیا گیا تو قاضی کے پاس جائے گا اور قاضی اس کو فسخ کر دے گا، لیکن اگر دو آدمیوں نے مل کر ایسا عقد کر لیا جو مفضی الی المنازعہ پر مشتمل تھا پھر بالآخر وہ جہالت زائل ہو گئی اور بات طے کر لی گئی تو وہ عقد جو جہالت کی وجہ سے شروع میں فاسد تھا اب آخر میں صحیح ہو جائے گا اور گناہ بھی مرتفع ہو جائے گا۔ مثلاً اس کی بہت سادہ سی ایک مثال دیتا ہوں کہ فرض کریں کوئی ٹیکسی چلا رہا ہے اور ٹیکسی چلانے والا آپ کا دوست یا جاننے والا ہے آپ نے اس سے کہا کہ فلاں جگہ جانا ہے، میٹر وغیرہ کی بات نہیں کی بغیر میٹر کے ویسے ہی فلاں جگہ جانا ہے، جب بیٹھنے لگے تو کہا کہ کتنے پیسے لو گے؟ اس نے کہا کہ جو آپ کی مرضی ہو دے دیجئے گا، آپ بیٹھ گئے۔ یہ عقد جہالت ہے اور جہالت ایسی ہے کہ مفسد عقد ہے اور بعد میں جب اس نے آپ کو لے جا کر اتار دیا اور آپ نے اسکو روپے دیدیئے اور اس نے قبول کر لئے اور وہ بھی راضی ہو گیا، اگرچہ اصل میں یہ عقد فاسد تھا، لیکن انتہاء وہ جہالت ختم ہو گئی اور دونوں باہم راضی ہو گئے تو عقد صحیح ہو گیا، اب قاضی کے پاس معاملہ جاتا ہے تو قاضی کہتا ہے کہ یہ عقد فاسد ہے۔ لہٰذا اجرت مثل واجب ہے اور اس عقد کو فاسد قرار دیتا ہے، لیکن اس میں چونکہ جو فساد آرہا تھا وہ بعینہٖ نہیں تھا بلکہ عارض کی وجہ سے تھا، جب عارض ہٹ گیا تو عقد صحیح ہو گیا۔

لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بہت سے عقود ایسے ہیں جن میں قبح بعینہٖ نہیں ہے بلکہ بالعارض ہے اگر وہ عارض باہمی رضامندی سے زائل ہو جائے تو پھر ان میں بیع درست ہو جاتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ استقراض الحیوان کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ اگرچہ حنفیہ اسکو ناجائز کہتے ہیں لیکن ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ اس عقد میں قبح بعینہ ہے بلکہ اس کو بالعارض منع کیا گیا ہے اور عارض مفضی الی المنازعہ ہونا ہے، کیونکہ حیوان مثلیات میں سے نہیں ہے بعد میں جھگڑا ہوسکتا ہے کہ تم نے ادنیٰ قسم کا جانور دیا اور میرا جانور اعلیٰ قسم ہوتا۔ تو مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ممانعت ہے لیکن یہ ممانعت قضا میں ہے یعنی اس کا اثر قضا میں ظاہر ہوتا ہے اگر باہمی معاملات میں استقراض کر لیا جائے اور بعد میں جا کر دونوں فریق کسی ایک پر راضی ہو جائیں یعنی بعد میں جب ادائیگی کا وقت آیا تو ایک شخص نے اس کو ادا کر دیا اور دوسرے شخص نے اس کو ہنسی خوشی لے لیا۔ تو کہتے ہیں کہ یہ عقد صحیح ہو گیا اور کسی پر کوئی گناہ نہیں آیا۔

اس واسطے کہتے ہیں کہ عام طور پر مسلمانوں کے معاملات میں بعض اوقات غیر مثلیات کا

استقراض ہوتا ہے اس میں اگر باہمی رضامندی ہو تو درست ہو جاتا ہے اور اگر معاملہ قاضی کے پاس چلا گیا تو وہ باطل کر دے گا۔ اس لئے جب تک معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو اس وقت تک باہمی رضامندی سے اس تنازعہ کو رفع کیا جا سکتا ہے اور اس کو درست قرار دیا جا سکتا ہے۔

یہ تفقہ والی بات ہے جو تنہا کتاب پڑھنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اللہ تبارک وتعالیٰ ملکہ عطا فرماتے ہیں تو اس کو یہ چیز حاصل ہوتی ہے اور وہ فرق کرتا ہے، بظاہر تو کتاب میں لکھا ہوگا کہ ربوا بھی حرام ہے اور استقراض الحیوان بھی حرام ہے اور وہ عقد بھی معتبر نہیں اور یہ عقد بھی معتبر نہیں لیکن دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔

لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمی بھائی بھائی ہیں اور ان کے آپس میں اچھے تعلقات ہیں اور وہ استقراض کر لیتے ہیں اور بالکل پکا یقین ہے کہ جھگڑا پیدا نہیں ہوگا تو اس استقراض کرنے میں عقد فاسد کرنے کا گناہ بھی نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ استقراض حیوان یا اس کے قبیل کے دوسرے احکام میں عقود کے فاسد ہونے کا جو حکم لگایا گیا ہے، وہ قضاء ہے اور اگر باہمی انبساط فی المعاملہ کے طور پر وہ کام کر لیا جائے تو شرعاً ناجائز اور منع نہیں ہے۔

احادیث میں استقراض حیوان کے جو واقعات آئے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان کو باہمی رضامندی پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ آپس میں ایسا معاملہ تھا کہ جس میں جھگڑا فساد کا امکان نہیں تھا، لہٰذا کہا کہ کر لو، کوئی بات نہیں، لیکن قضاء کا اصول وہی ہے کہ استقراض مثلیات میں ہو اور یہ جو بات حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے، اس میں معاملات میں سہولت کا ایک عظیم دروازہ کھلتا ہے، ورنہ جو ٹیکسی والے کی مثال دی ہے اور پتہ نہیں کہ کہاں کہاں پیش آتی ہے اور دن رات ایسی کتنی صورتیں پیش آتی ہیں اگر اس کے اوپر وہ احکام جاری کئے جائیں جو حرمت کے ہیں تو سارے حرام، ناجائز قطعی اور فاسد ہو گئے اور دونوں فریق گناہ گار ہو گئے۔ لیکن اگر یہ نقطہ ذہن میں رہے (جو حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا) تو سب معاملات کے اندر سہولت پیدا ہو جاتی ہے اور سلم میں بیع ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ سلم فی السن کے معنی یہ ہے کہ ایک شخص نے سن کو سن میں سلم کیا، "بیع الحیوان بالحیوان نسیئاً" اس کے اوپر انہوں نے وہ لفظ اطلاق کیا اور اس کے بارے میں صریح نہی موجود ہے اس واسطے حنفیہ کہتے ہیں ربوا کے اندر ہی داخل ہوگا، کیونکہ میں صریح

نص موجود ہے۔ ہم نے استقراض کو سن فی السلم پر قیاس کیا تھا کہ جس طرح سلم فی السن ناجائز ہے تو استقراض بھی ناجائز ہوگا کیونکہ اس کے اندر بھی مبادلہ ہوتا ہے اور یہ مثلیات میں سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ استقراض فی الحیوان کے لئے صریح نص ہو بلکہ بطریق قیاس علی بیع حیوان بالحیوان نسیئا اس کو منع کیا گیا۔

اور استقراض کا معنی یہ ہے کہ میں نے آپ سے ایک گائے ادھار لی اور ایسا ہی جانور آپ کو واپس کردوں گا، اور سلم فی السن یہ ہوتا ہے کہ میں آج آپ کو ایک جانور بیع کے طور پر دے رہا ہوں اور چھ مہینے کے بعد فلاں قسم کا جانور آپ سے وصول کرلوں گا، تو یہ بیع اور قرض ہوتا ہے اور قرض میں تأجیل نہیں ہوتی جبکہ بیع میں تأجیل ہوتی ہے۔(۱)

زمین کو مزارعت کے لئے دینا

عن حنظلة بن قيس الانصا ر ى:سمع رافع بن خديج قال: كنا اكثر اهل المد ينة مزدرعا، كنا نكرى الا رض بالناحية، منها مسمى ليسد الارض، قال:فمما يصاب ذلك و تسلم الارض، ومما يصاب الارض و يسلم ذلك، فنهينا، فا ما الذهب والورق فلم يكن يومئذ۔ (۲)

یہاں سے امام بخاریؒ مزارعت کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم فرمارہے ہیں یعنی زمین کسی ایک شخص کی مملوک ہو اور وہ زمین دوسرے کو کاشت کے لیے دے تو اس کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔

ایک صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو کرائے پر دے اور اس سے ماہانہ یا ششماہی یا سالانہ کرایہ روپے پیسے کی شکل میں وصول کرے۔ اس میں اس سے بحث نہیں کہ وہ شخص اس زمین کو کسی کام میں استعمال کرتا ہے؟ اور کیا کاشت کرتا ہے؟ کتنی پیداوار ہوتی ہے؟ بلکہ زمین کر

---

(۱) انعام الباری ۵۱۸/٦ تا ۵۲۳۔

(۲) فی صحیح بخاری کتا ب الحرث المزارة باب ۲۳۲۷ و فی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم۲۸۸۱۔۔۔ ۲۸۸۵و۲۸۸۷۔۔۔ ۲۸۸۹، وسنن الترمذی، کتاب الاحکام عند رسول اللّٰہ، رقم ۱۳۰۵، ۱۳۰٦، وسنن النسائی، کتاب الایمان والنذور، رقم۳۸۰۲، ۳۸۰٦، ۳۸۰۷، ۳۸۵۱، ۳۸۵٤، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع رقم ۲۹٤۱، ۲۹٤۵، وسنن ابن ماجه، کتاب الاحکام، رقم ۲٤٤٤، ۲٤٤۹، ومسند احمد، رقم٤۲۷۵، ۱۵۲٦۲، ۱٦٦٤۰، ۱٦٦٤۹، و موطا إمام مالك، کتاب کراء الارض، رقم۱۱۹۹۔

ایہ پر دے دی، اب مستاجر چاہے اس کو کاشت میں استعمال کرے یا کسی اور مقصد میں استعمال کرے، اس کو اجارۃ الارض یا کراء الارض کہا جاتا ہے یعنی زمین کو روپے پیسے کے عوض کرایہ پر دیے دینا اور اس کو مقاطعہ بھی کہا جاتا ہے۔

ائمہ اربعہؒ اور جمہور فقہاء

اور ائمہ اربعہؒ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ صورت جائز ہے بلکہ جمہور فقہاء امت اس کو جائز کہتے ہیں۔لہٰذا اس میں جمہور کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔(۱)

علامہ ابن حزمؒ کا قول شاذ

اس میں علامہ ابن حزمؒ کا ایک شاذ قول ہے، ابن حزم اس کو ناجائز کہتے ہیں یعنی کھیتی کے لیے زمین کو روپے پیسے کے عوض کرایہ پر دینا ان کے نزدیک جائز ہی نہیں ہے۔اور اسی مسلک کو انہوں نے طاؤس بن کیسانؒ اور حسن بصریؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے کہ یہ دونوں بھی اس کے قائل رہے ہیں کہ کراء الارض یا اجارۃ الارض جائز نہیں۔

لیکن جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں اس کے جواز کے قائل ہیں (۲) اور ابن حزم کا قول ایک شاذ کی حیثیت رکھتا ہے۔

مودودی صاحب مرحوم نے روپے اور زمین میں فرق نہیں کیا

اور یہی شاذ قول مولانا مودودی مرحوم نے بھی اختیار کر لیا کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ کراء الارض بالذھب و الفضۃ جائز نہیں ہے، ابن حزم نے جو ناجائز کہا ہے، اس کی وجہ کچھ اور ہے اور مودودی صاحب مرحوم نے جو ناجائز کہا ہے اس کی وجہ کچھ اور ہے۔

ابن حزم نے ناجائز اس لئے کہا کہ بعض روایات میں کراء الارض سے نہی وارد ہوئی۔جیسے حضرت رافع بن خدیج ﷺ کی بعض روایتیں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہیں کہ نھی رسول اللہ ﷺ عن کراء الارض۔

---

(۱) قولہ والاراضی للزراعۃ ان بین ما یزرع فیھا او قال علی ان یزرع فیھا ما شاء ای صح ذلک للاجماع العملی علیہ (البحر الرائق ج:۷، ص:۳۰٤)

(۲) حوالہ بالا۔

اور کراء لارض کا مطلب عام طور سے یہی ہوتا ہے کہ زمین کو کرایہ پر دیدینا اور اس کے بدلہ میں روپے پیسے لے لینا، لہٰذا ابن حزم نے ان حدیثوں سے استدلال کر کے کہا ہے کہ یہ ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصطلاحات کہ روپے پیسے کے عوض اگر زمین کو دیا جائے تو اس کو کراء الارض کہا جائے اور پیداوار کا کچھ حصہ اگر متعین کیا جائے تو اس کو مزاعت کہا جائے یہ اصطلاحات بعد میں وضع ہوئی ہیں اور ان کے درمیان فرق بعد میں ظاہر ہوا ہے، شروع میں مطلق بمعاوضہ زمین کو دے دینا اس کو کراء الارض کہتے تھے چاہے وہ روپے پیسے کے عوض ہو یا پیداوار کا کچھ حصہ متعین کر کے ہو، تو جہاں کراء الارض سے نہی وارد ہوئی ہے وہاں مزارعت کی وہی صورتیں مراد ہیں جو ناجائز ہیں یا پھر وہ نہی تنزیہی ہے اور مشورے کے طور پر کہا گیا ہے کہ اگر تمہارے پاس کوئی فالتو زمین ہے تو لوگوں کو کرایہ پر دینے کے بجائے بہتر ہے کہ ویسے ہی ہبہ کر دو۔

اور حضرت رافع رضی اللہ عنہ صراحۃً کہتے ہیں کہ ذھب اور فضہ کے ذریعہ اگر کرایہ پر دی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، چنانچہ یہ حدیث جو ابھی گزری کہ واما الذھب والورق الخ سونا اور چاندی تو اس دن تھا ہی نہیں یعنی سونے چاندی سے عام طور پر زمین کو کرایہ نہیں دیا جاتا تھا، مسلم شریف کی روایت میں اس کی صراحت ہے اور اس میں بھی آگے آئیگی کہ واما الذھب والورق الخ کہ سونے اور چاندی کے عوض سب زمین کرایہ پر دینے سے آپ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا، لہٰذا ابن حزم کا یہ کہنا کہ کراء الارض کی ممانعت سے اجارۃ الارض کی ممانعت لازم آتی ہے یہ درست نہیں ہوا۔

اور مولانا مودودی صاحب مرحوم نے جو مؤقف اختیار کیا کہ زمین کو سونے اور چاندی یا روپے پیسے نہیں دے سکتے تو انہوں نے درحقیقت اس کو سود کے اوپر قیاس کیا کہ شریعت میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو کاروبار کے لئے، تجارت کے لئے روپیہ دے گا تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ کاروبار میں جو نفع ہو اس کا آدھا تمہارا اور آدھا میرا ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میں پیسے دیتا ہوں اور تم اس کے بدلے مجھے ایک ہزار روپیہ دینا تو یہ حرام ہے اور سود ہے، وہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا اگر وسیلہ پیداوار کو دیا جائے تو اس کا کوئی مشاع حصہ نفع مقرر کر سکتے ہیں لیکن کوئی معین مقدار مقرر نہیں کی جا سکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کرایہ مقرر کر لیا تو تم مجھے اس زمین کے ایک ہزار روپیہ دینا تو یہ مقرر کرنا ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کا ایک حصہ مقرر کر لیا کہ ہمیں دس من پیداوار دینا تو جس طرح وہ ناجائز ہے اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے۔ جس طرح سود ناجائز ہے اسی طرح زمین کا کرایہ بھی ناجائز ہے۔

شریعت میں روپے اور زمین کے احکام الگ الگ ہیں

مولانا مودودی صاحب مرحوم کا یہ کہنا در حقیقت روپے میں اور زمین میں فرق نہ کرنے کا نتیجہ ہے شریعت میں روپے کے احکام الگ ہیں اور عروض کے احکام الگ ہیں، روپے کو کرایہ پر نہیں چلایا جا سکتا، کیونکہ اگر روپے کو کرائے پر چلایا جائے گا تو اسی کا نام سود ہے۔ لیکن زمین کو کرایہ پر چلایا جا سکتا ہے۔

اسکی ایک وجہ یہ ہے کہ روپیہ اس وقت تک استعمال نہیں ہوسکتا جب تک اس کو خرچ نہ کرلیا جائے یعنی روپیہ کو بذاتِ خود باقی رکھتے ہوئے استعمال کرنا ممکن نہیں اور کرائے میں کرایہ اس چیز کا ہوتا ہے جس کا عین باقی رہے اور منفعت حاصل کی جائے اور روپے میں یہ صورت نہیں ہوسکتی کہ عین باقی رہے اور آدمی منفعت حاصل کرتا رہے، کیونکہ روپے سے نفع اس وقت ہوگا جب وہ روپیہ کسی تاجر کو دے گا اور اس سے کوئی شئی خریدے، تو روپیہ چلا جائے گا اور اس کے بدلے میں کوئی چیز آجائے گی لیکن یہ ممکن ہے کہ روپیہ باقی رہے اور یہ اس کو بیٹھا ہوا چاٹتا رہے یا اسے دیکھ دیکھ کر خوش ہوتا رہے اور منفعت حاصل کرلے، یہ ممکن نہیں ہے۔

لہٰذا جن چیزوں سے انتفاع کے لئے ان کو خرچ کرنا پڑتا ہے وہ کرائے کا محل نہیں ہوتیں، لیکن جن چیزوں میں عین کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت سے انتفاع کیا جائے وہ کرائے کا محل ہوتی ہیں، زمین ایسی چیز ہے کہ عین باقی رہے گا اور اس سے منفعت حاصل کی جائے گی۔

دوسرا فرق روپے اور دوسری چیزوں میں یہ ہوتا ہے کہ روپیہ ایسی چیز ہے جس کے استعمال سے اس کی قدر نہیں گھٹتی یعنی اگر روپے کا استعمال کرلیا جائے تو روپے کی قدر میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، قدر کے اعتبار سے اتنا ہی ہے جتنا پہلے تھا۔

بخلاف اور اشیاء کے کہ ان کے استعمال سے ان کی قدر گھٹتی ہے، مثلاً مکان ہے اس کو استعمال کیا جائے تو اس کی قدر گھٹے گی، زمین ہے اس کو استعمال کیا جائے تو اس کی قدر گھٹے گی، اس واسطے اس میں کرایہ لینا جائز ہے، لیکن روپے کو استعمال کرنے سے اس کی قدر نہیں گھٹتی اس واسطے اس پر کرایہ لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کراء الارض کا عدم جواز اس بنیاد پر درست نہیں ہے۔ یہ سب کراء الارض کی تفصیل ہے۔

مزارعت کی تین صورتیں اوران کا حکم

دوسری چیز مزارعت ہے۔ مزارعت کے معنی یہ ہیں کہ زمیندار نے زمین دی اور زمین دینے کے بدلے میں پیداوار کا کچھ حصہ معاوضے کے طور پر لیتا ہے۔ اسکی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ پیداوار کا کچھ حصہ مقرر کرے کہ میں زمین دیتا ہوں تم کاشت کرو۔ جو پیداوار ہوگی اس میں سے بیس من میں لوں گا اور باقی تمہاری۔

اب اس صورت میں کچھ پتہ نہیں کہ بیس من ہوگی یا نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر کل پیداوار بیس من ہو گی تو سب زمیندار لے جائے گا اور کاشتکار کو کچھ نہ ملے گا۔ اس واسطے یہ صورت بالا جماع حرام ہے۔ (۱)

دوسری صورت وہ جو اس زمانے میں رائج تھی یہ ہے کہ زمیندار زمین کا کچھ حصہ مقرر کر لیتا تھا کہ اس حصے پر جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور باقی حصوں پر جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ اور عام طور سے زمیندار اپنے لئے ایسی جگہ مقرر کرتا تھا جو پانی کی گزرگاہ کے قریب ہوتی تھی، حدیث میں ربیع اور جدار کا لفظ آیا ہے۔ یعنی جو نہروں اور نالیوں کے آس پاس کا حصہ ہوتا تو کہتے تھے کہ یہ میرا ہے اور باقی جو ادھر والا حصہ ہے وہ تمہارا ہے۔

یہ صورت بھی بالا جماع حرام ہے۔ (۲) اس لئے کہ اس نے جو حصہ اپنے لئے متعین کیا ہے ہوسکتا ہے کہ وہیں پیداوار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو یا اس کے برعکس ہو۔

اسی بات کو رافع بن خدیج فرماتے ہیں کہ ربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه۔ یعنی کبھی پیداوار اِدھر سے ہوتی تھی اور اُدھر سے نہیں ہوتی تھی۔ لہٰذا آنحضرت ﷺ نے اس کو منع فرمایا ہے اس لئے یہ صورت بالا جماع حرام ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ پیداوار کو کوئی حصہ مشاع یعنی فیصد حصہ مقرر کر لیا جائے مثلاً پیداوار کا ربع میرا ہوگا، یا سدس میرا ہوگا، یا نصف میرا ہوگا، اور باقی تمہارا ہوگا۔

اس صورت کے جواز پر فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) المبسوط للسرخسی، ج:۲۳، ص:۲۸۔ ۱۲۷۔ (۲) المبسوط للسرخسی، ج:۲۳، ص:۶۰۔

مذاہب کی تفصیل

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مسلک

امام یوسف، امام محمد اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ اس صورت کو بغیر کسی شرط کے مطلقاً جائز کہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ اس کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو تو جائز ہے، مثلاً کوئی باغ ہے جس میں درخت لگے ہوئے ہیں اور درختوں کے درمیان کوئی زمین بھی ہے، درختوں پر پھل آرہے ہیں اور زمین پر کھیتی اگائی جارہی ہے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ درختوں پر مساقات کا اصل عقد ہو اور اس کے ضمن میں اگر مزارعت بھی ہو جائے تو جائز ہے لیکن اگر مساقات کے بغیر ہو تو اس کو وہ بھی ناجائز کہتے ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بھی قریب قریب یہی ہے کہ وہ بھی اس کو مساقات کے ذیل میں قرار دیتے ہیں، لیکن شرط یہ قرار دیتے ہیں کہ مساقات میں درخت زیادہ ہوں اور زمین کم ہو تو جائز ہے۔(۱)

شرکت فی المزارعت

لیکن امام شافعیؒ اور امام مالکؒ ایک اور صورت کو جائز کہتے ہیں جس کو وہ شرکت فی المزارعت سے تعبیر کرتے ہیں کہ زمین ایک شخص کی ہے کسی دوسرے شخص نے بیل دیدیا اور تیسرے نے عمل

(۱) مختصر خلیل، ج:۱، ص:۲۴۳۔

شروع کر دیا تو تینوں نے مل کر شرکت کر لی، اس کو شرکت فی المزارعت کہتے ہیں۔

شرکت فی المزارعت کے احکام و تفاصیل الگ ہیں، لیکن مزارعت بالمعنی المعروف ان کے نزدیک بغیر مساقات کے درست نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ چونکہ سب اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ الگ سے مزارعت جائز نہیں۔ ان کا استدلال حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مزارعت کی ممانعت منقول ہے اور متعدد الفاظ میں منقول ہے، بلکہ بعض روایتوں میں یہاں تک آیا ہے "من لم يدع المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله" یعنی جو مخابرہ نہ چھوڑے تو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لے یعنی وہی احکام اس میں جاری کئے جو سود کے ہوتے ہیں۔ یہ حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ صاحبینؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جو مزارعت کے علی الاطلاق جواز کے قائل ہیں، وہ خیبر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ خیبر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو زمینیں دیں اور ان سے مزارعت کا معاملہ فرمایا اور یہ طے کر دیا کہ آدھی پیداوار ان کی ہو گی اور آدھی پیداوار مسلمانوں کی ہوگی۔

اور جو احادیث نہی عن المزارعت اور نہی عن المخابرہ کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ ان کو مزارعت کی پہلی دو صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جن کے بارے میں میں نے ابھی عرض کیا کہ بالا جماع حرام ہیں، یہ مذاہب کی تفصیل ہے۔

حنفیؒ، مالکیؒ اور شافعیؒ تینوں اصل مذہب میں مزارعت منفصلہ کے عدم جواز کا قائل تھے لیکن بعد میں تینوں فقہاء متاخرین نے صاحبین رحمہم اللہ اور امام احمد بن حنبلؒ کے قول کے مطابق جواز کا فتویٰ دیا۔(۱)

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ درحقیقت صاحبین اور امام احمد بن حنبلؒ کے دلائل دوسرے حضرات کے مقابلے میں بڑے مضبوط تھے۔

خیبر کی زمینوں کا معاملہ

ان کی سب سے مضبوط دلیل خیبر کا واقعہ ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) الا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الأمة بها والقياس يترك بالتعامل كمافي الاستصناع۔ الهداية شرح البداية، ج:٤، ص:٥٤۔

یہود خیبر کے ساتھ مزارعت کا معاملہ فرمایا اور یہ معاملہ حضور اقدس ﷺ کی باقی ماندہ پوری حیات طیبہ میں جاری رہا، بلکہ بعد میں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی جاری رہا۔ یہاں تک کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہودیوں کو تیما کی طرف جلاوطن کر دیا۔(۱)

معلوم ہوا کہ حضور اقدس ﷺ کا یہودیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ آپ کے وصال تک رہا، اگر اس سے پہلے کی احادیث ہیں تو وہ اس عمل سے منسوخ سمجھی جائیں گی اور یہ عمل کوئی اکا دکا عمل نہیں تھا، بلکہ خیبر کا پورا نخلستان اور جتنی زمینیں تھیں وہ اسی بنیاد پر دی گئی تھیں۔

حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ منسوب ہے کہ انہوں نے خیبر کے واقعہ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ درحقیقت وہ مزارعت نہیں تھی بلکہ خراج مقاسمہ تھا۔(۲)

خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی یہ ہیں کہ اگر مسلمان کسی علاقے کو فتح کریں اور وہاں کے مالکوں کو اسی زمین پر برقرار رکھیں تو ان سے جو خراج لیا جاتا ہے وہ خراج دو قسم کا ہوتا ہے۔

ایک خراج موظف کہلاتا ہے یعنی جو روپے کی شکل میں ہو۔

اور دوسرا خراج مقاسمہ کہلاتا ہے، یعنی جو پیداوار کے کسی فیصد حصے کی شکل میں ہو۔

لیکن زیادہ دقت نظر سے دیکھا جائے تو اسکو خراج مقاسمہ کہنا بڑا مشکل ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ خراج مقاسمہ اس وقت ہوسکتا تھا جبکہ یہودیوں کو خیبر کی زمینوں کا مالک تسلیم کیا گیا ہو یعنی ان سے کہا گیا ہو کہ ہم تمہاری ملکیت تسلیم کرتے ہیں، تم اپنی ملکیت پر برقرار رہو، بس تم خراج دیتے رہنا، خراج اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ ملاک الارض کو ان زمینوں پر برقرار رکھا جائے اور ان کی ملکیت کو تسلیم کرلیا جائے لیکن اگر فتح کے بعد زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی ہوں تو مجاہد مالک بن گئے، لہٰذا جب مجاہد مالک بن گئے تو اب اگر ان کو دیں گے تو یقیناً یہ مزارعت ہو گی اور خیبر میں یہی دوسری صورت تھی کیونکہ اس پر متعدد احادیث شاہد ہیں کہ خیبر کی زمینیں آپ ﷺ نے مجاہدین میں تقسیم فرما دی تھیں، چنانچہ بخاری میں آگے آئے گا کہ آپ نے فرمایا" فکانت الارض حین ظھراللہ

(۱) صحیح البخاری، کتاب المزارعته، رقم ۲۳۳۸

(۲) المبسوط للسرخسی، ج:۲۳، ص:٤، دارالنشر، بیروت۔

ولرسوله وللمسلمین" یعنی خیبر کی زمین پر جب مسلمان غالب آگئے تو وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ اور مسلمین کی تھی۔

ابوداؤد میں کتاب الخراج والفئی والامارۃ میں بہت تفصیل سے روایتیں آئی ہیں، جن میں تفصیل سے بتایا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خیبر کی زمینوں کو کس طرح تقسیم فرمایا یعنی اس میں سے خمس بھی نکالا اور مجاہدین میں تقسیم بھی فرمائیں کہ اتنی زمین فلاں کی، اتنی فلاں کی اور اتنی فلاں کی۔ یعنی با قاعدہ زمینیں تقسیم ہوئیں، لہٰذا جب زمینیں تقسیم ہوئیں تو مسلمانوں کی ملکیت ہوئیں، پھر خراج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

مسلمانوں کی طرف سے یہودیوں کو جو زمینیں دی گئی تھیں اس کی وجہ دوسری روایات سے منقول ہے کہ یہودیوں نے خود لوگوں کو آکر کہا کہ زمینیں تو آپ کی ہو گئیں لیکن آپ کو زمینوں کی کاشکاری کا اتنا ملکہ اور مہارت نہیں ہے جتنا ہم لوگوں کو ہے اگر آپ ہمیں ہی کاشت کے لئے دیدیں تو یہ اچھا ہے آپ کے حق میں بھی فائدہ مند ہوگا، آنحضرت ﷺ نے وہ زمینیں ان کو دیدیں اور فرمایا'' نقر کم علی ذالك ماشئنا''۔ یعنی ہم تمہیں اس پر برقرار رکھیں گے جب تک چاہیں گے اور پھر حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس پر عمل کرتے ہوئے ان کو نکال دیا اور ان کی سازشوں کی وجہ سے ان کو تیماء کی طرف جلاوطن کر دیا۔ اگر یہ مالک ہوتے تو جلاوطن کرنے کا بھی کوئی جواز نہیں تھا، لہٰذا اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کرنا مشکل ہے، یقیناً یہ مزارعت کا معاملہ تھا۔(۱)

اب رہ گئیں وہ احادیث جن میں ممانعت آئی ہے، تو ممانعت والی احادیث تین قسم کی ہیں۔ (یہ سب خلاصہ ذکر کیا جارہا ہے)

پہلی قسم احادیث کی وہ ہے جن میں راوی نے ممانعت کی صراحت کر دی ہے کہ ممانعت کی صورت کیا تھی؟ یا تو عام طور سے جگہ متعین کر دیتے تھے کہ یہاں پر جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسری جگہ پر جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، یا مقدار متعین کر دیتے تھے کہ اتنی مقدار ہماری اور باقی آپ کی ہوگی، تو جہاں یہ تشریح موجود ہے اس کا جواب دینے کی تو کوئی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ اسمیں خود وضاحت موجود ہے، جیسا کہ حضرت رافع بن خدیج کی جو روایت ابھی گزری ہے اس میں یہی وضاحت موجود ہے کہ "کنا اکثر اهل المدینة مزدرعا" یعنی مدینہ منورہ میں سب سے زیادہ کھیتوں والے تھے۔

"کنا نکری الارض بالنا حیة منها مسمی لسید الارض"

(۱) المبسوط للسرخسی، ج:۲۳، ص:۷۔

یعنی زمین کو کرایہ پر دیتے تھے اس کے ایک گوشے کے عوض میں ''مسمی'' جو مالک زمین کے لئے متعین ہوتا تھا۔

"قال: فمما يصاب ذالك وتسلم الأرض، ومما يصاب الأرض ويسلم ذلك" تو کبھی ایسا ہوتا تھا کہ اس حصہ پر تو مصیبت آجاتی تھی اور باقی زمین سلامت رہ جاتی تھی یعنی اور جگہ پیداوار ہوتی تھی اور یہاں نہیں ہوتی یا اور جگہ نہیں ہوتی تھی۔ "فنهينا" پس ہمیں منع کر دیا گیا۔

لہٰذا اس روایت میں صراحت ہے کہ'' فأما الذهب فلم يكن يومئذ'' سونا یا چاندی اس دن تھا ہی نہیں، اس سے ممانعت نہیں ہے، ممانعت کی یہ صورت تھی، تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

دوسری قسم احادیث کی وہ ہے جہاں پر مطلقاً مزارعہ یا مخابرہ کی ممانعت کی گئی ہے کہ "نهى رسول الله ﷺ عن المزارعة" یا "نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة" یا "نهى رسول الله ﷺ عن كراء الارض" تو ان احادیث کو ان احادیث کی روشنی میں کسی خاص صورت پر محمول کیا جائے گا کہ جہاں مزارعت کی مطلق ممانعت آئی ہے یا مخابرہ کی ممانعت آئی ہے وہ مزارعت اور مخابرت کی اس خاص صورت پر محمول ہے، تو اس میں بھی کوئی شکل کی بات نہیں، اس لئے کہ " الحديث يفسره بعضه بعضا" لہٰذا مطلق مزارعت کی ممانعت مقصود نہیں ہے کہ ہر قسم کی اور ہر طرح کی مزارعت ناجائز ہے بلکہ اس خاص قسم کو منع کیا گیا اور اس کی دلیل خیبر کا واقعہ ہے۔

تیسری قسم احادیث کی وہ ہے کہ جن میں خاص طور سے صراحت ہے کہ پیداوار کے کچھ فیصد حصہ کے مقابلہ میں مزارعت کرنا جس کو الثلث یا الربع کہا جاتا ہے اور جو مختلف فیہ ہے، آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

اور بعض روایتوں میں اسکی صراحت بھی آئی ہے، تو یہ تیسری قسم نہی ارشاد تنزیہہ ہے، اس لئے کہ احادیث میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تمہارے پاس کوئی فالتو زمین ہو تو دوسرے ضرورت مند بھائی کو دے دو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تم باقاعدہ آمدنی حاصل کرو گے (یہ حدیث آگے آئے گی اس میں یہ لفظ ہے کہ:

''قال: أن يمنع أحد كم أخاه خير له من أن يأخذ عليه خرجا معلوما''

یہاں خیر کا لفظ خود بتا رہا ہے کہ ممانعت تحریمی مقصود نہیں ہے بلکہ یہ کہنا مقصود ہے کہ اس سے بہتر ہے کہ تم اپنے بھائی کو ویسے ہی دے دو، تو وہ ارشاد تنزیہی پر محمول ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ (ابھی حدیث آئے گی) جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مزارعت بالثلث اور بالربع کیا کرتے تھے تو

رافع بن خدیج نے ان کو حدیث سنائی کہ نبی کریم ﷺ نے مزارعت سے منع فرمایا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ ہم تو ساری عمر دیکھتے آئے ہیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں خود حضور ﷺ مزارعت کیا کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ بھی مزارعت کیا کرتے تھے، تو ہم نے کہیں یہ نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے اس کو منع کیا ہو۔ یہ اعتراض کیا لیکن بعد میں خود مزارعت چھوڑ دی اور نہیں کی، کسی نے پوچھا کہ حضرت رافع بن خدیج جو مزارعت چھوڑنے کی بات کہتے ہیں تو اس کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب میں فرمایا کہ "قد اکثر رافع" رافع نے بہت غلو کرلیا ہے یعنی ممانعت تو چند صورتوں کے ساتھ مخصوص تھی، انہوں نے اس معاملے کو اتنا کر دیا ہے اور اکثر علاقوں میں اس معاملے کو اتنا اچھالا ہے کہ لوگ ہر صورت میں اس کو ناجائز سمجھنے لگے۔ کسی نے کہا کہ جب آپ اس روایت کو (جو رافع بن خدیج نے کی ہے) اتنا اہم نہیں سمجھ رہے تو آپ نے خود کیوں چھوڑ دی؟ انہوں نے کہا: میں نے اس لئے چھوڑ دی کہ رافع بن خدیج نے یہ حدیث سنا دی ہے تو میں نے سوچا، ہوسکتا ہے بعد میں ایسی صورت پیدا ہوئی ہو جو میرے علم میں نہ آئی ہو تو میں خواہ مخواہ ایک مشتبہ کام کیا کروں؟ اس لئے علی سبیل التقویٰ اسکو چھوڑ دیا۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بعد میں یہ کہا کرتے تھے "قد منع رافع نفع ارضنا" کہ رافع نے ہماری زمین کا نفع ہم پر روک دیا۔ لہٰذا خود یہ لفظ بتا رہے ہیں کہ وہ اس کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے لیکن چونکہ رافع رضی اللہ عنہ سے حدیث سنی تھی اور اس حدیث کے اوپر تقویٰ کے طور پر عمل کر رہے تھے اس لئے اس کو رافع بن خدیج کی طرف منسوب کیا کہ "قد منع رافع نفع ارضنا"۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ جن روایتوں میں "بشطر مایخرج منها" آیا ہے جن میں نہی وارد ہوئی ہے تو وہ نہی تنزیہی ہے، تحریمی نہیں ہے۔

ہمارے زمانے کی مزارعت کے مفاسد اور ان کا انسداد

آجکل جو حضرات مزارعت کو ناجائز قرار دینے پر اصرار فرماتے ہیں، ان کا ایک بنیادی استدلال یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں زمیندار اور جاگیرداری کا جو نظام صدیوں سے رائج ہے اس میں یہ بات بداہتاً نظر آتی ہے کہ زمینداروں نے اپنے کاشکاروں پر ناقابل بیان ظلم توڑے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس ظلم وستم کا اصل سبب مزارعت کا یہ نظام ہے اگر اسے ختم کر دیا جائے تو کاشکاروں کو اس ظلم سے نجات مل جائے گی۔

اس سلسلے میں میں دو نکات کی وضاحت کرتا ہوں۔

(۱) بلاشبہ ماضی قریب میں زمیندار کی طرف سے کاشکاروں کے ساتھ ظلم و زیادتی اور ناانصافی کے بہت سے روح فرساواقعات ہوئے ہیں، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا ان افسوس ناک واقعات کا سبب ''مزارعت'' کا معاملہ ہے؟ اگر ان افسوس ناک واقعات کا حقیقت پسندی سے جائزہ لیا جائے تو واضح طور پر یہ بات نظر آئے گی کہ ان واقعات کا اصل سبب ''مزارعت'' کا معاملہ نہیں، بلکہ وہ ناجائز اور فاسد شرطیں ہیں جو زمینداروں نے قولی یا عملی طور سے کاشکاروں پر عائد کر رکھی تھیں، ان فاسد اور ناجائز شرطوں میں کاشکاروں سے بیگار لینا، اس پر ناواجبی ادائیگیوں کا بوجھ ڈالنا، ان کی محنت کا منصفانہ معاوضہ نہ دینا، انہیں اپنا غلام یا رعایا سمجھنا، یہ ساری باتیں داخل ہیں، حالانکہ شریعت نے جس ''مزارعت'' کی اجازت دی ہے وہ دوسرے معاشی معاملات کی طرح ایک معاملہ ہے جس کے دونوں فریق برابر کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں سے کسی بھی فریق کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو کمتر سمجھے، یا اس پر معاملے کی جائز شرائط کے علاوہ کوئی اضافی شرط عائد کرے، اس سے بیگار لے یا اس کے ساتھ غلاموں کا سا برتاؤ کرے۔ ان تمام باتوں کا اسلام اور اس کی شریعت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

اسلامی احکام کی رو سے جس طرح ایک شخص اپنا مال دوسرے کو دے کر اس سے مضاربت کا معاملہ کرتا ہے (جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص اس مال سے کاروبار کرے، اور جو نفع حاصل کرے وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے) تو اس سے مال دینے والے اور کام کرنے والے کے درمیان ایک معاشی رشتہ قائم ہوتا ہے جس میں دونوں کی حیثیت برابر کے فریقوں کی ہے، ان میں سے کوئی فریق دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا اسی طرح مزارعت میں بھی مالک زمین اور کاشتکار برابر کے دو فریق ہیں اور کاشتکار کو کمتر سمجھنا یا اس پر ناواجبی شرائط عائد کرنا اسلامی احکام کے قطعی خلاف ہے۔

اگر ان ناواجب شرائط کو خلاف قانون بلکہ تعزیری جرم قرار دیکر اس پر مؤثر عملدرآمد کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ خرابیاں باقی رہیں۔

اسکے علاوہ مزارعت کے معاملے کو ایک منصفانہ معاملہ بنانے کے لئے جس مین کاشتکار کو اپنی محنت کا پورا صلہ مل سکے، حکومت کی طرف سے بہت سے اقدام کئے جاسکتے ہیں جن کے بارے میں چند معین تجاویز ہیں۔

درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لئے اسلام نے ایسے احکام دیئے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ (Indirectly) طور پر خود بخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں

کے بے جا ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطور خاص قابل ذکر ہیں:

(۱)۔شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے، اور ان احکام کو موثر بہ ماضی (Retrospective) قرار دیا جائے، کیونکہ جس کسی شخص نے دوسرے وارث کا حق پامال کر کے اس پر قبضہ کیا ہے، اس کی ملکیت ناجائز ہے اور وہ ہمیشہ ناجائز ہی رہے گی، جب تک اسے اصل مالک کو نہ لوٹایا جائے۔

(۲)۔جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی ہے جو شریعت میں حرام ہے، مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور اگر اصل مالک معلوم نہ ہوں، یا قابل دریافت (Traceable) نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں، اس غرض کے لئے ایک کمیشن قائم کیا جاسکتا ہے، جو اراضی کی تحقیق کر کے اس پر عمل کرے۔

(۳)۔جن احادیث میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ غیر مملوک بنجر زمین کو جو شخص بھی آباد کرلے، وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طرح آباد کرنے کے لئے حکومت کی اجازت ضروری ہے۔اس اصول کے تحت نئی آبادی کے وقت ایسے لوگوں کو ترجیح دی جائے جن کے پاس پہلے سے زمین نہیں ہے، یا بہت کم ہے۔

(۴)۔پھر غیر مملوک بنجر زمینوں کی آبادکاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنے تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے، تب تو وہ اس کا مالک ہے لیکن اگر اس نے آبادی ہی کاشتکاروں کے ذریعے کروائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انہی کاشت کاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے جنہوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

(۵)۔بہت سی زمینیں لوگوں نے سودی رہن کے طور پر قبضے میں لی تھیں، اور رفتہ رفتہ وہ ان زمینوں کے مالک بن بیٹھے۔یہ ملکیت بھی شرعی اعتبار سے درست نہیں ہے۔یہ زمینیں ان کے اصل مالکوں کی طرف واپس کی جائیں، اور اس دوران ان زمینوں سے رہن رکھنے والوں نے جو فائدہ اٹھایا ہے اسکا کرایہ اصل قرض میں محسوب کیا جائے اور قرض میں محسوب ہونے کے بعد زمینیں ان کے تصرف میں رہی ہوں تو اس سے زائد مدت کا کرایہ اصل مالکوں کو دلوایا جاسکتا ہے۔

(۶)۔مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں جو ظلم وستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اٹھا کر ان پر قولی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں، اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم ورواج کے ذریعے ان

پر عمل چلا آتا ہو، قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

(۷)۔اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں کہ جو کاشتکار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی ہے، جس کے ذریعے کاشتکار کو اس کی محنت کا پورا صلہ مل جائے، اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

(۸)۔مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لئے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی، بلکہ کاشتکار مقررہ اجرت پر زمیندار کے لئے بحیثیت مزدور کام کریں گے، اس اجرت کی تعیین بھی حکومت کر سکتی ہے، اور بڑی بڑی زمینوں کے مالکان پر یہ شرط بھی عائد کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اجرت میں مزدور کاشتکار کو دیں گے۔

(۹)۔پیداوار کی فروخت کے موجودہ نظام میں یہ فروختگی اتنے واسطوں سے ہو کر گزرتی ہے کہ ہر درمیانی مرحلے پر قیمت کا حصہ تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے، آڑھتیوں، دلالوں اور دوسرے درمیانی اشخاص (Middle Men) کی بہتات سے جو نقصانات ہوتے ہیں، وہ ظاہر ہیں، اسی لئے اسلام میں ان درمیانی واسطوں کو پسند نہیں کیا گیا۔ان واسطوں کو ختم یا کم کرنے کے لئے تو ایسے منظم بازار قائم کئے جائیں جن میں دیہی کاشتکار خود پیداوار فروخت کر سکیں یا امداد باہمی کی ایسی انجمنیں قائم کی جائیں جو خود کاشت کاروں پر مشتمل ہوں اور وہ فروختگی کا کام انجام دیں، تا کہ قیمت کا جو بڑا حصہ درمیانی اشخاص کے پاس چلا جاتا ہے اس سے کاشتکار اور عام صارفین فائدہ اٹھا سکیں۔

اگر زرعی اصلاحات ان خطوط پر کی جائیں تو نہ صرف یہ کہ اقدامات شریعت کے عین تقاضے کے مطابق ہوں گے، بلکہ ان سے وہ خرابیاں بھی پیدا نہیں ہوں گی جو کمیاتی تحدید ملکیت کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں۔

چونکہ زمینوں کے بے جا ارتکاز کے سد باب کے لئے مذکورہ بالا طریقے موجود ہیں، اور انہیں کام میں نہیں لایا گیا، اسلئے معاوضہ دے کر جبری خریداری کی جو شرائط بیان کی گئی ہیں وہ بھی یہاں پوری نہیں ہوئیں۔(۱)

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: ملکیت زمین اور اس کی تحدید ص:۱۷۳، مکتبہ دار العلوم کراچی۔ عدالتی فیصلے جلد دوم، ص:۱۳۶۔۱۴۱، مطبع ادارۂ اسلامیات۔

یہ اس موضوع کے تمام ابواب واحادیث کا خلاصہ ہے اگر آدمی ان احادیث وابواب کی تحقیق وتلاش میں پڑ جائے تو پریشان ہو جائے گا۔ کیونکہ کہیں کچھ آرہا ہے، کہیں کچھ آرہا ہے۔ لہٰذا جو خلاصہ ذکر کیا گیا ہے اگر وہ ذہن نشین رہے تو ان شاء اللہ تعالیٰ کسی قسم کی دشواری پیش نہیں آئے گی۔

یہ خلاصہ کم از کم دو تین مہینوں کی کاوش، احادیث کی چھان پھٹک، ان کی تحقیق وتفتیش کے نتیجے میں جوصورت منقح ہو کر سامنے آئی ہے وہ مختصر لفظوں میں ذکر کر دی گئی ہے۔(۱)

مزارعت کے جواز پر آثار صحابہؓ وتابعینؒ

وقال قيس بن مسلم، عن أبي جعفر، قال مابالمدينة أهل بيت اِلا يزرعون على الثلث والربع۔ وزارع على وسعد بن مالك وعبدالله بن مسعود و عمر ابن عبد العزيز و القاسم وعروة بن الزبير وآل ابى بكر وآل عمر وعلى وابن سيرين۔ وقال عبدالرحمن بن الاسود: كنت أشارك عبدالرحمن بن يزيد فى الزرع۔ وعامل عمر الناس على إن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر، وان جاؤوابا لبذرفتهم كذا۔ وقال الحسن:لا بأس أن تكون الأرض لأحدهما فينفقان جميعا فما خرج فهو بينهما۔ ورأى ذلك الزهرى، وقال الحسن:لا بأس أن يجتنى القطن على النصف۔ وقال ابراهيم وابن سيرين وعطاء والحكم والزهرى وقتادة:لا بأس أن يعطى الثواب بالثلث أو الربع ونحوه۔ وقال معمر:لا بأس أن تكرى الماشية على الثلث أو الربع الى أجل مسمى۔ (۲)

حضرت ابوجعفر یعنی محمد الباقر فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان ایسا نہیں ہے جو ثلث اور ربع پر مزارعت نہ کرتا ہو، یعنی سارے مہاجرین ثلث اور ربع پر مزارعت کیا کرتے تھے۔ اب دیکھئے! صحابہؓ وتابعینؒ کا تعامل کتنا زبردست ہوا۔

آگے امام بخاریؒ نام لے رہے ہیں زارع علی کہ خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مزارعت کی۔ اور عبدالرحمٰن بن مسعود، آل ابی بکر، آل عمر، آل علی، عروہؓ اور عمر بن عبدالعزیز، مالک، قاسم بن محمد اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ نے مزارعت کی۔ اور علامہ عینیؒ نے ان سب کے آثار نقل کیے ہیں۔

"وقال عبد الرحمن بن الاسود"، عبدالرحمٰن بن اسود کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن یزید سے زرع میں شراکت کرتا تھا۔

---

(۱) انعام البارى ٥٥٠/٦ تا ٥٦٢

(۲) فى صحيح بخارى باب كتاب الحرب والمزارعة باب المزارعة بالشرط ونحوه

"وعامل عمر الناس الخ"۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے اس شرط پر معاہدہ کیا کہ اگر بیج عمر رضی اللہ عنہ لائیں گے تو ان کو پیداوار کا نصف حصہ ملے گا اور اگر کام کرنے والے بیج لائیں گے تو ان کو اتنا ملے گا۔

"وقال الحسن الخ" اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ زمین ان میں سے کسی ایک کی ہو اور دونوں خرچ کریں اور اس میں سے جتنا نکلے وہ دونوں کے درمیان ہو۔

"ورائی ذلک الزهری" اور یہی رائے امام زہری کی نقل کی ہے۔
امام بخاریؒ نے مزارعت کے جواز پر یہ سب آثار نقل کیے ہیں۔

اجتناء القطن کا مسئلہ اور حنفیہ کا مسلک

وقال الحسن الخ: یہاں سے مزارعت سے ملتا جلتا ایک دوسرا مسئلہ شروع کر دیا ہے جو مزارعت کی مناسبت سے ہے کہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں "لا باس ان یجتنی القطن علی النصف" کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ روئی آدھی مقدار کے عوض میں توڑی جائے یعنی ایک روئی کا کھیت ہے، زمیندار کچھ مزدوروں سے کہتا ہے کہ تم روئی یہاں سے توڑ کر جمع کرو اور تمہارے اس عمل کی اجرت یہ ہوگئی کہ جتنی روئی توڑو گے اس کی آدھی روئی تمہاری ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک یہ کہا جائے کہ روئی توڑو اور توڑنے کے نتیجے میں جو کچھ نکلے گا اس کا آدھا تمہارا ہوگا۔ یہ صورت جائز نہیں ہے۔ علامہ عینیؒ نے یہی مسلک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی نقل کیا ہے۔ البتہ امام احمدؒ کے مذہب میں یہ جائز ہے۔(۱)

دلیل کے طور پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ قفیز الطحان کی ممانعت میں داخل ہے۔ دارالقطنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان"۔ (۲)

مسئلہ قفیز الطحان

قفیز الطحان اس کو کہتے ہیں کہ کسی شخص کو گندم دی کہ اس کو پیس کر آٹا بناؤ اور اس کا ایک قفیز تمہاری اجرت ہوگی، اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہؒ نے ان

(۱) عمدة القاری، ج:۹، ص:۲۰۔
(۲) سنن الدارقطنی، رقم ۱۹۵، ج:۳، ص:۴۸

تمام صورتوں کو اس پر قیاس کیا ہے جہاں نتیجۂ عمل کے کچھ حصے کو اجرت بنا دیا گیا ہو مثلاً کسی کو دھاگا دیا اور کہا کہ کپڑا بناؤ، جو کپڑا بناؤ گے اس کا ایک گز تمہارا ہوگا۔ یا کہا کہ روئی توڑو، جتنی روئی توڑو گے اس کی آدھی تمہاری ہوگی، یا کہا کہ گندم کاٹو، جو گندم کاٹو گے اس میں سے ایک من تمہارا ہوگا، تو یہ سب امور ناجائز ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے جو مزارعت کو ناجائز کہا ہے اس کی بنیاد بھی قفیز الطحان ہے، اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں اگر کسی کو زمین دی اور کہا کہ زمین پر کاشت کرو اور جو کاشت کرو گے اس میں اتنا تمہارا ہوگا اور اتنا میرا ہوگا تو یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہے، لہٰذا یہ ناجائز ہے۔

قفیز الطحان کی ناجائز صورت

ایک بات یہ سمجھ لیں کہ قفیز الطحان کے ناجائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ یہ شرط لگائی جائے کہ جو آٹا تم بناؤ گے اس کا ایک قفیز اجرت ہوگا، تب تو یہ ناجائز ہے۔ لیکن اگر یوں کہا جائے کہ تم اس گندم کا آٹا بناؤ اور تمہارے اس عمل کی اجرت ایک قفیز آٹا ہوگی۔ یعنی اس کے اندر یہ شرط نہیں کہ اسی میں سے ہو بلکہ ایک قفیز آٹا مطلق کہیں سے بھی دے دیں تو یہ صورت جائز ہے۔

البتہ مشائخ بلخ نے یہ فرمایا کہ اگر کسی چیز کے بارے میں عرف ہو جائے یعنی اس طرح اجارہ کا عام رواج ہو جائے تو عرف نص کے لیے مخصص بن سکتا ہے، چنانچہ انہوں نے اجارة الحائك ببعض الغزل کو جائز قرار دیا۔ یعنی جولاہے کو اجرت پر لیا کہ کپڑے کا جو حصہ تم بناؤ گے اس میں سے اتنا حصہ تمہارا ہے، تو یہ جائز ہے۔ (۱)

اسی طرح اجتناء القطن مثلاً بالنصف کہتے ہیں تو بھی جائز ہے۔ کیونکہ ہمارے ہاں اس کا تامل اور عرف ہو گیا ہے اور جب عرف ہو جائے تو وہ نص میں تخصیص پیدا کرتا ہے۔ تو عن قفیز الطحان والی نص میں تخصیص کر کے یہ چیزیں اس سے نکل جائیں گی یعنی اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نص قفیز ان ہی تک محدود رہیں گی۔ اس کو دوسری اشیاء کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا کیونکہ عرف جاری نہیں۔ لہٰذا مشائخ بلخ کے قول پر یہ جائز ہے اور جو حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے وہی مشائخ بلخ کا بھی ہے۔

وقال ابراهيم و ابن سيرين و عطاء والحكم والزهري و قتادة :لا بأس ان يعطى الثوب بالثلث او الربع نحوه۔

یعنی یہ تمام بزرگ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی نساج یا غزال کو کپڑا دے کہ اس کو بنو اور اس

(۱) عمدة القاری، ج:۹، ص:۲۰۔ ۲۱۔

میں سے ایک تہائی تمہارا یا ایک چوتھائی تمہارا ہوگا تو یہ سب لوگ اس کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے اصل مذہب میں ناجائز ہے لیکن مشائخ بلخ نے للعرف والتعامل اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

وقال معمر :لا باس ان تکری الماشية على الثلث والرابع الى اجل مسمى:

یہاں ایک تیسرا مسئلہ بیان ہورہا ہے اس کا مزارعت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ معمر بن راشد کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ مویشی ایک تہائی یا ایک چوتھائی معین مدت تک کرایے پر دیئے جائیں۔مثلاً کسی شخص کو ایک دابہ دے دیا، ایک گدھا دے دیا، اور یہ کہا کہ تم اس کے اوپر اجرت پر بار برداری کرو یعنی تم اس پر لوگوں کا سامان لاد کر لے جاؤ اور ان سے اجرت وصول کرو اور جو کچھ اجرت ملے گی اس کا ایک تہائی تمہارا اور دو تہائی میرا ہوگا۔ یا آدھا تمہارا اور آدھا میرا ہوگا۔ تو معمر بن راشد فرماتے ہیں کہ یہ صورت جائز ہے۔ معمر نے درحقیقت ایک مثال دی ہے لیکن یہ بہت ساری جزئیات کو شامل ہے۔

خدمات میں مضاربت

یہ ایک بڑا باب ہے یعنی خدمات میں مضاربت کا باب، مضاربت جو متفق علیہ طور پر جائز ہے وہ تجارت میں ہوتی ہے کہ رب المال نے پیسے دئے، مضارب نے اس سے سامان خریدا اور بازار میں بیچا اور جو نفع ہوا وہ رب المال اور مضارب کے درمیان تقسیم ہوگیا۔

لیکن اگر کوئی شخص نقد روپے دینے کے بجائے کوئی ایسی چیز مضارب کو دیدے کہ جس کو مضارب بیچے نہیں بلکہ اس کو کرائے پر چڑھائے اور اس سے آمدنی حاصل کرے تو کیا یہ عقد بھی جائز ہوجائے گا؟ یعنی اس سے جو کرایہ حاصل ہوا ہے وہ اصل مالک اور عامل کے درمیان مشترک ہوجائے۔علی سبیل الشیوع، اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ، امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مضاربت کی یہ صورت جائز نہیں ہے۔اس کی ایک عام مثال لے لیں کہ فرض کریں ایک شخص نے دوسرے کو ایک گاڑی (کار) دی اور کہا کہ یہ گاڑی (کار) تم ٹیکسی کے طور پر چلاؤ اور شام کو جتنی آمدنی ہوگی وہ ہم آپس میں تقسیم کرلیں گے۔آدھی تمہاری، آدھی میری، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہم اللہ تینوں حضرات اس کو

ناجائز کہتے ہیں۔اور کہتے ہیں کہ یہ مضاربت نہیں ہے، اگر کوئی ایسا کرے گا تو جتنی بھی آمدنی ہوگی وہ کاروالے کی ہوگی اور جس نے کار چلائی ہے اس کو اجرت مثل ملے گی۔لہٰذا یہ جو تقسیم کی بات ہوتی ہے کہ جتنا نفع ہوگا اس کو ہم آپس میں تقسیم کردیں گے یہ صحیح نہیں ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے یعنی وہ مضاربت کی اس صورت کو جائز کہتے ہیں، اور معمر بن راشد کا بھی یہی مذہب ہے جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے۔

اس میں ہمارے دور کے بڑے بڑے کاروبار، بزنس اور تجارتیں داخل ہو جاتی ہیں جس میں مداخلت کے اندر مضاربت ہوتی ہے۔ کہ کچھ تو سامان ہوتا ہے اور کچھ عمل ہوتا ہے مثلاً کلینگ (کپڑے دھونے کا کاروبار) اس میں چیز فروخت تو نہیں کی جاتی لیکن اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ڈرائی کلینگ میں مضاربت نہیں ہوسکتی۔یعنی اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ڈرائی کلینگ کرنے کے لئے مشتری لگادی ہے تم اس میں کام کرو اور جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم آدھا آدھا تقسیم کرلیں گے تو ان کے نزدیک جائز نہیں ہوگا، جبکہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔یا اسی طرح کسی نے بس سروس قائم کردی اور چالیس، پچاس بسیں دوسرے کو دیدیں، کہ تم ان کو چلاؤ اور ان سے جو کرایہ ہوگا وہ ہم تقسیم کرلیں گے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہوگا۔

آج کل پتہ نہیں خدمات کی کتنی بے شمار قسمیں ہیں جو اس طریقے سے خدمات انجام دیتی ہیں، اس میں کوئی چیز بیچی نہیں جاتی، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان کو مضاربت پر لگانا ممکن نہیں ہے۔الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ کسی نے کچھ سامان دیا ہے۔وہ یا تو اس کی طرف سے تبرع کہہ دیں اور عمل کے اندر تقبل کی شرکت قرار دیں جس کو شرکت صنائع اور شرکت تقبل کہتے ہیں۔مگر اس میں کئی مسائل ہیں جس سے بہت الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔

لہٰذا اگر ان تمام کاروباروں میں سے جن کا میں نے ذکر کیا ہے مضاربت کو بالکل خارج کردیا جائے تو موجودہ کاروبار میں بڑی سخت تنگی اور حرج پیش آئے گا، اور کوئی نص ایسی نہیں ہے جو ان چیزوں میں کاروبار کو ناجائز قرار دیتی ہو۔لہٰذا اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

حدثنا ابراهیم بن المنذر : حدثنا أنس بن عیاض، عن عبیداللّٰه، عن نافع: ان عبداللّٰه بن عمر رضی اللّٰه عنهما أخبره أن النبی ﷺ عامل خیبر ما یخرج بشطر مایخرج

منها من ثمر أو زرع، فكان يعطى أزواجه مائة وسق۔ ثمانون وسق تمر، وعشرون وسق شعير۔ وقسم عمر خيبر فخير أزواج النبیﷺ أن يقطع لهن من الماء والأرض أويمضى لهن، فمنهن من اختار الأرض۔ ومنهن من اختار الوسق، وكانت عائشة اختارت الأرض۔(۱)

سالانہ نفقہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث نقل کی ہے کہ "ان النبیﷺ **عامل خيبر بشطرما يخرج منها من ثمر أوزرع**" یہ سب تفصیل وہی خیبر کی ہے۔ **فكان يعطى ازوجه مائة وسق** اور جو آپ ﷺ کے پاس آتا تھا اس میں سو وسق اپنی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو سال بھر کا نفقہ دیا کرتے تھے۔ جس میں سے اسی (۸۰) وسق کھجوریں ہوتی تھیں اور دس وسق شعیر ہوتا تھا، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وقت آیا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو اختیار دیا۔ "**ان يقطع لهن من الماء الارض**" کہ اگر وہ چاہیں تو زمین اور پانی بطور جاگیر ان کو دیدی جائے یعنی خیبر کی جو زمینیں ان کے حصے میں تھیں وہ زمینیں اگر وہ چاہیں تو دیدی جائیں یا وہی طریقہ جاری رکھیں جو حضور ﷺ کے زمانے سے چلا آتا تھا یعنی سو وسق ان کو دیدیا جائے، تو بعض ازواج نے زمین کو پسند کیا اور بعض نے وسق کو پسند کیا کہ وہ پیداوار لیا کریں گے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے زمیں کو اختیار کیا۔(۲)

❁❁❁

(۱) فی صحیح بخاری کتاب الحرب والمزارعة باب المزارعة بالشرط ونحوه رقم ۲۳۲۸ سنن الترمذی، کتاب الاحکام عن رسول الله، رقم ۱۳۰٤، وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۵۹، ۲۹٦۰، وسنن ابن ماجه، کتاب الاحکام، رقم ۲٤۵۸، ومسند احمد، رقم ٤٤۳٤، ٤۵۰٤، ٤٦۲۲، ٤۷۰۸، ٦۱۸۰۔

(۲) انعام الباری ٦/۵٦۲ تا ۵٦۷

اسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور اُن کے احکام

۳

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور اُن کے احکام

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور اُن کے احکام

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب

دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲ فیکس ۹۲-۴۲-۷۳۲۴۷۸۵

★ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ ——— جون ۲۰۰۸ء

اِدارہ اِسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۴۴۱۲ فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲+

۱۹۰- انارکلی، لاہور- پاکستان ....فون ۷۲۴۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵

موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی- پاکستان......فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

شیئرز کی خرید و فروخت

''شیئرز کی خرید و فروخت'' حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ العالی کا ایک خطاب ہے، جو آپ نے جامع مسجد بیت المکرّم کراچی میں ہونے والے ایک تجارتی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں مولانا عبداللہ میمن صاحب کے اہتمام سے شائع ہوا۔ حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے اس پر نظر ثانی بھی فرمائی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شیئرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم. وعلى اله واصحابه اجمعين۔

موجودہ دور کی تجارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں ''شیئر'' (Share) کہتے ہیں۔ چونکہ شیئرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا، اس لئے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت ''شیئرز'' اور اسٹاک ایکسچینج میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصراً عرض کرنا ہے۔

شیئرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو ''شرکت'' ہوتی تھی، وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی، جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن پچھلی دو، تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی جس کو جائنٹ اسٹاک کمپنی (Joint Stock Company) کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورتِ حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیئرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اسٹاک مارکیٹس (Stock Markets) کام کر رہی ہیں، اور ان اسٹاک مارکیٹس میں کروڑوں، بلکہ اربوں کا لین دین ہوتا رہتا ہے، اور اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیئرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کمپنی کے شیئرز کو اُردو میں ''حصے'' سے تعبیر کرتے ہیں اور عربی میں اس کو ''سھم'' کہتے ہیں۔ یہ شیئرز درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک متناسب حصے کی نمائندگی کرتا

ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیئر خریدتا ہوں تو وہ شیئر سرٹیفکیٹ جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہٰذا کمپنی کے جو اثاثے اور املاک ہیں، شیئرز خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، بسا اوقات چند افراد مل کر اتنا سرمایہ مہیا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو وجود میں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریقِ کار عام طور پر معروف ہے، وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اپنے شیئرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیئرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداءً وجود میں آتی ہے، تو اس وقت وہ کمپنی بازار میں اپنے شیئرز فلوٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیئرز خریدیں۔ اب اس وقت جو شخص بھی ان شیئرز کو خریدتا ہے، وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرفِ عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیئرز خریدے، لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے، بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیئرز حاصل (Subscribe) کیے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سامان نہیں مل رہا ہے، اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے املاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں، بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے، لہٰذا جس طرح ابتداء میں دو چار آدمی مل کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداءً لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہٰذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے، وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو ''شیئرز سرٹیفکیٹس'' حاصل ہو — وہ ''شیئرز سرٹیفکیٹس'' درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

لہٰذا جب کسی کمپنی کے ''شیئرز'' ابتداء میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں، اس وقت ان شیئرز

کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہٰذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے یا مثلاً سود پر چلانے کے لئے ایک بینک قائم کیا جا رہا ہے، یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کیے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکسٹائل کمپنی ہے، یا آٹو موبائل کمپنی ہے، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی قباحت نہیں، جائز ہے۔

خرید وفروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے وہ شیئرز خرید لیے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریقِ کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر وقتاً فوقتاً اپنے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچتے رہتے ہیں۔ لہٰذا جب کمپنی قائم ہو گئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اسٹاک مارکیٹ میں لین دین ہوگا، وہ شرعاً حقیقت میں ''شیئرز کی خرید و فروخت'' ہے، مثلاً جب ابتداءً ایک کمپنی قائم ہوئی، اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کیے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس متناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہٰذا اس خرید وفروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید وفروخت کی حقیقت بس یہی ہے۔

چار شرطوں کے ساتھ خرید وفروخت جائز ہے

لہٰذا اگر کسی شخص کو ''اسٹاک مارکیٹ'' سے شیئرز خریدنے ہوں، تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی بنک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کا کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے

والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداءً جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے، اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک سیال اثاثوں (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ اس کمپنی نے کچھ فکسڈ اثاثے (Fixed Assets) حاصل کر لیے ہوں، مثلاً اس نے بلڈنگ بنالی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہٰذا اگر اس کمپنی کا کوئی فکسڈ اثاثہ (Fixed Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے ابھی سیال (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلیو (Face Value) سے کم یا زیادہ (Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر سرابر خریدنا ضروری ہے۔

یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے، اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہٰذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں، مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مال (Raw Material) خرید لیا، یا کوئی تیار مال (Produced Good) خرید لیا، یا کوئی بلڈنگ بنالی، یا مشینری خرید لی، تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیئر کو کمی یا زیادتی پر فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر سرابر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک ہار ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ بالکل برابر سرابر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے بارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے بدلے بارہ موتی لینا جائز ہے، لہٰذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے اس سے تھوڑا سا زیادہ سونا دے کر اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک تولہ سونا ہے، اور کچھ موتی لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک تولہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہا جائے گا کہ ایک تولہ سونا تو ایک تولہ سونے کے عوض میں آ گیا اور ایک رتی سونا موتیوں کے مقابلے میں آ گیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کمپنی کے کچھ اثاثے نقد روپے کی شکل میں ہوں، اور کچھ اثاثے فکسڈ ایسٹس (Fixed Assets) یا خام مال کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی فقہ کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے، فرض کریں کہ ایک کمپنی نے سو روپے کے شیئرز جاری کیے، اور دس آدمیوں نے وہ شیئرز خرید لیے۔ ایک شیئر دس روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کمپنی کو دے کر وہ شیئرز حاصل کر لیے۔ اس کے بعد کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سامان نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیئرز جو سو روپے کے ہیں، وہ سو روپے کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لہٰذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیئر ہے، اب وہ اس شیئر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے لے لیے، کیونکہ کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل ہی میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کمپنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چالیس روپے کی مثلاً بلڈنگ خرید لی، اور بیس روپے کی مشینری خرید لی، اور بیس روپے کا خام مال خرید لیا، اور دس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مال فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الاداء ہو گئے، اسی بات کو نقشے سے سمجھ لیں:

کمپنی کی کل رقم =/۱۰۰ روپے

واجب الوصول قرضے	بلڈنگ	مشینری	مال	نقد
=/۱۰ روپے	=/۴۰ روپے	=/۲۰ روپے	=/۲۰ روپے	=/۱۰ روپے

اب اس صورت میں کمپنی کے اثاثے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے، وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے اس میں سے ایک روپیہ واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپیہ نقد کے مقابل ہے، چار روپے بلڈنگ کے ہیں، دو روپے مشینری کے ہیں اور دو روپے خام مال کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیئر =/۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپیہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ سودا درست ہو گیا، اس لئے "A" جو دو روپے نفع لے رہا ہے، وہ نقد اور قرض کے مقابلے میں نہیں لے رہا ہے، بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیئر دس سے کم یعنی =/۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ جب کمپنی کا کاروبار آگے بڑھا اور کمپنی نے ترقی کی تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مال، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کمپنی کے کل اثاثوں کی مالیت =/۲۸۰ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیئر کی بریک اپ ویلیو (Break up Value) اب =/۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کمپنی کی موجودہ کل مالیت =/۲۸۰ روپے

ایک شیئر کی موجودہ قیمت =/۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	خام مال	نقد	قرضے واجب الوصول
=/۴۰	=/۲۰	=/۲۰	=/۱۰۰	=/۱۰۰
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیئر فروخت کرنا چاہتا ہے تو =/۲۱ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے مقابلے میں ہوں گے جو لوگوں کے ذمے واجب الادا ہیں۔ اور دس روپے، نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے، اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر "A" نے اس شیئر کو =/۲۱ روپے کے بجائے =/۱۹ روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا جیسے =/۲۰ روپے کے عوض =/۱۹ روپے وصول کر لیے، جو جائز نہیں۔

لہٰذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے، یا واجب الوصول قرض (Receiveable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیئر کو کمی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ویلیو (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہٰذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے، لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل لسٹڈ کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا، ایسی کمپنی کے شیئرز کو بھی کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی آ گئی تھی اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیئرز دس روپے میں جاری کیے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیئر =/۱۸۰ روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہرحال! دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (فکسڈ ایسٹ (Fixed Assets) وجود میں نہ آ جائیں اس وقت تک اس کے شیئرز کو کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے، مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں، آٹو موبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (سرپلس Surplus) رقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہیں، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیئرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے؟

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں — اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہٰذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیئر خرید لیا تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے۔ اب گویا کہ شیئر ہولڈر ان کو اس کام کے لئے ایجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئرز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے، اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا یہی موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ وہ دو شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیئر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اُٹھائے، اگرچہ اس کی آواز مسترد (Overrule) ہو جائے، اور میرے نزدیک آواز اُٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) A.G.M. ہوتی ہے، اس میں یہ آواز اُٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نقار خانے میں طوطی کی آواز ہو گی، اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد (Overrule) ہو گی، لیکن جب وہ یہ آواز اُٹھائے تو حضرت تھانویؒ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔

چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈیویڈنڈ Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statement) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کُل آمدنی کا ۵ فیصد حصہ سودی ڈپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کردے۔

لہٰذا کمپنی کا اصل کاروبار اگر حلال ہے، لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بینک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی زائد رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر ان مذکورہ بالا دو شرطوں پر عمل کرلیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، اور لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

اُوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہوگیا کہ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کُل چار شرطیں ہوگئیں:

(۱) اصل کاروبار حلال ہو۔

(۲) اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے (فکسڈ ایسٹس) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

(۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اُٹھائی جائے۔

(۴) جب منافع تقسیم ہو، اس وقت جتنے نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اس کو صدقہ کردے۔

ان چار شرطوں کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

شیئرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اسٹاک مارکیٹ میں شیئرز کے جو سودے ہوتے ہیں، وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں۔ نمبر ایک، بعض لوگ انوسٹمنٹ کی غرض سے شیئرز خریدتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیئرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں اور پھر گھر بیٹھے اس کا سالانہ منافع ملتا رہے۔ اس کی

تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیئرز خریدنا جائز ہے۔

شیئرز اور کیپٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیئرز کی خرید و فروخت انوسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کیپٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصود ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ خود شیئرز ہی کو ایک سامانِ تجارت بنا کر اس کا لین دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شرعاً اس طریقہ کار کی کہاں تک گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیئرز خریدنا جائز ہے، اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئی ہیں، اور جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر پرسوں فروخت کر دیں بالکل اسی طرح شیئرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

ڈیفرنس برابر کرنا سٹہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو اسٹاک ایکسچینج کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بسا اوقات شیئرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (ڈیفرنس Difference) برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیئرز پر نہ تو قبضہ (Delivery) ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیشِ نظر ہوتا ہے — لہٰذا جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو، اور شیئرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

شیئرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیئرز خرید لیتا ہے۔ لیکن ابھی تک اس

شیئرز پر قبضہ اور ڈیلیوری (Delivery) نہیں ہوتی، اس سے پہلے وہ ان شیئرز کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیئرز آج بازار میں جاری (Subscribe) ہوئے، لیکن ابھی اس کے شیئرز کے اجراء کا عمل مکمل نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے ہی ان شیئرز پر دسیوں سودے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ عام طور پر شیئرز کی خریداری کے بعد حاضر سودوں میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہوگا، وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے، اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن قبضہ کے اندر ہمیشہ حسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا، بلکہ حکمی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے ضمان (رسک Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

شیئرز کا قبضہ

اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ شیئرز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کاغذ جس کو ہم شیئرز سرٹیفکیٹ کہتے ہیں، اس سرٹیفکیٹ کا نام ''شیئر'' نہیں، بلکہ ''شیئر'' اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے، اور یہ سرٹیفکیٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہٰذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس کمپنی میں ثابت ہوگئی، لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفکیٹ نہیں ملا، تب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا مالک ہوگیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے۔ مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کار اب تک اسی کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیل نہیں کرائی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

رسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیئرز سرٹیفکیٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار۔ اب سوال یہ ہے کہ کمپنی کا وہ اصل حصہ جس کی یہ شیئر نمائندگی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں آگیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا

نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کر لے، اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اصل حصے کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس حصے کے فوائد اور نقصانات، اس حصے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن گیا یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے اسٹاک مارکیٹ سے ایک شیئر خریدا، اور ابھی تک شیئر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی یا ڈلیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی بم گرنے سے تباہ ہوگئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا رسک میں نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا رسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیئر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، جب تک شیئر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لوں۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورتِ حال کیا ہے؟ واقعۃً شیئرز کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا رسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورتِ حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ رسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضہ بہرصورت یہی ہے کہ جب تک ڈلیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

''بدلہ'' کا سودا جائز نہیں

اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کو ''بدلہ'' کہا جاتا ہے، یہ بھی فنانسنگ کا ایک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیئرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیئرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیئرز آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید لوں گا۔ گویا کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیئرز قیمت بڑھا کر واپس کرنے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فروخت نہیں کر سکتے ــــ سوال یہ ہے کہ یہ ''بدلہ'' کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی بیع کے اندر

ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہٰذا ''بدلہ'' کی یہ صورت خلاصۂ سود ہی کا ایک دوسرا عنوان ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

شیئرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیئرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا ان شیئرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Calculate) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداءً عرض کیا تھا کہ شیئرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے شیئرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا، گویا کہ ''کیپٹل گین'' (Capital Gain) مقصود ہے، ان شیئرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں، تو اس صورت میں ان شیئرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کیپٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا، لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیئرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابلِ زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیئرز کی مارکیٹ ویلیو سو روپے ہے، جس میں سے =/۶۰ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور =/۴۰ روپے خام مال، تیار مال اور نقد روپے کے مقابلے میں ہیں، تو اس صورت میں چونکہ ان شیئرز کے =/۴۰ روپے قابلِ زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں، اس لئے =/۴۰ روپے کی زکوٰۃ ڈھائی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ =/۶۰ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

شیئرز کی مارکیٹ قیمت =/۱۰۰ روپے

ناقابلِ زکوٰۃ		قابلِ زکوٰۃ			
بلڈنگ	مشینری	تیار مال	خام مال	نقد	کُل اثاثے
=/۳۰	=/۳۰	=/۱۵	=/۱۵	=/۱۰	=/۱۰۰ روپے

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے جن کا بنیادی کاروبار جائز اور حلال ہو، اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو اوپر ذکر کی گئیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

حقوقِ مجرّدہ کی خرید و فروخت

"بیع الحقوق المجردہ" یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں "مجمع الفقہ الاسلامی" کے پانچویں اجلاس میں پیش فرمایا، جس کا ترجمہ مولانا عتیق احمد بستوی صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حقوقِ مجرّدہ کی خرید وفروخت

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، ورحمة للعالمين، وعلى اله واصحابه الذين رفعوا معالم الدين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين.

دورِ حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہوگئی ہیں جو حقیقت میں ''اعیان'' نہیں ہیں۔لیکن بازاروں میں خرید وفروخت کے ذریعے ان کا لین دین رائج ہے۔وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروختگی کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دکانوں کی پگڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (Trade Mark) یا تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حقِ تصنیف واشاعت، حقِ ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آرٹوں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اموال و املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی خرید وفروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار دے کر ان کی خرید وفروخت کرنا یا کسی جائز طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس وسیع اور ہمہ گیر شکل میں قدیم فقہاء کے عہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم نے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے ''حقوق مجردہ'' کا عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔حقوق کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا استقصاء

کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انواع بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں باہم مختلف ہیں۔ مجھے ابھی تک کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر حاوی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات مبنی ہوں۔ لہٰذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن وسنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط مستنبط کیے جائیں اور کتبِ فقہ میں بکھری ہوئی وہ جزئیات بھی یکجا کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں نظائر بن سکیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو جادۂ حق پر قائم رکھے اور اس مسئلہ میں حق وصواب کے لئے ہمارے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

حقوقِ مجرّدہ کی قسمیں

جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اوّل: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحابِ حقوق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

دوم: وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں، ان کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حقِ مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حقِ تسییل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں، اسے ''حق اسبقیت'' یا ''حقِ اختصاص'' کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دو طریقوں سے ممکن ہے:

(۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا، لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرافی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان، كالبيع والقرض...... والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا...... فان ذلك كله نقل ملكي اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال...... فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، والا ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبزول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما۔"(۱)

''حقوق و املاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے۔ حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بالعوض ہوتی ہے مثلاً بیع و قرض کی صورت میں اور کبھی بلاعوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلاعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بالعوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور مال لے کر معاف کر دینا...... ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا دیا ہوا شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، غلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔''

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علیحدہ گفتگو کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دورِ حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور ان کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

---

(۱) الفروق للقرافی، ۳/۱۱۰، الفرق التاسع والسبعون۔

حقوقِ شرعیہ

''حقوق شرعیہ'' سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحابِ حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ''نص جلی'' یا ''نص خفی'' کی بنا پر ہوا ہے، اگر نص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق، حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم)

ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

اوّل: وہ حقوق جو اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحابِ حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ''حقوقِ ضروریہ'' کا نام دے سکتے ہیں۔

دوم: وہ حقوق جو اصحابِ حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ''حقوقِ اصلیہ'' کہہ سکتے ہیں۔

حقوقِ ضروریہ

''حقوقِ ضروریہ'' کی ایک مثال حق شفعہ ہے، یہ اصالۃً ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریکِ جائداد، شریکِ حقوقِ جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حقِ شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے متمتع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے۔ بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیار دی ہوئی بیوی کا اختیارِ طلاق کا حق بھی حقوقِ ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوقِ ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فروختگی کے ذریعہ، نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحابِ حقوق کے لئے اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، جب صاحبِ حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق

نہیں ہوگا، لہٰذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہونا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ میں شفیع اگر عوض لے کر حقِ شفعہ سے دستبردار ہوگیا تو یہ بات منکشف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حقِ شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہٰذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہوگیا، اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ جب وہ بیوی اس سے دستبردار ہوگئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہٰذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے۔ ''مخیرہ'' کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیارِ طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہٰذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہوگئی تو معلوم ہوا کہ نکاح باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا لہٰذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔

حقوقِ اصلیہ

حقوقِ شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحبِ حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حقِ قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حقِ میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہٰذا مقتول کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حقِ تمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حقِ میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کیے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں

مثلاً شارع نے مقتول کے ولی کے لئے حقِ قصاص ولی ہونے کی بنا پر ثابت کیا ہے، لہٰذا ولایت ختم ہوتے ہی حقِ قصاص ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ حقوق شرعاً قابلِ انتقال نہیں ہوتے لہٰذا نہ ان کی بیع ہو سکتی ہے نہ ہبہ ہو سکتا ہے، نہ میراث جاری ہوتی ہے، حقِ قصاص کی وراثت جو جاری ہوتی ہے وہ حقیقی وراثت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین ولی کی عدم موجودگی میں دوسرے عزیز کے لئے اصالۃً ثابت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ قریب ترین ولی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہو۔

لہٰذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقلی کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فروختگی اور مبادلہ کے طور پر ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ اس حکم کا ماخذ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے:

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الولاء وھبته." (۱)

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی فروختگی اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا۔

البتہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحبِ حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آ جائے اور اس شخص سے مال لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً مقتول کے جس ولی کو حقِ قصاص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کر لے، یہ مال صاحبِ حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مال اپنے کو موت کے ضرر سے بچانے کے لئے صرف کر رہا ہے، یہ صلح قرآن و سنت کے نصوص اور اہلِ علم کے اجماع کی بنا پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح باقی رکھ کر اس سے متمتع ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دیئے جانے والے کے بدلے میں اپنے حق کو استعمال کرنے سے باز آ جاتا ہے جس طرح خلع کرنے اور مال کی شرط کے ساتھ طلاق دینے میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نصِ قرآنی اور اجماعِ اُمت سے جائز ہے۔

حقوقِ ضروریہ اور حقوقِ اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاءِ احناف میں سے بیری نے شرح الاشباہ والنظائر میں ذکر کیا ہے۔(۲) ابن عابدین نے بیری کی بحث کا خلاصہ اس طرح نقل کیا ہے:

"وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفیع، وحق القسم للزوجة، و کذا حق

---

(۱) اخرجه البخاری فی العتق، باب بیع الولاء وھبته۔ (۲) مخطوط، ص ۶۲، ۶۳۔

الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمراة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لان صاحب الحق لما رضي علم انه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصالة، فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره، ومثله مامر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق، حيث صح الاعتياض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصالة، لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه.»(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حقِ شفعہ کا ثبوت، بیوی کے لئے قسم (باری) کا حق، مخیّرہ کا حقِ خیار یہ سب حقوق شفیع اور عورت کے اور مخیّرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مال لے کر) صلح صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحبِ حق صلح پر راضی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہٰذا وہ کسی مال کا حقدار نہیں ہے، اس کے برخلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حقِ خدمت کا ثبوت حسنِ سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہٰذا اس کا یہ حق اصالۃً ثابت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے کے لئے حقِ خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہوگا۔ اس کے مثل حقِ قصاص، حقِ نکاح اور حقِ رق کا حکم ہے کہ ان کا عوض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحابِ حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہوگا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حقِ قصاص، حقِ بقاءِ نکاح، حقِ رق، لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بیع کے ذریعہ سے جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعے سے، مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حقِ وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حقِ وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے، جس کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے۔ حقِ وراثت تو مورث کی وفات سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح حقِ ولاء مولی کی زندگی میں غیر ثابت حق ہے، مولی کی وفات سے یہ حق موکد ہوتا ہے لہٰذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

(۱) ردالمحتار لابن عابدین، ۱۶/۴۔

مورث اور مولی (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حقِ میراث اور حقِ ولاء دونوں ترکے میں مادی ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہٰذا مورث اور مولی کی وفات کے بعد شرائط معروفہ کے ساتھ تخارج کے طریقے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دستبردار ہونا درست ہے، جس کا طریقہ علم فرائض میں بیان کر دیا گیا ہے۔

حقوقِ عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو ہم حقوقِ عرفیہ کہہ سکتے ہیں۔ حقوقِ عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کے ثبوت اصحابِ حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ نے عرف و تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

ا۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا، لہٰذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دیدے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروختگی ہے۔ فقہائے احناف نے بھی اسے ''بیع الحقوق المجردہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض فقہاء نے حقوقِ مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے، بعض فقہاء نے بعض حقوقِ مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض حقوقِ مجردہ کی فروختگی ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے بیان کیے ہوئے احکام یکے بعد دیگرے ذکر کر دیئے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

واللہ سبحانہ وتعالی ھو الموفق للصواب

مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کیے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) حقِ مرور (۲) حقِ تعلی (۳) حقِ تسییل (۴) حقِ شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔

فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق، حقوقِ مجردہ ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے۔ جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے "مال کا تبادلہ مال سے کرنا" اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے ساتھ خاص کیا انہوں نے حقوقِ مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوقِ مجردہ اعیان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوقِ مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ ہیثمی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

"عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتى لاستفادة ملك عين او منفعة مويدة."

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تا کہ متعین مادی چیز کی ملکیت یا اس سے ابدی منفعت حاصل ہو جائے۔

شروانی نے ابن حجرؒ ہیثمی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے "مؤبدہ" کے تحت لکھا ہے:

"قوله "مؤبدة" كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع."[1]

مثلاً گزرنے کا حق جب کہ "بیع" کے لفظ کے ذریعہ اس کا معاملہ کیا جائے۔

---

(۱) حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج، ج۴، ص۲۱۵۔

علامہ شربینی خطیب فرماتے ہیں:

"وحده بعضهم بانه عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين او منفعة على التابيد، فدخل بيع حق الممر ونحوه و خرجت الاجارة بقيد التاقيت فانها ليست بيعًا."(۱)

"بعض فقہاء نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے کسی چیز یا منفعت پر ہمیشہ کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس تعریف میں حقِ مرور وغیرہ کی بیع داخل ہوگئی اور وہ اجارہ جو محدود مدت کے لئے ہو اس تعریف سے خارج ہوگیا لہٰذا اجارہ بیع نہیں ہے۔"

ابن القاسم غربی نے متن ابی شجاع کی شرح میں لکھا ہے:

"فاحسن ما قيل فى تعريفه انه تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعى، او تمليك منفعة مباحة على التابيد بثمن مالى ...... ودخل فى منفعة تمليك حق البناء."

"بیع کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ بیع شرعی اجازت سے بالعوض مالی چیز کا مالک بنانا ہے یا مالی قیمت کے بدلے دائمی طور پر مباح منفعت کا مالک بنانا ہے ...... منفعت میں حقِ تعمیر کا مالک بنانا بھی داخل ہوگیا۔"

باجوری ابن القاسم غربی کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"انما قال "ودخل فى منفعة" لان المنفعة تشمل حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار ...... ولا بدمن تقدير مضاف فى كلامه بان يقال: ودخل فى تمليك منفعة، ليناسب قوله "تمليك حق البناء" وصورة ذلك ان يقول له: بعتك حق البناء على هذا السطح مثلًا بكذا، والمراد بالحلق الاستحقاق."(۲)

"غربی نے "دخل فى منفعة" اس لئے کہا کہ منفعت راستے میں گزرنے کا حق اور دیوار پر لکڑی رکھنے کے حق کو شامل ہے ...... ان کے کلام میں مضاف مقدر ماننا ضروری ہے یعنی تقدیر عبارت اس طرح سے ہے

ودخل فى تمليك منفعة، تاکہ آگے جو "تمليك حق البناء" کہا ہے وہ

(۱) مغنی المحتاج للشربینی، ج۲، ص۳۔ (۲) حاشیۃ الباجوری علی شرح الغربی، ج۱، ص۳۴۰۔

درست ہو جائے۔ ''حق تعمیر'' کا مالک بنانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عمارت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد استحقاق ہے۔''

علامہ شاطری نے ''الیاقوت النفیس'' میں اس کی تلخیص اس طرح کی ہے:

"البيع لغة: مقابلة شيء بشيء، وشرعًا: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، او منفعة على التابيد، كما في بيع حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار، وحق البناء على السطح."(۱)

''لغت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاحِ شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حقِ مرور اور دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عمارت تعمیر کرنے کے حق کی بیع۔''

ان فقہی عبارتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ بہوتی کے بیان کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

"مبادلة عين مالية ...... او منفعة مباحة مطلقًا، بان لا تختص اباحتها بحال دون آخر كممر دار او بقعة تحفر بئرًا، باحد هما، اى عين مالية او منفعة مباحة مطلقًا ...... فيشمل نحو بيع كتاب بكتاب او بممر فى دار، او بيع نحو ممر فى دار بكتاب، او بممر فى دار اخرى."(۲)

''بیع ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کسی ایک حال کے ساتھ مخصوص نہ ہو، (دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے گھر کی گزرگاہ یا زمین کا وہ حصہ جس میں کنواں کھودا

(۱) الیاقوت النفیس فی مذہب ابن ادریس، ص ۴۷۔
(۲) شرح منتہی الارادات، ج ۲، ص ۱۴۰۔

جائے۔ ان میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین مالیت اور دوسری طرف منفعت مباحہ، ...... لہٰذا یہ تعریف ان تمام صورتوں کو شامل ہوگی۔ کتاب کا کتاب سے تبادلہ، کتاب کا حقِ مرور سے تبادلہ، حقِ مرور کا کتاب سے تبادلہ، ایک گھر کے حقِ مرور کا دوسرے گھر کے حقِ مرور سے تبادلہ۔''

مرداویؒ نے ''الانصاف'' میں بیع کی متعدد تعریفات ذکر کرنے اور اکثر پر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وقال فی الوجیز: "هو عبارة عن تملیك عین مالیة، او منفعة مباحة علی التابید، بعوض مالی" ویرد علیه ایضا: الربا والقرض، وبالجملة، قل ان یسلم حد قلت، لو قیل: هو مبادلة عین او منفعة مباحة مطلقًا، باحدهما كذلك علی التابید فیهما، بغیر ربا ولا قرض، لسلم"(۱)

''الوجیز میں لکھا ہے کہ: ''بیع'' مالیت رکھنے والی چیز یا مباح منفعت کا دائمی طور پر مالی عوض کے بدلے میں مالک بنادینے کا نام ہے'' اس تعریف پر ربوا اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ: بیع کسی چیز یا مطلق مباح منفعت کا ربا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنادینا ہے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔''

بہوتی نے کشاف القناع میں لکھا ہے:

"(ویصح ان یشتری ممرا فی ملك غیره) دارا كان او غیرها (و) ان یشتری (موضعا فی حائط یفتحه بابا و) ان یشتری (بقعة فی ارض یحفرها بئرا) بشرط كون ذلك معلوما، لان ذلك نفع مقصود، فجاز بیعه كالدور ویصح ایضا ان یشتري (علو بیت یبنی علیه بنیانا موصوفًا) او لیضع علیه خشبا موصوفا، لانه ملك للبائع، فجاز بیعه كالارض، ومعنی "موصوفا" ای معلوما ...... (وكذا لو كان البیت) الذی اشتری علوه (غیر مبنی اذا وصف العلو والسفل) لیكون معلوما، وانما صح لانه ملك للبائع، فكان له الاعتیاض عنه (ویصح فعل ذلك) ای ما ذكر من

(۱) الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، للمرادی، ج۴، ص۲۶۰۔

اتخاذ ممر فی ملك غیره، او موضع فی حائطه یفتحه بابا، او بقعة فی ارضه یحفرها بئرا، او علو بیت یبنی علیه بنیانا، او یضع علیه خشبا معلومین (صلحا ابدا) ای موبدا، وهو فی معنی البیع ...... (ومتی زال) البنیان او الخشب (فله اعادته) لانه استحق ابقاوه بعوض (سواء زال لسقوطه) ای سقوط البنیان او الخشب او زال (لسقوط الحائط) الذی استاجره لذلك (او) زال (لغیر ذلك) کهدمه ایاه ...... (وله) ای لرب البیت (الصلح علی زواله) ای ازالة العلو عن بیته (او) الصلح بعد انها دِامه علی (عدم عوده) سواء کان ما صالحه به مثل العوض الذی صولح به علی وضعه او اقل او اکثر، لان هذا عوض عن المنفعة المستحقة له، فیصح بما اتفقا علیه."(۱)

''کسی دوسرے کی ملکیت میں گزرگاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ مکان ہو یا کچھ اور ہو، اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعت مقصودہ ہے لہٰذا مکانات کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید لے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ لکڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بائع کی ملکیت ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی زمین کی طرح جائز ہے۔ لفظ ''موصوف'' سے مراد معلوم ہے.......... اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر نہیں ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفل کے اوصاف بیان کر دیے ہوں تاکہ مبیع معلوم ہو جائے۔ علو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہٰذا اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اسی طرح دائمی صلح کے طور پر بھی مذکورہ بالا معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا، دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین لکڑیاں رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہے، اور جب علو کی عمارت یا لکڑی گر جائے تو

(۱) کشاف القناع للبہوتی، ج۳، ص۳۹۱، ۳۹۲۔

اسے دوبارہ علو پر عمارت بنوانے یا لکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ اوپر کا مکان یا لکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس دیوار کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کرنے کی وجہ سے...... مالک مکان کے لئے جائز ہے کہ خریدار سے اس کا حقِ علو ختم کرنے کے لئے صلح کر لے، یا علو کے منہدم ہونے کے بعد صاحبِ علو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ علو پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اتنے معاوضے پر ہوئی ہو جتنا معاوضہ دے کر صاحبِ علو نے مالک سے علو خریدا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیونکہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اتنے پر صلح جائز ہے۔"

ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

"ولا یجوز ان یبنی دکانا، ولا یخرج روشنا ولا سباطًا علی درب غیر نافذ الا باذن اهله، ...... وان صالح اهل الدرب من ذلك علی عوض معلوم جاز، وقال القاضی واصحاب الشافعی: لا یجوز، لانه بیع للهواء دون القرار، ولنا انه یبنی فیه باذنهم، فجاز، کما لو اذنوا له بغیر عوض، ولانه ملك لهم، فجاز لهم اخذ عوضه کالقرار،

اذا ثبت هذا، فانما یجوز بشرط کون ما یخرجه معلوم المقدار فی الخروج والعلو، وهکذا الحکم فیما اذا اخرجه الی ملك انسان معین لا یجوز بغیر اذنه، ویجوز باذنه بعوض، وبغیره، اذا کان معلوم المقدار."(۱)

"جو راستہ (گلی) دوسری جانب نہ نکلتا ہو اس میں چبوترہ بنانا، روشن دان نکالنا، چھجہ بنانا اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے...... اگر گلی والوں نے کچھ متعین عوض لے کر اس بارے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فضا کی بیع ہے قرار کی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز

(۱) المغنی لابن قدامہ، ج ۵، ص ۳۵۔

ہے اسی طرح معاوضہ لے کر اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہوگا کیونکہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو یہ بات بھی جاننی چاہئے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز بڑھائے گا اس کی مقدار اور بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ بڑھانا اور نکالنا چاہتا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا، اس کی اجازت سے جائز ہوگا خواہ وہ اجازت بالعوض ہو یا بلا عوض بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔"

ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

"ولا يجوز ان يفتح في الحائط المشترك طاقا ولا بابا الا باذن شريكه، لان ذلك انتفاع بملك غيره، وتصرف فيه بما يضره به، ولا يجوز ان يغرز فيه وتدا، ولا يحدث عليه حائطا، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، لانه تصرف في الحائط بما يضر به، فلم يجز كنقضه ولا يجوز له فعل شيئ من ذلك في حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يجز فيما له فيه حق، ففيما لا حق له فيه اولى، وان صالحه عن ذلك بعوض جاز." (1)

"مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ بھی جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں میخ گاڑے اور اس پر کوئی اور دیوار کھڑی کرے اور نہ ہی اس دیوار کو ڈھکنا جائز ہے، غرض یہ کہ مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ کرے، کیونکہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر رساں ہے لہٰذا اس کا جواز نہیں ہوگا جس طرح مشترک دیوار توڑنا جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا اور

(1) المغنی لابن قدامہ، ج ۵، ص ۳۶، کتاب الصلح۔

اگر عوض دے کر مذکورہ بالا کسی تصرف کے لئے شریک یا پڑوسی سے صلح کر لی تو تصرف جائز ہوگا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

"ولا یجوز ان یحفر فی الطریق النافذۃ بئر النفسه، سواء جعلها لماء المطر، او لیستخرج منها ما ینتفع به ولا غیر ذلك ...... ولو صالح اهل الدرب عن ذلك بعوض جاز."(۱)

''جو راستہ آر پار ہو اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے، چاہے یہ کنواں بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے کھودا ہو...... البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر صلح کر لی ہے تو جائز ہے۔''

مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عرفہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے:

"عقد معاوضة علی غیر منافع، ولا متعة لذة."(۲)

''بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جائے۔''

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ داری نکل جائے گی، کیونکہ ان دونوں میں منافع پر عقد ہوتا ہے، نکاح بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نکاح لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع مادی اشیاء ہی کی ہو سکتی ہے، منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیوع کا جواز ملتا ہے جو حقوق اور منافع کی بیع پر منتہی ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلی کی بیع جائز ہے، اسی طرح دیوار میں لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ دردیرؒ الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں:

"(وجاز) بیع (هواء) بالمد، ای فضاء (فوق هواء) بان یقول شخص

(۱) حوالہ سابقہ، ج۵، ص۳۵۔ (۲) مواہب الجلیل للحطاب، ج۴، ص۲۲۵۔

لصاحب ارض بعنی عشرة اذرع مثلا فوق ما تبنیه بارضك (ان وصف النباء) الاسفل والاعلی لفظا او عادة للخروج من الجهالة والغرر ویملك الا علی جمیع الهواء الذی فوق بناء الاسفل ولکن لیس له ان یبنی ما دخل علیه الا برضا الاسفل ...... (و) جاز عقد علی (غرز جذع) ای جنسه، فیشمل المتعدد (فی حائط) لآخر بیعا او اجارة. وخرق موضع الجذع علی المشتری او المکتری.»(۱)

''فضا کے اوپر فضا کی بیع جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لفظوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر والے مکانوں کے اوصاف طے کر لیے جائیں تا کہ یہ بیع جہالت اور غرر سے نکل جائے۔ اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد میں تعمیر کرے۔

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیع کرنا یا اجارہ پر لینا جائز ہے اور دیوار پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کاٹنا یا توڑنا خریدار یا کرایہ دار کے لئے جائز ہوگا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ولا یجوز لمبتاع الهواء بیع ما علی سقفه الا باذن البائع، لان الثقل علی حائطه ...... ویفهم منه انه ملك ما فوق بناء من الهواء الا انه لا یتصرف فیه لحق البائع فی الثقل.»(۲)

''فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت کے اوپر کی فضا بائع کی اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا ...... اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے والا اپنے مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جو حق بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔''

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج ۳، ص ۱۳۔ (۲) مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۶۷۶۔

علامہ مواق نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

"یجوز فی قول مالك شراء طریق فی دار رجل، وموضع جذوع من حائط یحملها علیه اذا وصفها."[1]

''امام مالکؒ کے قول کے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ خریدنا اور کسی کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔''

امام مالکؒ کی المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے:

"قلت: ارئیت ان بعت شرب یوم، ایجوز هذا ام لا؟ قال: قال مالك: هو جائز قلت: فان بعت حظی، بعت اصله من الشرب، وانّما لی فیه یوم من اثنی عشر یومًا، ایجوز فی قول مالك؟ قال: نعم قلت: فان لم ابع اصله، ولكن جعلت ابیع من السقی، اذا جاء یومی بعت ما صار لی من الماء ممن یسقی به، ایجوز هذا فی قول مالك، قال: نعم."[2]

''میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک دن کا حقِ شرب بیچوں تو یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ امام مالکؒ نے فرمایا کہ جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اگر میں نے اپنا حصہ بیچا تو اصل حقِ شرب بیچ دیا حالانکہ میرے لئے بارہ دنوں میں ایک دن ہے، کیا پھر بھی اس کی بیع امام مالکؒ کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں نے فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ بیچوں بلکہ ایک دن کا پانی بیچوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن جتنا پانی ہو وہ بیچ دوں تو کیا یہ امام مالکؒ کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں!''

ان عبارتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ان حقوق کی بیع جائز ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ان عبارات کو اعیان کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ یہ حقوق متعلق ہیں اس لئے کہ حقِ شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ الگ عبارتوں میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حقِ شرب کا حصہ حقِ مجرد ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد فضا کی بیع مالکیہ کے یہاں جائز نہیں ہے الا یہ کہ تعمیر کی غرض سے ہو چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے:

"قلت: ارئیت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هواء هوله،

---

(۱) التاج والاکلیل للمواق بہامش الحطاب، ج۴، ص ۲۷۵۔

(۲) المدونۃ الکبریٰ، ج۱۰، ص۱۲۱، ۱۲۲۔

ایجوز هذا فی قول مالك؟ قال: لا یجوز هذا عندی، ولم اسمع من مالك فیه شیئا، الا ان یشترط له بناء یبنیه، لان یبنی هذا فوقه، فلا باس بذلك."(۱)

''میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا بیچ دے تو کیا ایسا کرنا امام مالکؒ کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام مالکؒ سے کوئی بات نہیں سنی ہے، الا یہ کہ اس بات کی شرط لگادی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عمارت تعمیر کرے تا کہ خریدار اس کے اوپر عمارت تعمیر کر سکے تو پھر اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔''

علامہ زرقانیؒ نے منفعت کی بیع کو بھی بیع کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"البیوع جمع بیع وجمع لاختلاف انواعه، کبیع العین، و بیع الدین، و بیع المنفعة."(۲)

''بیوع بیع کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیع، دین کی بیع، منفعت کی بیع۔''

ان تمام عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو ابن عرفہ نے بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجارہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدہ (دائمی منافع) کا تعلق ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ''مال کا مال سے تبادلہ کرنا''(۳) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ''ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا''(۴) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانیؒ جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ''بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے''(۵) اسی طرح صاحب

(۱) المدونۃ الکبریٰ، ج۱۰، ص۵۱۔ (۲) شرح الزرقانی علی المؤطا، ج۳، ص۲۵۰۔
(۳) البحر الرائق، ج۵، ص۲۵۲۔ (۴) بدائع الصنائع، ج۵، ص۱۳۳۔
(۵) بدائع الصنائع، ج۵، ص۱۴۰۔

الدر المختار نے شرح ملتقی الابحر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں:

"المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والماليه تثبت بتمول الناس كافة، او بعضهم، والتقوم يثبت به وباباحة الانتفاع به شرعًا."(۱)

''مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقتِ ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور ''تقوم'' مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔''

اس کے بعد ابن عابدین نے الحاوی القدسی سے نقل کیا ہے:

"المال اسم بغير الآدمی خلق لمصالح الآدمی، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار."(۲)

''مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔''

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحتاً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدر المختار کے مصنف علاء الدین حصکفیؒ نے ملتقی الابحر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع کو اعیان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتذال."(۳)

''مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔''

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حصکفیؒ کے

(۱) ردالمحتار، ج۴، ص۳۔ (۲) ردالمحتار، ج۴، ص۳۔
(۳) الدر المنتقی، بہامش مجمع الانہر، ج۲، ص۳۔

علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس."(۱)

''مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔''

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوقِ مجردہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوقِ مجردہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حقِ تعلی کی بیع جائز نہیں ہے۔ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

"سفل وعلو بين رجلين انهدما، فباع صاحب العلو علوه لم يجز، لان الهواء ليس بمال."(۲)

''اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں منزلیں منہدم ہوگئیں اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حقِ علو بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ فضا مال نہیں ہے۔''

صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں:

"لان حق التعلي ليس بمال، لان المال ما يمكن احرازه."(۳)

''کیونکہ حقِ تعلی مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی احراز ممکن ہو۔''

اسی طرح حقِ تسییل کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے۔ میں نے کسی حنفی فقیہ کے یہاں حقِ تعلی اور حقِ تسییل کے جواز کا حکم نہیں دیکھا۔ (۴)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حقِ مرور اور حقِ شرب کی بیع کو جائز کہا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک حقِ مرور کی بیع

حقِ مرور کی بیع کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت زیادات کی ہے جس میں اس کو ناجائز کہا گیا ہے۔ دوسری روایت کتاب القسمۃ کی ہے جس میں حقِ

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ لوہبۃ الزحیلی، ج۴، ص۳۳۵۔ (۲) بدائع الصنائع، ج۵، ص۱۴۵۔
(۳) فتح القدیر، ج۵، ص۲۰۴۔ (۴) ردالمحتار، ج۴، ص۱۳۲۔

مرور کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں:

"(وبيع الطريق وهبته جائز، وبيع مسيل الماء وهبته باطل) والمسئلة تحتمل وجهين! بيع رقبة الطريق والمسيل، وبيع حق المرور او التسييل فان كان الاول فوجه الفرق بين المسئلتين ان الطريق معلوم، لان له طولا وعرضا معلوما واما المسيل فمجهول، لانه لا يدرى قدر ما يشغله من الماء، وان كان الثانى ففى بيع حق المرور روايتان، ووجه الفرق على احداهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم، لتعلقه بمحل معلوم، وهو الطريق، اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلى، وعلى الارض مجهولة لجهالة محله، ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلى على احد الروايتين ان حق التعلى يتعلق بعين لا تبقى، وهو البناء، فاشبه المنافع. اما حق المرور يتعلق بعين تبقى. وهو الارض، فاشبه الاعيان."(۱)

''راستہ کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہے اور پرنالے کی بیع اور ہبہ باطل ہے۔ اس مسئلہ میں دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ اصل راستہ اور پرنالہ کی بیع۔

۲۔ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیع۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بہنے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حقِ مرور کی بیع کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حقِ مرور کی بیع کو جائز کہا ہے اس کی بنا پر حقِ مرور کی بیع اور حقِ مسیل کی بیع کے درمیان فرق یہ ہے کہ حقِ مرور معین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق معین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جہاں تک چھت کے پرنالہ کا تعلق ہے تو وہ بالکل حقِ تعلی کے مثل ہے اور زمین کا حق مسیل مجہول ہے کیونکہ اس کا محل مجہول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حقِ مرور اور حقِ تعلی میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حقِ تعلی ایسی چیز

(۱) فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۰۵۔

سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عمارت، لہٰذا حقِ تعلی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حقِ مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہٰذا حقِ مرور اعیان کے مشابہ ہو گیا۔''

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیع جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے اعیان اور باقی نہ رہنے والے اعیان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے:

"ان حق المرور يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلي فحق يتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال."(۱)

''کہ حقِ مرور زمین سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہٰذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف حقِ تعلی فضا سے تعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔''

فقیہ ابواللیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حقِ مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوقِ مجردہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ''الدرالمختار'' میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ابن عابدین اس کے تحت لکھتے ہیں:

"قوله "وبه اخذ عامة المشايخ" قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوى، مضمرات والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين، اما حق التعلي فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال."(۲)

''صاحبِ الدرالمختار کا قول "وبه اخذ عامة المشائخ" کے بارے میں سائحانی لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حقِ مرور اور حقِ تعلّی جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حقِ مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین عینی مال ہے، لہٰذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا، اس کے برخلاف حقِ تعلی فضا سے متعلق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔''

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء احناف کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حقِ

(۱) فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۰۶۔ (۲) ردالمحتار، ج ۴، ص ۱۳۲۔

مرور کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ حقِ مرور عین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہٰذا بیع کے جائز ہونے میں اسے بھی عین کا حکم حاصل ہوگیا۔ اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے یعنی زمین سے لیکن فقہاء نے حقِ تسییل کی بیع کو منع کیا ہے، کیونکہ پانی بہانے کا محل مجہول ہے، اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حقِ مجرد کی بیع ہے جیسا کہ صاحبِ ''ہدایہ'' کی بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا محل متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تجاوز نہ کرے تو حقِ تسییل کی بیع بھی جائز ہوگی۔

حقِ شرب کی بیع

حقِ شرب کی بیع کے بارے میں بھی فقہائے احناف کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ حنفی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حقِ شرب کی بیع جائز نہیں ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حقِ شرب کی بیع جائز قرار دی ہے۔ ''ردالمحتار'' وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن نظر غائر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حقِ شرب کی بیع کا عرف قائم ہونے کے باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ حقِ شرب مال نہیں۔

چنانچہ امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"بيع الشرب فاسد، فانه من حقوق المبيع بمنزلة الاوصاف، فلا يفرد بالبيع ثم هو مجهول في نفسه غير مقدورا لتسليم، لان البائع لا يدرى ايجرى الماء ام لا؟ وليس في وسعه اجراوه قال: "وكان شيخنا الامام يحكى عن استاذه انه كان يفتى بجواز بيع الشرب بدون الارض، ويقول: فيه عرف ظاهر في ديارنا بنسف، فانهم يبيعون الماء" فللعرف الظاهر كان يفتى بجوازه، ولكن العرف انما يعتبر فيما لا نص بخلافه، والنهى عن بيع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر."(۱)

''حقِ شرب کی بیع فاسد ہے، کیونکہ یہ مبیع کے حقوق میں سے ہے اور مبیع کے حقوق مبیع کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہٰذا علیحدہ اس کی بیع نہیں کی جا سکتی۔ پھر حقِ شرب فی نفسہٖ مجہول ہے، اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیونکہ بائع جانتا ہی

(۱) مبسوط السرخسی، ج ۱۴، ص ۱۳۵۔

نہیں کہ پانی جاری ہوگا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اختیار میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ وہ زمین کے بغیر حقِ شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بارے میں ہمارے دیار ''نسف'' میں واضح عرف موجود ہے کہ لوگ پانی بیچتے ہیں۔'' غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حقِ شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور بیع غرر سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح وصریح نص ہے لہٰذا یہ عرف قابلِ اعتبار نہیں ہے۔''

امام سرخسیؒ نے عدم جواز کے دو اسباب بیان کیے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب مبیع کے حقوق میں سے ہے لہٰذا مستقلاً اس کی بیع نہیں ہوسکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی بیع میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرفِ ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرخسیؒ نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے، جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی بیع جائز ہو۔

ابن ہمامؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ثم بتقدير انه حظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشايخ بخارى بيعه مفردًا."(۱)

''پھر اس تقدیر پر کہ ''شرب'' پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے مشائخ بخارا نے مستقلاً اس کی بیع کو منع کیا ہے۔''

''بابرتی'' کی عبارت ابن ہمامؒ سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"وانما لم يجز بيع الشرب وحده فى ظاهر الرواية للجهالة، لا باعتبار انه ليس بمال."(۲)

''ظاہر الروایت میں تنہا ''شرب'' کی بیع کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے کہ ''شرب'' مال نہیں ہے۔''

(۱) فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۰۵۔　　(۲) العنایہ بہامش الفتح، ج ۵، ص ۲۰۴۔

امام سرخسیؒ نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب المزارعۃ میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور اخیر میں بیعِ شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"وبعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله افتى ان يبيع الشرب وان لم يكن له ارض للعادة الظاهرة فيه في بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا: انما جوز الاستصناع للتعامل، وان كان القياس يأباه، فكذلك بيع الشرب بدون الارض."(1)

''مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ زمین کی بیع نہ کی جائے۔ ان حضرات نے ایسا بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے، چنانچہ صرف شرب کی بیع ''نسف'' کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس کا تقاضہ اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیع بھی عرف کی وجہ سے جائز ہوگئی۔''

فقہاء احنافؒ نے بیعِ شرب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بعینہٖ وہی باتیں معلوم ہوئیں جو حقِ مرور اور حقِ تسئیل کی بیع کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''حق اگر کسی عین مال سے متعلق ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع مثلاً غرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔''

بعض متاخرین احناف نے لکھا ہے جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حقِ تعلی، حقِ تسئیل، حقِ شرب ان کا عوض لینا بطریقِ بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ خالد اتاسیؒ مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اقول" وعلى ما ذكروه من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلي وعن حق الشرب وعن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل ثبتت لهم ابتداء بحق شرعي فصاحب حق العلو اذا انهدم

(۱) مبسوط السرخسی، ج ۲۳، ص ۱۷۱۔

علوه، قالوا: ان له حق اعادته كما كان، جبرا عن صاحب السفل، فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراغ والصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها. لاسيما اذا كان صاحب حق العلو فقيرا قد عجز عن اعادة علوه، فلو لم يجز ذلك له على الوجه الذي ذكرناه، يتضرر فليتامل وليحرر. والله سبحانه اعلم.

''میں کہتا ہوں کہ حقوقِ مجردہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز جوفقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حقِ تعلی، حقِ شرب اور حقِ مسئیل کا عوض مالی لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحابِ حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحابِ حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنا پر ہوا ہے لہٰذا جس شخص کو حقِ علو حاصل ہے اگر اس کا علو منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ علو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا علو تھا لہٰذا جب وہ شخص متعین مال کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے علو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو، بیع کے طور پر جائز نہ ہو، جس طریقے سے وظائف وغیرہ کے حق سے دستبرداری جائز ہوتی ہے خصوصاً اُس وقت جب کہ حق علو والا شخص ایسا تنگ دست ہو کہ علو کی دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر مذکورہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق علو کا عوض لینا جائز نہ ہوگا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔''

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے مسئلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عبارتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کردیں:

(۱) بیع کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ مبیع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ''موبدہ'' (دائمی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حقِ مرور کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے، لہٰذا جوازِ بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت۔

(۴) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حقِ تعلی، ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن از راہِ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوقِ عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، احنافؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ فقہاء احنافؒ نے کہا کہ حقوقِ مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے، جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، بلکہ فقہاء احنافؒ نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے لہٰذا ''حقوق'' جب عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لیے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درجِ ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲) وہ حق صاحبِ حق کے لئے اصالۃً ثابت ہو، محض دفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو، اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

حقِ اسبقیت

حقوقِ عرفیہ کی دوسری قسم کو ہم ''حقِ اسبقیت'' کا نام دے سکتے ہیں۔ ''حقِ اسبقیت'' سے مراد یہ ہے کہ مباح الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا جو حق یا

اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حقِ اسبقیت کہا جاتا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو قابلِ استعمال بنانے سے مالک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان بنجر اور افتادہ زمین کو قابلِ استعمال بنانے سے اس کا مالک بن جاتا ہے، صرف افتادہ زمین میں پتھر گاڑنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حقِ تملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پتھر وغیرہ گاڑ کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابلِ کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گاڑنے سے قابلِ کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ علامہ رملیؒ ''نہایۃ المحتاج'' میں تحریر فرماتے ہیں:

"من شرع فی عمل احیاء ولم یتمه، کحفر الاساس، او علم علی بقعة بنصب احجار، او غرز خشبا، او جمع ترابا، وخط خطوطا، فمحجر علیه ای مانع لغیره منه بما فعله، بشرط کونه بقدر کفایته وقادرا علی عمارته حالا، وحینئذ هو احق به من غیره اختصاصا لاملکا ...... لکن الاصح انه لا یصح بیعه ولا هبته، کما قاله الماوردی، خلافا للدارمی، لمامر من انه غیر مالك، حق التملك لا یباع کحق الشفعة والثانی یصح بیعه وکانه باع حق الاختصاص."(۱)

''جس شخص نے قابلِ استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً نیو کھودی یا پتھر نصب کر کے یا لکڑیاں گاڑ کر یا مینڈھ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قابلِ استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے، اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا بیچنا اور ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (دارمی کے برخلاف) کیونکہ یہ بات پیچھے گزر

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی، ج۵، ص۳۳۶۔

چکی ہے کہ وہ شخص مالک نہیں ہے (بلکہ حقِ تملک صرف حاصل ہوا ہے) اور حقِ شفعہ کی طرح حقِ تملیک کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے۔"

المجموع شرح المہذب میں ہے کہ:

"وان تحجر رجل مواتا وهو ان يشرع في احياء ولم يتمم، صار احق به من غيره ...... وان نقله الى غيره صار الثاني احق به ...... وان مات انتقل ذلك الى وارثه لانه حق تملك ثبت له فانتقل الى وارثه كالشفعة وان باعه ففيه وجهان احدهما وهو قول ابي اسحاق، انه يصح لانه صار احق به فملك بيعه والثاني انه لا يصح، وهو المذهب، لانه لم يملكه بعد، فلم يملك بيعه كالشفيع قبل الاخذ."(۱)

"اگر کسی شخص نے افتادہ زمین پر پتھر کے نشانات لگائے یعنی اس نے زمین کو قابلِ استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی مکمل نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حقدار ہے...... اور اگر اس نے اپنا یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا...... اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ اس شخص کے لئے حقِ تملیک ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا جس طرح حق شفعہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں، پہلا قول جو ابواسحٰق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فروختگی کا مالک بھی ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح نہ ہوگی، یہی اصل مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص اس زمین کا مالک ہوا ہی نہیں ہے لہٰذا اس کی فروختگی کا بھی مالک نہیں ہوگا جس طرح شفیع مکان کا مالک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔"

خطیب شربینی نے لکھا ہے کہ ابواسحٰق نے اس حق کی بیع کو جائز کرتے وقت علت یہ بیان کی ہے کہ یہ حقِ اختصاص کی بیع ہے، جس طرح تعمیر اور رہائش کے لئے گھر کے علو کی بیع نیچے والے مکان کی بیع کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (۲)

---

(۱) تکملۃ المجموع شرح المہذب، ج ۱۴، ص ۱۷۱۔ (۲) مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۶۷۔

اسی طرح فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کیے ہیں، ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا۔ موفق ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

"ومن تحجر مواتا وشرع فی احیائه ولم یتم، فهو احق به، لقول النبی صلی الله علیه وسلم: من سبق الی ما لم یسبق الیه مسلم فهو احق به، رواه ابوداود فان نقله الی غیره صار الثانی احق به، لان صاحب الحق اثره به، فان مات انتقل الی وارثه، لقول رسول الله صلی الله علیه وسلم: من ترك حقا او مالا فهو لورثته، وان باعه لم یصح، لانه لم یملکه، فلم یصح بیعه کحق الشفعة، ویحتمل جواز بیعه، لانه صار احق به."(1)

"جس شخص نے افتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قابلِ استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے (ابوداؤد)۔ اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی طرف وہ زمین منتقل کی تو دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ صاحبِ حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے۔ اگر افتادہ زمین پر نشانات لگانے والے شخص کا انتقال ہو گیا تو وہ زمین اس کے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مال چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہوگا، اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہٰذا اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی جس طرح حقِ شفعہ کی بیع صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیع کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے!"

مرداویؒ لکھتے ہیں:

"ومن تحجر مواتا لم یملکه ...... وهو احق به، ووارثه بعده ومن ینقله الیه بلا نزاع، ولیس له بیعه، هو المذهب، وعلیه الاصحاب، وجزم به فی الوجیز وغیره، وقدمه فی المغنی، والشرح، وشرح الحارثی، وابن منجا، والفروع، والفائق وغیرهم.

(1) الکافی لابن قدامہ، ج ۲، ص ۴۳۹۔

وقیل، یجوز له بیعه، وهو احتمال لابی الخطاب، واطلقهما فی المحرر، والرعایتین والحاوی الصغیر."(۱)

''جس شخص نے کسی افتادہ زمین کو گھیر کر اس پر نشانات لگائے وہ اس زمین کا مالک نہیں ہوا...... لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حقدار ہے جس کی طرف یہ شخص اس زمین کو نزاع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین کی بیع جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن حنبلؒ کے تلامذہ ہیں۔ ''الوجیز'' وغیرہ میں اس کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المغنی، شرح الکبیر، شرح الحارثی، شرح ابن منجا، الفروق، الفائق وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیع جائز ہوگی، ابوالخطاب کا ایک قول یہی ہے۔ المحرر، الرعایتین اور الحاوی الصغیر میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔''

مسلک شافعی اور مسلک حنبلی دونوں میں راجح یہی ہے کہ حقِ تملک کی بیع جائز نہیں ہے لیکن حنابلہ میں سے ''بہوتی'' نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے سلسلہ میں ہے لیکن دست برداری اور صلح کے طور پر حقِ تملک کا عوض لینا جائز ہے۔

علامہ بہوتی لکھتے ہیں:

"(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشیٔ من ذلك السابق (بیعه) لانه لم یملکه کحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه البیع جائز، کما ذکره ابن نصرالله قیاسا علی الخلع."(۲)

''جو شخص سبقت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو، اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے جیسے کہ حقِ شفعہ کو بیچنا جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ مالک ہونے سے پہلے اس کو بیچ نہیں سکتا۔ لیکن فروختگی کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے

(۱) الانصاف للمرداوی، ج۶، ص۳۷۳۔ (۲) شرح منتہی الارادات للبہوتی۔

جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔''

حقِ اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے، جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دے کر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا بیچنا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ عوض لے کر اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء احناف اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقیہ نے حقِ اسبقیت کی بیع کا مسئلہ چھیڑا ہو۔ فقہاء احناف اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر نشان لگانے سے وہ شخص زمین کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی حقِ اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو، الا یہ کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حقِ اسبقیت کی بیع کے سلسلہ میں حکم شرعی کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حقِ اسبقیت سے مال لے کر بطور صلح کے دست بردار ہو جانا فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حقِ عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم ''حقِ عقد'' کا نام دے سکتے ہیں۔ ''حقِ عقد'' سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی کرنے کا حق، لہٰذا یہ مالکِ مکان یا مالک دکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شاہی وظائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہاء نے کلام کیا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، ان کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کی اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام یا موذن یا کوئی ملازم ہو اور شرائطِ اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہٰذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی

رہنے کا اور زندگی بھر عقد اجارہ باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے۔ اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کلام کیا ہے۔ فروختگی کے ذریعہ اس حق کا عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرد حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، الدرالمختار میں ہے:

"وفي الاشباه: "لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالاوقاف" وفيها في آخر بحث "تعارض العرف مع اللغة" "المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن افتى كثير باعتباره، وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال."(1)

''الاشباہ میں ہے کہ حقوقِ مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حقِ شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا اور ''اشباہ'' میں ''تعارض العرف مع اللغۃ'' کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرفِ خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرفِ خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔''

ابن عابدینؒ نے ''الدرالمختار'' کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرفِ خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے، جہاں تک اس حق کو حقِ شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں علامہ بیری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حقِ شفعہ دفعِ ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفعِ ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن ''حقِ وظیفہ'' ایسا حق ہے جو صاحبِ حق کے لئے اصالتاً ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حقِ قصاص وغیرہ میں ہوا ہے۔ اسی بنا پر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا

(1) ردالمحتار، ج۴، ص۵۲۰۔

عوض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

"ورائيت بخط بعض العلماء عن المفتى ابى السعود انه افتى بجواز اخذا العوض فى حق القرار والتصرف وعدم الرجوع، وبالجملة فالمسألة ظنية، والنظائر المتشابهة للبحث فيها مجال. وان كان الاظهر فيه ما قلنا، فالاولى ما قاله فى البحر من انه ينبغى الابراء العام بعده."(۱)

''میں نے مفتی ابوالسعود کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حقِ قرار اور حقِ تصرف اور حقِ عدم رجوع کے بارے میں عوض لینے کے جواز کا فتویٰ دیا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اور نظائر متشابہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی گنجائش ہے، اگرچہ زیادہ ظاہر وہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اولیٰ وہ ہے جسے صاحبِ بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ابراء عام مناسب ہے'' (یعنی دوسرے کو تمام واجبات سے بری کردے)

متاخرین فقہاء شافعیہ نے بھی مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ رملیؒ لکھتے ہیں:

"وافتى الوالد رحمه الله تعالى بحل النزول عن الوظائف بالمال، اى لانه من اقسام الجعالة، فيستحقه النازل ويسقط حقه."(۲)

''والدؒ نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی جعالۃ کی ایک قسم ہے، لہٰذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔''

شبراملسی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مال کے بدلہ میں ''جوامک'' سے دستبردار ہونے کا جواز بھی اسی پر متفرع کیا ہے۔

''جوامک'' جامکیہ کی جمع ہے، جامکیہ متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا کرتی ہے۔ احناف کے یہاں اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیع ہے جس کے ذمہ وہ دین لازم نہیں ہے، (ملاحظہ ہو ردالمحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم اوقاف کی دائمی ملازمتوں میں جاری ہوگا، حکومت کی ملازمتیں جن میں دوام نہیں ہوتا، ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شبراملسیؒ لکھتے ہیں:

(۱) ردالمحتار، ج ۴، ص ۵۲۰۔ (۲) نہایۃ المحتاج، ج ۵، ص ۴۷۸۔

"واما المناصب الديوانية، كالكتبة الذين يقررون من جهة الباشا فيها، فالظاهر انهم انما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعلق به من المصالح، فهو مخير بين ابقاءهم وعزلهم ولو بلا حجة فليس لهم يد حقيقة على شئ ينزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم انعزلوا واذا اسقطوا حقهم عن شئ لغيرهم فليس لهم العود الا بتولية جديدة ممن له الولاية ولا يجوز لهم اخذ عوض على نزولهم."(۱)

''جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً وہ محررین جو بادشاہ کی طرف سے مقرر کیے جاتے ہیں ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ لوگ سلطان کی طرف سے نیابۃً تصرف کرتے ہیں جیسا مصالح کا تقاضہ ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ انہیں ملازمت میں باقی رکھے یا بلاوجہ بھی معزول کرسکتا ہے لہٰذا محرروں کو اس چیز پر حقیقی قبضہ وتصرف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دستبردار ہورہے ہیں بلکہ جب بھی وہ اپنے کو معزول کرلیں تو معزول ہوجائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی دوسرے کے لئے اپنا حق ختم کرلیا اب دوبارہ معاہدے کے بغیر انہیں دوبارہ نیا حق حاصل نہیں ہوگا، اور ان کے لئے دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں۔''

اسی طرح کا حکم مذہب حنبلی میں بھی معلوم ہوتا ہے۔ حنابلہ نے لکھا ہے کہ جس شخص نے وقف میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے اس حق سے دستبردار ہوجائے البتہ اس کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں۔ (۲)

لیکن بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اس ملازمت سے دستبرداری اس کے لئے جائز ہے۔ اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد بہوتی لکھتے ہیں:

"(وليس له) اى لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق (بيعه) لانه لم يملكه كحق الشفعة قبل الاخذ، وكمن سبق الى مباح، لكن النزول عنه بعوض لا على وجه البيع جائز، كما ذكره ابن نصرالله قياسا على الخلع."(۳)

---

(۱) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج، ج٦، ص ٤٧٨۔
(۲) الانصاف للمرداوی، ج٦، ص ٧٦۔
(۳) شرح منتہی الارادات، ج٢، ص ٣٦٤۔

''جو شخص کسی چیز کا زیادہ حقدار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، مثلاً مکان یا دکان ملنے سے پہلے حقِ شفعہ کی بیع اور مثلاً جس شخص نے کسی مباح چیز کی طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو بیچنا جائز نہیں لیکن سبقت کرنے والے شخص کا بیع کے بغیر عوض لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔''

مجھے اپنی ناقص تتبع وتلاش کے بعد مالکیہ کے یہاں وظائف سے دستبرداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جامکیہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں[1] ہوسکتا ہے کہ شاید نزول عن الوظائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بسا اوقات مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ خلافت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دستبردار ہوئے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی۔ علامہ بدر الدین عینیؒ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"وفيه جواز خلع الخليفة نفسه اذا راى فى ذلك صلاحًا للمسلمين، وجواز اخذ المال على ذلك واعطائه بعد استيفاء شرائطه بان يكون المنزول له اولى من النازل، وان يكون المبذول من مال الباذل."[2]

''اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کرسکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دستبرداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اس طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہورہی ہے وہ دستبردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خرچ کیا ہوا مال خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔''

بہرحال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حقِ ملازمت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جمہور فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحبِ ملازمت اپنے حق سے دستبردار ہوجائے اور اس شخص سے مال لے لے جس کے حق میں دستبردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دستبرداری ہی کی بنا پر متعین ہوجائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہوگا بلکہ متولی اوقاف کو اختیار ہوگا

(۱) دیکھئے مواہب الجلیل للحطاب، ج ۴، ص ۲۲۴۔ (۲) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ج ۲۴، ص ۲۰۸۔

کہ اسے متعین کرے یا کسی اور کو متعین کرے، البتہ اگر متولی اوقاف اسے متعین نہ کرے تو اس صورت میں اُس شخص نے دستبردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حقدار نہیں ہوگا کیونکہ دستبردار ہونے والے کے بس میں جو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دستبردار ہو گیا لہٰذا وہ مال کا مستحق ہو گیا۔ اسی کی صراحت شافعیہ میں سے رملیؒ اور شبراملسیؒ نے کی ہے[1] اور احناف میں سے حمویؒ اور مفتی ابوالسعودؒ نے کی ہے۔[2]

لیکن ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

"ثم اذا فرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروغ له بل ابقاه على الفارغ او وجهه لغيرهما، فينبغى ان يثبت الرجوع للمفروغ له على الفارغ ببدل الفراغ لانه لم يرض بدفعه الا بمقابلة ثبوت ذلك الحق له لا بمجرد الفراغ وان حصل لغيره، وبهذا افتى فى الاسماعيلية والحامدية وغيرهما، خلافا لما افتى به بعضهم من عدم الرجوع لان الفارغ فعل ما فى وسعه وقدرته اذ لا يخفى انه غير مقصود من الطرفين ولاسيما اذا ابقى السلطان والقاضى التيمار او الوظيفة على الفارغ، فانه يلزم اجتماع العوضين فى تصرفه وهو خلاف قواعد الشرع فافهم."[3]

"پھر جب صاحبِ وظیفہ دوسرے کے لئے دستبردار ہو گیا اور سلطان نے وہ عہدہ اس شخص کو نہیں دیا جس کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی بلکہ دستبردار ہونے والے کو ہی اس پر باقی رکھا یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ وظیفہ سونپا تو مناسب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو کیونکہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اس نے معاوضہ اسی لئے دیا تھا کہ حقِ وظیفہ اسے حاصل ہو جائے، محض دستبرداری کی بنا پر (خواہ وہ وظیفہ دوسرے کو مل جائے) معاوضہ دینے پر راضی نہیں ہوا تھا۔ اسماعیلیہ اور حامدیہ وغیرہ میں اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں کے برخلاف ہے جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معاوضہ کسی صورت میں واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار میں جو تھا وہ اس

(۱) نہایۃ المحتاج، ج ۶، ص ۴۷۸۔ (۲) شرح الاشباہ والنظائر للحموی، ج ۱، ص ۱۳۹۔
(۳) ردالمحتار، ج ۴، ص ۵۲۰۔

نے کیا یعنی دستبردار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین کے درمیان محض دستبرداری مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور تیمار پر دستبردار ہونے والے کو ہی باقی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے تصرف میں دونوں عوضوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعدِ شرع کے خلاف ہے۔''

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان و قاضی نے تیمار اور وظیفہ پر دستبردار ہونے والے ہی کو باقی رکھا تب تو دستبرداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدینؒ نے کیا ہے کہ دونوں عوضوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا، ثانیاً اس لئے کہ صاحبِ وظیفہ دستبرداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مال کا مستحق بھی نہیں ہوا، لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دستبرداری کو نافذ کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو نامزد کر دیا تو قواعدِ شرع کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہاء نے بیع کے طور پر حقِ وظیفہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے۔ حق کی بیع اور مال کے بدلے میں حق سے دستبرداری میں فرق یہی ہے کہ ''بیع'' خریدار کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا بائع مالک تھا اور دستبرداری ''ملکیت'' اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے، صرف اتنا ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرافی نے نقل اور اسقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

''اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض فى الاعيان، كالبيع والقرض، والى ما هو المنافع، كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجعالة، والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا والعمرى، والوقف والهبات والصدقات، والكفارات، والزكاة والمسروق من اموال الكفار والغنيمة فى الجهاد،

فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عرض.

واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبذول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما.»(١)

''حقوق و املاک میں تصرف کی دو صورتیں ہیں۔ ایک منتقل کرنا، دوسرے ساقط کرنا۔ پھر منتقل کرنے کی مختلف قسمیں ہیں۔ (١) اعیان میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً بیع اور قرض (٢) منافع میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً اجارہ، مساقاۃ اور مزارعت (٣) بلاعوض منتقل کرنا مثلاً ہدیہ، وصیت، عمریٰ، وقف، ہبہ، صدقہ، کفارہ، زکوۃ، کفار کے اموال میں سے سرقہ کیا ہوا، جہاد کا مالِ غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت بغیر عوض منتقل ہوتی ہے۔

اور اسقاط یا تو بالعوض ہوگا جس طرح خلع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح مال کے بدلے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور تعزیر پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت ساقط ہو جاتی ہے لیکن باذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبذول مال تھا یعنی عصمت، غلام کی بیع وغیرہ۔''

جب فقہاء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان حضرات نے حقِ وظیفہ کا عوض لینا، دستبرداری اور اسقاط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ بہوتی کی شرح منتہی الارادات کے حوالہ میں گزر چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور اسقاط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہوگا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا ہے۔

مکانوں اور دکانوں کی پگڑی

اسی نوع کا ایک حق وہ ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی

(١) الفروق للقرافی، ج٢، ص١١٠۔

پگڑی کی بیع۔ ''پگڑی'' کسی مکان یا دکان میں حقِ قرار کا نام ہے۔ بسااوقات مالک مکان یا مالک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم یک مشت لیتا ہے۔ کرایہ دار یک مشت رقم دے کر اس بات کا حقدار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا تاحیات باقی رکھے۔ پھر بسااوقات کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ دار کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص مالک مکان و دکان سے عقد اجارہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس پر دونوں راضی ہوں۔ اس یک مشت لی جانے والی رقم کو مختلف بلاد عربیہ میں ''خلو''(۱) اور ''جلسہ'' کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں ''پگڑی'' اور ''سلامی'' کہتے ہیں۔

اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو ''رشوت'' ہے یا ''حقِ مجرد'' کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ سب سے پہلے وہ فقیہ جن کی طرف بدل خلو (پگڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہ علامہ ناصر الدین لقانی ہیں۔ اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

> "وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك، والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احد من اصحابه، حتى قال البدر القرافى من المالكية: انه لم يقع فى كلام الفقهاء التعرض لهذه المسئلة وانما فيها فتياً للعلامة ناصرالدين اللقانى المالكى، بناها على العرف وخرجها عليه، وهو من اهل الترجيح فيعتبر تخريجه، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياه فى المشارق والمغارب وتلقاها علماء عصره بالقبول."(۲)
>
> ''مسئلہ: خلو کو عموماً امام مالکؒ کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ اس بارے میں نہ تو امام مالکؒ کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ

(۱) ''خلو'' کا لفظ مجھے اس مفہوم میں مشہور کتبِ لغت میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہ نئی لغتیں جو پرانے الفاظ کے نئے استعمالات کو بیان کرتی ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کا صحیح اعراب نہیں مل سکا لیکن مشہور ''خلوّ'' ہے ''خا'' اور ''لام کے پیش'' اور ''واؤ'' کی تشدید کے ساتھ، یہ بھی ممکن ہے کہ ''خلو'' ''خا'' کے کسرہ ''لام'' کے سکون اور ''واؤ'' کی تخفیف کے ساتھ ہو۔ واللہ اعلم

(۲) ردالمحتار، ج ۴، ص ۵۲۱۔

قرافی مالکیؒ نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلے میں علامہ ناصر الدین لقانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر ہے، انہوں نے عرف کی بنا پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے اور وہ اصحابِ ترجیح میں سے ہیں، لہٰذا ان کی تخریج کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے، لیکن ان کا فتویٰ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماءِ عصر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔"

بعض فقہاء احناف نے خلو کے جواز پر فتاویٰ خانیہ کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے:

"رجل باع سكنى له في الحانوت لغيره، فاخبر المشترى ان اجرة الحانوت كذا، فظهر انها اكثر من ذلك الوا ليس له ان يرد السكنى بهذا العيب."

"ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر بیع رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔"

اس عبارت سے خلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد "خلو"، "پگڑی" ہی ہے لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو "خلو" کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہٰذا اس سے احناف کے یہاں خلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ سکنی کی خریداری عین (متعین مادی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ خلو کی خریداری ہے۔ پھر ابن عابدینؒ نے فتاویٰ خیریہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی مالکی قاضی نے خلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہوگا۔ اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے

"وممن افتى بلزوم الخلو الذى يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولى او المالك العلامة المحقق عبدالرحمن آفندى العمادى صاحب هدية ابن العماد، وقال فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه والاجارتها لغيره، ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك للضرورة."

"ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس "خلو" کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو "خلو" متولی یا مالک کو دیئے ہوئے دراہم کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں

سے علامہ محقق عبدالرحمٰن آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابن العماد ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ دکان کا مالک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے جب تک اتنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے جتنی کرایہ پر دیتے وقت اس سے لی تھی، لہٰذا ضرورت کی بنا پر ''خلو'' کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔''

علامہ ابن عابدینؒ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مروجہ پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد، جن کی طرف خلو کا جواز منسوب ہے، مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس خلو کے جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ ہمارے دور کی مروجہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مروجہ پگڑی کی شکل تو یہ ہے کہ پگڑی مجرد حق کرایہ داری کا نام ہے چاہے مکان یا دکان میں کوئی پائدار عین زائد موجود ہو یا نہ ہو۔ مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مروجہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی ملا جس خلو کا عوض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام صورتوں میں متاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور پائیدار عین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی دو عبارتیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔

چنانچہ عدوی نے الخرشی کی شرح میں لکھا ہے:

"اعلم ان الخلو یصور بصور، منها ان یکون الوقف آئلا للخراب، فیکریه ناظر الوقف لمن یعمره بحیث یصیر الحانوت مثلًا یکری بثلاثین نصف فضة ویجعل علیه لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشترکة بینهما، فما قابل الدراهم المصروفة من المنفعة هو الخلو، فیتعلق به البیع والوقف والارث والهبة وغیر ذلك، ویقضی منه الدین وغیر ذلك، ولا یسوغ للناظر اخراجه من الحانوت ولو وقع عقد الایجار علی سنین معینة کتسعین سنة، ولکن شرط ذلك ان لا یکون ریع یعمر به.

الثانیة: ان یکون لمسجد مثلاً حوانیت موقوفة علیه واحتاج المسجد للتکمیل او عمارة، ویکون یکری، مثلًا لشهر بثلاثین نصفا، ولا یکون هناك ریع یکمل به المسجد او یعمر به، فیعمد الناظر الی الساکن فی الحوانیت فیاخذ منه قدرا من المال یعمر به المسجد، ویجعل علیه خمسة عشر مثلا فی کل شهر والحاصل ان منفعة

الحانوت المذكورة شركة بين صاحب الخلو والوقف بحسب ما يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة، كما يوخذ مما افتى به الناصر كما افاده عج.

الثالثة: ان تكون ارض مجلسة، فيستاجرها من الناظر ويبنى فيها دارا مثلا على ان عليه فى كل شهر لجهة الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تكرى بستين نصف فضة مثلا، فالمنفعة التى تقابل الثلاثين الاخرى يقال لها خلو. (۱)

''خلو کی چند صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائداد ویران ہو رہی ہو، وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو وہ جائداد کرائے پر دیدے جو اس کو آباد کر کے اس میں دکان تعمیر کرے پھر یہ دکان تیس درہم کرایہ پر دی جائے، جس میں سے پندرہ درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس طرح دکان کی منفعت وقف اور اصل کرایہ دار میں مشترک ہو جائے، جو دراہم اصل کرایہ دار نے خرچ کیے اس کے بدلے میں جو حقِ منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے ''خلو'' کہا جاتا ہے لہٰذا اس ''خلو'' سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے، دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے دکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقد اجارہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

''خلو'' کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی تکمیل یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا ماہانہ کرایہ تیس درہم ہے، کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تکمیل یا تعمیر نو کی جاسکے لہٰذا مسجد کا متولی دکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان سے وصول کرے، اور ماہانہ کرایہ تیس درہم کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دکان کی منفعت صاحب ''خلو'' کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحبِ خلو اور متولی وقف از روئے مصلحت

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی، ج ۷، ص ۷۹۔

راضی ہو جائیں جیسا کہ الناصر کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے ''عج'' نے یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس طور سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساٹھ درہم ہوگا، جس میں سے تیس درہم وقف کو ملیں گے اور مزید تیس درہم کی منفعت عمارت بنانے والے کو حاصل ہوگی، اسی کو خلو کہا جاتا ہے۔''

شیخ محمد احمد علیشؒ نے علامہ ناصر لقانی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر خلو کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے عدوی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے خلو کی صحت کی شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فصل فی شروط صحة الخلو، منها ان تكون الدراهم المرفوعة عائدة على جهة الوقف يصرفها فی مصالحه، فما يفعل الآن من صرف الناظر الدراهم فی مصالح نفسه بحيث لا يعود على الوقف منها شيئ فهو غير صحيح، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر.

ومنها ان لا يكون للوقف ريع يعمر منه، فان كان له ريع يفى بعمارته مثل اوقاف الملوك، فلا يصح فيه خلو، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر ومنها ثبوت الصرف فی منافع الوقف بالوجه الشرعی ...... وفائدة الخلو انه يصير كالملك ويجری عليه البيع والاجارة والهبة والرهن ووفاء الدين والارث كما يوخذ من فتوى الناصر اللقانی"(۱)

''یہ فصل خلو کے صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو دراہم وقف کو ملیں انہیں وقف کے مصالح میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا متولی ان دراہم کو اپنے ذاتی مصالح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، دراہم دینے والا ان دراہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر کرائی جا سکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے

(۱) فتح العلی المالک محمد علیش، ج۲،ص۲۰۱۔

اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں خلو کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا اور دراہم دینے والا وقف کے متولی سے وہ دراہم واپس لے لے گا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو...... خلو کا فائدہ یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاری ہونا سب صحیح ہوتا ہے جیسا کہ ناصر لقانی کے فتوے سے معلوم ہوتا ہے۔''

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جس ''خلو'' کے جواز کا علامہ لقانی نے فتویٰ دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس خلو کا دورِ حاضر کے مروجہ خلو (پگڑی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیونکہ علامہ لقانی نے جس خلو کو جائز کہا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ دار وقف کی زمین میں عمارت تعمیر کرتا ہے، اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہٰذا اسی کے بقدر اس کے لئے دکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کرایہ دار نے اگر دوسرے آدمی کے ہاتھ یہ حق قرار بیچا تو یہ حقِ مجرد کی بیع نہیں ہوئی بلکہ ایسی منفعت کی بیع ہوئی جو دکان میں اضافہ کیے گئے اعیان سے متعلق ہے اور یہ منفعت اس کی ملکیت ہے۔ فقہاء مالکیہ نے تعمیرِ وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے، اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی جا سکے۔ اگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

بلاشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں بلکہ ذاتی ملکیت ہیں اس طرح کے خلو کو جائز کہا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کرایہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو یا اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو، اسی کو ان کی اصطلاح میں ''جدک'' کہا جاتا ہے، چنانچہ شیخ محمد علیش لکھتے ہیں:

''ثم ان الخلو ربما يقاس عليه الجدك المتعارف فی حوانيت مصر فان قال قائل: الخلو انما هو فی الوقف لمصلحة وهكذا يكون فی الملك، قيل له: اذا صح فی وقف فالملك اولى لان المالك يفعل فی ملكه ما يشاء نعم! بعض الجدكات بناء او اصلاح اخشاب فی الحانوت مثلاً باذن، وهذا قياسه على الخلو ظاهر ...... وبعض الجدكات وضع امور مستقلة فی المكان غير مستمرة فيه، كما يقع فی الحمامات وحوانيت

القهوة بمصر، فهذه بعيدة عن الخلوات، فالظاهر ان للمالك اخراجها.»(۱)

''پھر بسا اوقات خلو پر مصر کی دکانوں میں متعارف ''جدک'' کو قیاس کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو خلو کی اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، اس لئے کہ مالک اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جدک تعمیر کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض مالک کی اجازت سے دکان میں چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایسے جدک کا خلو پر قیاس کرنا تو ظاہر ہے، بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھر میں کچھ مستقل چیزیں بنالی جاتی ہیں جو مستمر نہیں ہوتیں جیسا کہ مصر کے غسل خانوں اور قہوے کی دکانوں میں ہوتا ہے، اس طرح کے جدک کا خلو سے کوئی تعلق نہیں ہے، ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ مالک کو ان کے نکالنے کا اختیار ہوگا۔''

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ ہمارے دور میں مروج پگڑی کے جواز کے قائل نہیں ہیں جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دکان میں ثابت و پائیدار اضافے کیے جاتے ہیں، پھر بات وہیں لوٹتی ہے جو ہم نے شرنبلالی کے حوالے سے بحث کے شروع میں نقل کی تھی کہ محض خلو کی بیع جائز نہیں ہے۔ خلو کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دکان میں کوئی تعمیری یا مستقل اضافہ کر دیا گیا ہو۔ جسے کبھی ''سکنیٰ'' کہا جاتا ہے، کبھی ''جدک''۔ حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدینؒ نے تنقیح الحامدیہ میں ذکر کیا ہے، چنانچہ موصوف ''سکنیٰ'' کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"وهو غير الخلو الذى هو عبارة عن القدمية ووضع اليد، خلافا لمن زعم هو، واستدل بذلك على جواز بيع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما علمت من ان السكنى اعيان قائمة مملوكة، كما اوضحه العلامه الشرنبلالى فى رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجدك المسمى بالسكنى قائما فى ارض وقف فهو من قبيل مسألة البناء او الغرس فى الارض المحتكرة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حيث لا ضرر

(۱) حوالہ سابقہ، ص ۲۵۲۔

على الوقف، وان ابى الناظر، نظرًا للجانبين على ما مشى عليه فى متن التنوير ...... ولا ينافيه ما فى التجنيس من ان لصاحب الحانوت ان يكلفه رفعه، لان ذاك فى الحانوت الملك، بقرينة ما فى الفصولين: والفرق ان الملك قد يمتنع صاحبه عن ايجاره، ويريد ان يسكنه بنفسه او يبيعة او يعطله، بخلاف الموقوف المعد لا يجار، فانه ليس للناظر الا ان يوجره، فايجاره من ذى اليد باجرة مثله اولى من ايجاره من اجنبى لما فيه من النظر للوقوف ولذى اليد."(۱)

''سکنی'' اس خلو کے علاوہ ہے جو محض پرانا کرایہ دار ہونے اور قابض ہونے کا نام ہے ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ گمان ہے کہ ''سکنی'' ہی ''خلو'' ہے اور اس سے ''خلو'' کی بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ ''سکنی'' پائیدار اور مملوک اعیان کا نام ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالیؒ نے ایک مستقل رسالہ میں اس کی وضاحت کی ہے، لیکن اگر یہ ''جدک'' جس کو ''سکنی'' کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہوگی جیسا کہ محتکرہ زمین میں عمارت تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں صاحبِ جدک کو کرایہ مثل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے۔ کرایہ مثل کی شرط اس واسطے ہے تاکہ وقف کا نقصان نہ ہو اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی رعایت کرتے ہوئے یہی قول متن التنویر میں اختیار کیا گیا ہے ...... التجنیس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دکان کے مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ دار کو جدک ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات ہماری مذکورہ بالا بات کے منافی نہیں ہے کیونکہ التجنیس میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دکان کے بارے میں ہے جو شخصی ملکیت ہے۔ اس کا قرینہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے: ملکیت اور وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان کبھی اس کو کرایہ پر دینے سے باز آجاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ خود اس میں رہائش اختیار کرلے یا اسے فروخت کردے یا معطل چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے اور کرایہ پر دینے کے لئے بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے

---

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ لابن عابدین، ج ۲، ص ۲۰۰۔

کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، لہٰذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے اسی کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحبِ قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے۔''

مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات محقق ہوگئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دار سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہٰذا یہ رقم رشوت اور حرام ہے۔ البتہ پگڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ممکن ہیں:

(۱) مالک مکان و دکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں یک مشت رقم لے لے جسے متعینہ مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے۔ یہ یک مشت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی۔ اس یک مشت لی ہوئی رقم پر اجارہ کے سارے احکام جاری ہوں گے۔ اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے فسخ ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہوگا کہ اجارہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں یک مشت رقم کا جتنا حصہ آرہا ہے اسے واپس کر دے۔

(۲) اگر اجارہ متعینہ مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک کرایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہٰذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل بالعوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہوگا اور مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ معینہ مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے، اور دس سال پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳) اگر اجارہ متعین مدت کے لئے ہو تو مالک مکان و دکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجارہ کو فسخ کر دے۔ اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دورانِ مدت اجارہ فسخ کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام بالعوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی۔ یہ عوض اس کے علاوہ ہوگا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دی ہوئی رقم میں سے اجارہ کی باقی مدت کے حساب سے حقدار ہوگا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۴۰۸ھ میں یہ فیصلہ کیا ہے۔

حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا بحثوں سے درج ذیل اصول نکلتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصالۃً مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے، نہ تو بیع کے طریقے پر نہ صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حقِ شفعہ، عورت کا حقِ تقسیم، مخیّرہ کا خیار۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً مورث کی زندگی میں حقِ وراثت کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق ولاء کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوقِ شرعیہ اصحابِ حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر تو عوض لینا جائز نہیں ہے، لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبردار ہونا جائز ہے مثلاً حقِ قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں خلع یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)

۴۔ وہ حقوق عرفیہ جو اعیان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق اعیان ثابتہ سے متعلق ہیں، وہ بھی حکماً مال ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حقِ مرور، حق شرب، حق تسییل، بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو۔ متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلی کسی پائیدار مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ علامہ خالد اتاسیؒ نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اموال میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنا لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدینؒ نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسبقیت کی بیع شوافع اور حنابلہ کے مختار قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسبقیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً افتادہ بنجر زمین میں نشانات لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔

۷۔ احناف کے یہاں راجح یہ ہے کہ حق وظیفہ کی بیع اگر چہ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے، اسی طرح مکان یا دکان کے حق کرایہ داری کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن مالی معاوضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصود یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کیے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق وصواب کی توفیق دینے والا ہے۔

تجارتی نام اور تجارتی علامت (Trade Mark) کی بیع

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مال تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مال بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے ممالک کو ایکسپورٹ کرتی ہے۔ ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہو گئی ہیں اور یہ اوصاف مال تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کیے ہوئے مال کی اچھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سنتے ہی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک گاہکوں کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی۔ ہر وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مال کی طرف خریداروں کا جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مال لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تا کہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں کھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامۃ الناس کے دھوکہ کھانے کا مسئلہ پیدا ہوا، اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور

ٹریڈ مارکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاجروں کے عرف میں رجسٹریشن کے بعد ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی مادی قیمت ہو گئی اور تاجر ان ناموں کو مہنگے داموں بیچنے اور خریدنے لگے کیونکہ انہیں ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں سے یہ اُمید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع جائز ہے؟ ظاہر ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصالۃً صاحبِ حق کے لئے اسبقیت اور حکومتی رجسٹریشن کی وجہ سے ثابت ہوا ہے۔ یہ حق فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے، نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوسکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پائیدار مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہٰذا فقہاء کے کلام سے ہم نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دستبرداری کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے، فروختگی کے ذریعہ جائز نہ ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے۔

ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن عابدینؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جس کو ہم نزول عن الوظائف کے مسئلہ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں۔ پھر انہوں نے فرمایا:

> ''اور کارخانے کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصالۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بالفعل امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیلِ مال کے، پس اس بنا پر اس عوض کے دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے، گو لینے والے کے لئے خلافِ تقویٰ ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی۔''(۱)

احقر کا خیال یہ ہے کہ تجارتی نام کا حق اور ٹریڈ مارکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرد ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رجسٹریشن جس کے لئے بڑی دوڑ بھاگ کرنی پڑتی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے

(۱) امداد الفتاویٰ، ج ۳، ص ۸۷۔

جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کاغذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے، ان تمام مراحل کے بعد تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق اعیان (مادی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہٰذا بیع کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو اعیان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیونکہ علامہ ابن عابدینؒ کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال بجلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اموال و اعیان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیز نہیں ہیں جو قائم بالذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ نفع ہے اور ان کا احراز بھی ممکن ہے، لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

اسی طرح تجارتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسبِ حال ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقتِ ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو عناصر لازمی ہیں وہ سب تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیز نہیں جو قائم بالذات ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر اموال کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں:

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مال نہیں شمار کیا جاتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ حتی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہٰذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ کا باعث ہوگا، اور التباس اور دھوکا حرام ہے جو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

تجارتی لائسنس:

ہم نے تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہوگا۔ اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکثر ممالک اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایکسپورٹ یا امپورٹ کیا جائے۔ بظاہر یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی ہو رہا ہے، لہٰذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص کے پاس امپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس ہو وہ دوسرے تاجر کے ہاتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تجارتی نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اصالۃً ثابت ہے لہٰذا مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش، وقت اور مال صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سرٹیفکیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اموال والا معاملہ کیا جاتا ہے لہٰذا یہ بات بعید نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو۔ اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کی بیع جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں لائسنس کی فروختگی سے جھوٹ اور دھوکہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہٰذا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ اگر لائسنس یافتہ شخص کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وکیل بنا دے تو اس صورت میں اس وکیل کے لئے اس لائسنس کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہوگی۔

حقِ ایجاد اور حقِ اشاعت

حقِ ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حقِ ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تنہاء اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔ پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے جو مصنفِ کتاب کو حاصل تھا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقِ ایجاد اور حقِ تصنیف و حقِ اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حقِ ایجاد یا حقِ اشاعت شریعتِ اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتفاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابوداؤد میں حضرت اسمر بن مضرس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔[1]

علامہ مناویؒ نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابلِ کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔[2]

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقِ ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم

---

(۱) ابوداؤد فی الخراج قبیل احیاء الموات، ج ۴، ص ۲۶۴، حدیث نمبر ۲۹۴۷۔
(۲) فیض القدیر، ج ۶، ص ۱۳۸۔

کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حقِ ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حقِ اسبقیت کے بارے میں ذکر کیے ہیں۔ وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی راجح یہی ہے کہ حقِ اسبقیت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دستبردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرح منتہی الارادات سے بہوتی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حقِ تحجیر اور حقِ جلوس فی المسجد سے دستبرداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حقِ اسبقیت اور حقِ اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کیے ہیں۔ ان کا تقاضہ یہ ہے کہ حقِ ایجاد یا اشاعت سے عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دستبردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حقِ ایجاد اور حقِ اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا حکومتی رجسٹریشن بھی کرالیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے، مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹرڈ حق کو مروجہ عرف کی بنیاد پر اعیان واموال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال واعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقتِ ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب وسنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے۔ بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند، مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔

حقِ ایجاد اور حقِ تصنیف کی بیع کو ناجائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حقِ ایجاد مجرد حق ہے عین نہیں ہے اور حقوقِ مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کلام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا عوض لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

مانعینِ جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی

اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہٰذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے، تصرف کرے لہٰذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے، اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے۔ کتاب خرید کر وہ پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اُٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حقِ اشاعت کا بھی مالک ہو جائے۔ اس کی مثال حکومت کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں۔ ان سکوں کو اگر کسی نے خریدا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

مانعینِ جواز کی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کردہ کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسارہ نہیں ہوتا۔ بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے۔ نفع کم ہونا الگ چیز ہے اور خسارہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے۔ خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا، اس کے لئے راتوں کو جاگا، راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی، پھر موجد اور مصنف کے لئے مارکیٹ تنگ کرنے لگا۔

مانعینِ جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حقِ اشاعت تسلیم کر لینا کتمانِ علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتمان علم تو اس صورت میں ہوتا جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حقِ اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا، وہ تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اُٹھائے۔ یہ بات ہرگز کتمانِ علم کے دائرے میں نہیں آتی۔

مانعینِ جواز کی آخری دلیل یہ ہے کہ حقِ طباعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اگر ہر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہمہ گیر ہو جائے گی۔

یہ بات بلاشبہ امر واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں، لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف پلٹ جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسبقیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو نئی ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیونکہ ان کو احساس یہ ہوگا کہ انہیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں دو پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مباح چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ حقوقِ طبع و اشاعت کی بیع کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو "جواہر الفقہ" کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ منقح کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تمحیص کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجدؒ کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دو مرتبہ یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحبؒ کی حیات میں اس کی تکمیل مقدر نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحبؒ کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی ــــــ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحبؒ کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں پہنچا ہوں وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے، مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے ــــــ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف ــــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

قسطوں پر خرید وفروخت

"الاحکام البیع بالتقسیط" یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے "مجمع الفقہ الاسلامی" کے چھٹے اجلاس (جدہ) میں پیش فرمایا، جس کا اُردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قسطوں پر خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين، وبعد:

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ممالک میں عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور مکانات کی تعمیر اور جدید قسم کے مہنگے آلات صرف قسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر ہوتا ہے، اس لئے اس بیع کا شرعی حکم اور اس پر متفرع ہونے والے مختلف مسائل کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیع کے بارے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ صحیح بات لکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور وہ اپنی مرضیات کے مطابق اس کی تکمیل کرادے۔ آمین۔

قسطوں پر بیع کی حقیقت

قسطوں پر بیع کا مطلب وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا اپنا سامان خریدار کو اسی وقت دیدے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحال ادا نہ کرے، بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہٰذا جس بیع میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو ''بیع بالتقسیط'' کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی بازاری قیمت کے برابر ہو یا کم یا زیادہ۔ لیکن ''بیع بالتقسیط'' میں عام معمول یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہٰذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادھار خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہوگا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر ''بیع بالتقسیط'' میں نقد بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

مدت کے مقابلے پر قیمت زیادہ کرنا

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کے مقابلے میں قیمت زیادہ مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر قدیم اور جدید دونوں قسم کے فقہاء نے بحث کی ہے، چنانچہ بعض علماء اس زیادتی کو نا جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ثمن کی یہ زیادتی "مدت" کے عوض میں ہے، اور جو ثمن "مدت" کے عوض میں دیا جائے وہ سود ہے، یا کم از کم سود کے مشابہہ ضرور ہے۔ یہ زین العابدین علی بن الحسین، اور الناصر، المصور باللہ اور ھادو یہ کا مسلک ہے۔ اور علامہ شوکانیؒ نے ان فقہاء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے۔ (۱)

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ ادھار بیع میں نقد بیع کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عاقدین عقد کے وقت ہی بیع موجل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں قطعی فیصلہ کر کے کسی ایک ثمن پر متفق ہو جائیں، لہٰذا اگر بائع یہ کہے کہ میں نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اور اس کے بعد کسی ایک بھاؤ پر اتفاق کیے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو یہ بیع نا جائز ہے، لیکن اگر عاقدین مجلس عقد میں ہی کسی ایک شق اور کسی ایک ثمن پر اتفاق کر لیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

چنانچہ امام ترمذیؒ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة." کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

"وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بيعتين في بيعة ان يقول ابيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين، ولا يفارقه احد البيعين فان فارقه على احد هما فلا باس اذا كانت العقدة على احد منهما."(۲)

"بعض اہلِ علم نے اس حدیث کی یہ تشریح بیان کی ہے کہ "بيعتين في بيعة" سے مراد یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ "میں یہ کپڑا تم کو نقد دس درہم میں بیچتا ہوں، اور ادھار بیس درہم میں بیچتا ہوں، اور پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کر کے جدائی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر اتفاق ہونے کے بعد جدائی ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں (یعنی بیع جائز ہے) کیونکہ معاملہ ایک پر طے ہو گیا ہے۔"

امام ترمذیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بیع کے نا جائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عقد کے

(۱) نیل الاوطار، ج ۵، ص ۱۷۲۔ (۲) ترمذی، کتاب البیوع، باب نمبر ۱۸، حدیث ۱۲۳۱۔

وقت کسی ایک صورت کی عدم تعیین سے ثمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جہالت ثمن کو مستلزم ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں ثمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں، لہٰذا اگر عقد کے وقت ہی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جہالت ثمن کی خرابی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذیؒ نے بیان فرمایا ہے[1] اور دلائل سے یہی راجح ہے۔ اس لئے کہ قرآن وحدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں ثمن کی جو زیادتی پائی جارہی ہے، اس پر ربا کی تعریف بھی صادق نہیں آرہی ہے۔ کیونکہ وہ قرض نہیں ہے اور نہ ہی یہ اموال ربویہ کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں بائع کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز جتنی قیمت پر چاہے، فروخت کرے، اور بائع کے لئے شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازاری دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر تاجر کا علیحدہ اصول ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی۔

لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے بالاتفاق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہوگا؟

چونکہ یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن سنت سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ بحث کریں گے۔

دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ بائع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بھاؤ تاؤ کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہے کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف مدتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں متعین کرے؟

(۱) دیکھئے: المغنی لابن قدامۃ، ۴/۱۷۷۔ المبسوط للسرخسی، ۱۳/۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر، ۳/۵۸۔ مغنی المحتاج للشربینی، ۲/۳۱۔

مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دس روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر بارہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عبارت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر مدتوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا تذکرہ صرف بھاؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عاقدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہٰذا بھاؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے، ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھاؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرو گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شق کی تعیین کے بغیر عاقدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شقوں میں سے ایک شق کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا، تو یہ بیع بالاجماع حرام ہے، اور عاقدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں، جس میں کسی ایک شق کو وضاحت کے ساتھ معین کریں۔

ثمن میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اوپر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب نفس ثمن میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا کرنے ہوں گے۔ اب اس دو روپے کو "منافع" کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان جن مختلف قیمتوں پر بھاؤ تاؤ ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت یقینی طور پر فریقین کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ اور بیع مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے وہ چیز دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کسی وجہ سے وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت تو آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ لہٰذا بیع کی پہلی صورت شرعاً جائز اور حلال ہے، اور دوسری صورت ربا میں داخل ہے اور شرعاً ناجائز ہے۔

دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیع موجل میں بیع کے مکمل ہوتے ہی ثمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے، اس لئے بائع کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقررہ وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

رہن کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک رہن رکھنا، دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کا ضمانت دینا۔ پہلی صورت میں مشتری اپنی کوئی مملوکہ چیز بائع کے پاس بطور رہن رکھوائے، اور بائع گارنٹی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شئ مرہون سے منتفع ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شئ مرہون سے منتفع ہونا بھی ربا کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بائع کے پاس اس لئے رکھی رہے گی تا کہ مشتری اس رہن کے دباؤ کی وجہ سے وقتِ مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، ہاں اگر مشتری وقتِ مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بائع

اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن عقد کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہٰذا اگر اس شئ مرہون کے بیچنے سے اتنی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع اپنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی مملوکہ اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے، اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستاویزات اور کاغذات کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا مبیع کو محبوس کر لینا

آج کل لوگوں کے درمیان معاملات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موجل (ادھار بیع) میں بائع مبیع کو اپنے پاس اس وقت تک محبوس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موجل میں بائع کے لئے مبیع کو محبوس کرنے کی مذکورہ بالا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے:

ایک یہ کہ ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روک لیا جائے۔

دوسرے یہ کہ بطور رہن کے مبیع کو روک لیا جائے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے مبیع کو محبوس کیا جائے گا، اس وقت مبیع مضمون بالثمن ہوگی، مضمون بالقیمۃ نہیں ہوگی، لہٰذا اگر حالتِ حبس میں وہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں بیع فسخ ہو جائے گی اور بازاری قیمت کا ضمان اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ مبیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہیں ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوئی ہو تو مرتہن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضامن ہوگا، ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روکنا، بیع بالتقسیط میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالتقسیط بیع موجل ہے، اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے حبسِ مبیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے، ادھار بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ:

"قال اصحابنا رحمهم الله تعالى للبائع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن اذا كان حالاً، كذا في المحيط، وان كان موجلاً، فليس للبائع ان يحبس

المبیع قبل حلول الاجل ولا بعده، كذا فى المبسوط."(۱)

''ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولیابی کے لئے بائع کو حبس مبیع کا حق حاصل ہے لیکن بیع موجل میں بائع کو حبس مبیع کا حق حاصل نہیں، نہ ادائیگی کے وقت سے پہلے اور نہ ادائیگی کے وقت کے بعد جیسا کہ مبسوط للسرخسی میں ہے۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس مبیع کا جو ثمن واجب ہو چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی مبیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے ممکن ہے:

اوّل یہ کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن چھوڑ دے۔ یہ صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حصولِ ثمن کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لے، اور حصولِ ثمن کے لئے حبس مبیع بیع موجل میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس مبیع کو پہلے اپنے قبضے میں لے، اور پھر بطور رہن کے وہی مبیع بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ الجامع الصغیر میں فرماتے ہیں کہ:

"ومن اشترى ثوبا بدراهم، فقال البائع: امسك هذا الثوب، حتى اعطيك الثمن، فالثوب رهن."

''اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا جائے گا۔''

اسی عبارت کو صاحبِ ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحبِ کفایہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

"لان الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو وسائر الاعيان المملوكة سواء فى صحة الرهن."

''اس لئے کہ جب مشتری نے کپڑا خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو بطور رہن رکھوانا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔''(۲)

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ۳:۱۵، باب نمبر ۴، کتاب البیوع۔ (۲) الکفایہ شرح الہدایہ، برحاشیہ فتح القدیر، ج۹، ص۹۹۔

اور پھر علامہ حصکفیؒ درمختار میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

"ولو كان ذلك الشيئ الذى قال له المشترى: امسكه هو المبيع الذى اشتراه بعينه، لو بعد قبضه، لانه حينئذ يصلح ان يكون رهنا بثمنه، ولو قبله لا يكون رهنا، لانه محبوس بالثمن.

''وہ چیز جس کے بارے میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس روک لو، اگر وہ چیز مبیع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا تب تو وہ چیز ثمن کے مقابلے میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا بلکہ قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس مبیع بطور رہن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ مبیع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ مبیع حصولِ ثمن کے لئے محبوس ہے۔''

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

"قوله: "لانه حينئذ يصلح الخ" اى لتعين ملكه فيه، حتى لو هلك يهلك على المشترى ولا ينفسخ العقد، قوله: "لانه محبوس بالثمن" اى وضمانه يخالف ضمان الرهن، فلا يكون مضمونًا بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى لو قال: امسك المبيع حتى اعطيك الثمن قبل القبض فهلك انفسخ البيع. زيلعى."(1)

''قولہ: "لانه حينئذ يصلح الخ" اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہوگی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع فسخ نہیں ہوگی۔

قولہ: "لانه محبوس بالثمن" اس لئے کہ محبوس بالثمن کا ضمان رہن کے ضمان سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تک میں تم کو ثمن ادا نہ کروں

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار، کتاب الرہن، ج ۶ ص ۴۹۷۔

اس وقت تک مبیع اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔"

بہر حال مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے جواز میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ صلب عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔ لیکن اگر صلب عقد ہی میں یہ رہن مشروط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامہؒ نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک صحیح اور قابلِ اعتماد مسلک جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ المغنی میں فرماتے ہیں کہ:

"واذا تبايعا بشرط ان يكون المبيع رهنا على ثمنه لم يصح، قاله ابن حامد رحمه الله وهو قول الشافعي لان المبيع حين شرط رهنه لم يكن ملكا له وسواء شرط انه يقبضه ثم يرهنه او شرط رهنه قبل قبضه ...... وظاهر الرواية صحة رهنه ...... فاما ان لم يشترط ذلك في البيع لكن رهنه عنده بعد البيع فان كان بعد لزوم البيع فالاولى صحته، لانه يصح رهنه عند غيره، فصح عنده كغيره، ولانه يصح رهنه على غير ثمنه فصح رهنه على ثمنه، وان كان قبل لزوم البيع انبنى على جواز التصرف في المبيع، ففي كل موضع جاز التصرف فيه جاز رهنه، وما لا فلا، لانه نوع تصرف، فاشبه بيعه."(۱)

"اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیع کا معاملہ کریں کہ مبیع بائع کے پاس ہی ثمن کے مقابلے میں بطور رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیع صحیح نہیں، علامہ ابن حامدؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب مبیع کو بائع کے پاس بطور رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی اس وقت وہ مبیع مشتری کی ملکیت میں نہیں تھی، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا یا قبضہ سے پہلے رہن رکھوانے کی شرط ہو ...... مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ رہن درست ہے ...... لیکن اگر بیع کے اندر رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیع مکمل ہونے کے بعد اسی بائع کے پاس مبیع کو رکھوایا تو اس صورت میں اگر بیع لازم ہونے کے بعد وہ مبیع بطور رہن رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولی درست ہے۔ اس لئے (کہ لزوم بیع کے بعد) جب مشتری یہ مبیع غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے

(۱) المغنی لابن قدامہ، ج ۴، ص ۴۲۷، کتاب الرہن۔

پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اور جب غیر ثمن کے بدلہ میں اس مبیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو ثمن کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر لزوم بیع سے پہلے مشتری نے وہ مبیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہوگا کہ مشتری کے لئے مبیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہٰذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو مبیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہوگا، اس صورت میں اس مبیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جہاں مبیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا درحقیقت ایک قسم کا تصرف ہے، تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہوگا۔"

الرہن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی ممالک کے بہت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرتہن شی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز راہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن راہن مدیون جب ادائے دین سے قاصر رہے تو پھر مرہون دائن راہن سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ شی مرہون کو بیچ کر دین ادا کرے۔ اس قسم کے رہن کو کبھی "الرہن الساذج" (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے اور کبھی "الذمۃ السائلۃ" (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مدیون اپنی گاڑی دائن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدیون راہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ راہن مرتہن دائن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ راہن مرتہن کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرتہن کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو "الذمۃ السائلۃ" (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تصدیق اور اعتماد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی اعتبار سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر فقہاء نے رہن کے صحیح اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مرتہن اس شی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

"فَرِهٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ"(۱)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرتہن شیٔ مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۸۳۔

ہونا چاہئے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگرچہ شئ مرہون پر مرتہن کے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ راہن اس چیز کو بطور عاریت کے اس سے واپس لے سکتا ہے، اور اس سے منتفع ہو سکتا ہے، اور اس عاریت کی وجہ سے یہ رہن فاسد نہ ہوگا، بلکہ مرتہن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے شئ مرہون واپس راہن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز راہن کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرتہن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ اور اگر راہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی شئ مرہون میں دین کی حد تک مرتہن کا حق ہوگا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"واذا اعار المرتهن الرهن الراهن ليخدمه او ليعمل له عملاً، فقبضه، خرج من ضمان المرتهن، لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن، فان هلك في يد الراهن، هلك بغير شيء، لفوات القبض المضمون، وللمرتهن ان يسترجعه الى يده، لان عقد الرهن باق، لا في حكم الضمان في الحال، الا ترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن، كان المرتهن احق به من سائر الغرماء، وهذا لان يد العارية ليست بلازمة، والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال."

"اگر مرتہن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راہن کو عاریت پر دے دے، اور راہن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز مرتہن کے ضمان سے نکل جائے گی، اس لئے کہ ید رہن اور ید عاریۃ، ان دونوں میں منافات ہے۔ اب اگر راہن کے پاس وہ چیز ہلاک ہو گئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگی، اس لئے کہ اس چیز پر راہن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مرتہن کے لئے اس چیز کو دوبارہ اپنے قبضے میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معاملہ رہن ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رہن مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مرتہن کے قبضہ میں آنے سے پہلے اگر راہن کا انتقال ہو جائے تو مرتہن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اور ضمان ہر حال میں رہن کے لوازم میں سے نہیں ہے۔"(۱)

(۱) ہدایہ مع فتح القدیر، ۹: ۱۱۶، ورد المحتار، ۶: ۵۱۰۔

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رہن ایک مرتبہ مرتہن کے قبضہ کے بعد مکمل ہو چکا ہو، اور پھر مرتہن نے راہن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر مرتہن نے اس چیز پر سرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا، کیا اس صورت پر عاریت کا حکم درست ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا درست نہیں، اس لئے کہ رہن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند قابلِ غور امور پیش کرتا ہوں:

(۱) ''رہن سائل'' میں اگرچہ مرتہن شئ مرہون پر قبضہ تو نہیں کرتا، لیکن عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستاویزات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات کا احتمال ہے کہ صرف ان دستاویزات پر قبضہ کرنے سے رہن تام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راہن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رہن پر مرتہن کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتہن ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ ''رہن سائل'' میں قانوناً ایگریمنٹ میں مذکور شرائط کی بنیاد پر مرتہن کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہٰذا یہ بات محتمل ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) رہن کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے، جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ عین مرہون راہن کے قبضہ میں رہنے دے اور مرتہن کو صرف اس شئ مرہون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) ''رہن سائل'' میں فریقین (راہن اور مرتہن) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راہن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتہن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لزوم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت

میں اگر راہن مفلس ہو جائے تو دوسرے غرماء کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتہن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ لیکن دوسرے غرماء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب رہن پر مرتہن کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتہن نے رہن پر قبضہ کرنے کے بعد راہن کو بطور عاریت دے دیا ہو۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مجرد اس ضرر سے رہن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵) موجودہ دور کی عالمی تجارات میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شی مرہون پر قبضہ کرنا متعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شیٔ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی ''رہن سائل'' کے علاوہ کوئی دوسری صورت نظر نہیں آتی۔

بہر حال! مندرجہ بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان ''رہن سائل'' کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمالیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصولِ قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص ادائے دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مدیون اصیل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو ''کفالۃ'' کہا جاتا ہے۔ کتبِ فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حقِ محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مکفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔

اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک عقد تبرع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دورِ حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے ہیں، اس لئے اب یہ محض عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی

معاملہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلاً محض ایک عقد تبرع ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تبرعاً قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی) میں مکفول لہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ کفیل اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اصیل کے ذمہ کفیل کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ کفیل صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کیے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن لاؤ۔ اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں، بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بنتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔ اور تمہارے ذمے یہ سو ڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک بکر نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے، وہ جائز ہے، اور خالد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خالد بالفعل اپنا مال بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکر نے اپنا کوئی مال نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقتِ مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہٰذا جو شخص اپنا مال لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو

وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ حرام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصیل کی طرف سے ادائے دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصیل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کرسکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مال کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہوسکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی، بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔

بہر حال! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حال میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارات اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of Credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہوسکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمیل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے:

(۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of Credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں، ان کا مطالبہ کرنا عمیل سے جائز ہے۔

(۲) امپورٹر اور ایکسپورٹر کے درمیان معاملہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بجالاتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گارنٹی پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

''بل آف ایکسچینج'' کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتری) بائع کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے مدیون ہے۔ اور وہ یہ رقم فلاں تاریخ پر بائع کو ادا کردے گا۔ اور پھر اس پر مشتری اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستاویز کو ''بل آف ایکسچینج'' (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتری دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ''(۱)

(۱) البقرۃ: ۲۸۲۔

''اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو ادھار کا ایک میعاد متعین تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔''

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قابلِ انتقال آلہ (Negotiable Instrument) بن چکا ہے۔ اور بائع جو اصل دائن اور حاملِ دستاویز ہے، وہ بعض اوقات یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے، تاکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے۔ اس بیع کو بل کی کٹوتی (Discounting of the Bill) کہا جاتا ہے، لہٰذا حاملِ دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جا کر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے انڈورس مینٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کٹوتی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کر دیتا ہے۔ (''انڈورس منٹ'' کا طریقہ یہ ہے کہ حاملِ دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بینک کے حق میں اس رقم سے دستبردار ہو رہا ہے)

اور بل آف ایکسچینج کی کٹوتی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یا تو یہ دین کی بیع اس شخص کے ساتھ کی جارہی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ''بیع الدین من غیر من علیہ الدین'' کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیع کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں ممنوعات پائی جارہی ہیں۔ اور احادیث ربا میں اس قسم کی بیع کا ناجائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جا سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حاملِ دستاویز بینک کو مشتری (دستاویز جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا وکیل بنا دے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حاملِ دستاویز) دستاویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لے لے اور بینک کو اس کا اختیار دیدے کہ جب مشتری سے اس دستاویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی معین اجرت پر اپنا وکیل بنا دے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے اور بینک کو دستاویز کے بدلے وصول ہونے والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اختیار دیدے۔ لہٰذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر وکیل بنانا ہے اور شرعاً اجرت پر وکیل بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے

درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور شرعاً یہ بھی جائز ہے۔

تعجیل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجار ''دیون موجلہ'' (وہ دین جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اس شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ مدیون باقی دین فی الحال ادا کر دے۔ مثلاً عمرو پر زید کا ایک ہزار روپیہ دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم نو سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو "ضع و تعجل" (کچھ ساقط کرو اور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعیؒ، احناف میں سے امام زفر بن ہذیلؒ اور شوافع میں سے شیخ ابو ثورؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے امام محمد بن سیرین، حضرت حسن بصری، حضرت سعید بن مسیب، حضرت حکم بن عتیبہ اور امام شعبی رحمہم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۱)

اس سلسلے میں دو مرفوع حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث وہ ہے جو امام بیہقیؒ نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

"لما امر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج بني النضير من المدينة جاءه ناس منهم، فقالوا: يا رسول الله! انك امرت باخراجهم، ولهم على الناس ديون لم تحل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ضعوا و تعجلوا." (۲)

''جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نضیر کو مدینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی نضیر کو مدینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی

(۱) دیکھئے: موطا امام مالک، ۱: ۶۰۶۔ مصنف عبدالرزاق، ۸: ۷۱ تا ۷۴۔
(۲) السنن الکبریٰ للبیہقی، ۶: ۲۸، کتاب البیوع، باب من عجل لہ ادنی من حقہ۔

ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کچھ ساقط کردو اور جلدی ادا کردو۔''

اس حدیث سے اس معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو امام بیہقیؒ نے اس سے اگلے باب میں حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"اسلفت رجلا مائة دينار، ثم خرج سهمى فى بعث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت له: عجل لى تسعين دينارًا، واحط عشرة دنانير، فقال: نعم، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: اكلت ربًا يا مقداد واطعمته."

''میں نے ایک شخص کو ایک سو دینار بطور قرض دیئے۔ اس کے بعد حضور ﷺ جو وفد بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آ گیا۔ میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے نوے دینار فوراً دے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں۔ اس نے منظور کرلیا (اور میں نے اس سے نوے دینار لے لیے) پھر بعد میں کسی وقت حضور ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو حضور ﷺ نے فرمایا: اے مقداد! تم نے خود بھی سود کھایا اور دوسروں کو بھی کھلایا۔''(۱)

امام بیہقیؒ نے اس کی تصریح کردی ہے کہ سند کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، البتہ فقہاء نے جانب حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں داخل ہے، اسی طرح دین کی تعجیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔

جہاں تک بنی نضیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ حجت نہیں بن سکتا۔ اولاً تو اس لئے کہ اس کی سند ضعیف ہے، ثانیاً اس لئے کہ اگر سنداً اس واقعہ کو درست بھی تسلیم کرلیا جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ بنی نضیر کی جلاوطنی کا یہ واقعہ سن ۲ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ سود کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو جائے گا۔

علامہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

(۱) حوالہ بالا۔

"ولما اجلی بنی النضیر قالوا: ان لنا دیونًا علی الناس، فقال: ضعوا وتعجلوا، ومعلوم ان مثل هذه المعاملة لا یجوز بین المسلمین، فان من کان له علی غیره دین الی اجل، فوضع عنه بعضه بشرط ان یعجل بعضه، لم یجز. کره ذلك عمر وزید بن ثابت و ابن عمر رضی الله عنهم."(۱)

''جب حضور ﷺ نے بنو نضیر کو جلاوطن کر دیا تو وہ لوگ حضور ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین ہیں، تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ ساقط کر دو اور بقیہ دین فوراً لے لو، اور یہ بات طے ہے کہ مسلمان کے درمیان آپس میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور دین کی ادائیگی کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو وہ دائن اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ دے کہ مدیون دین فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ کو مکروہ کہا ہے۔''

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسلمان بنی نضیر کے ساتھ حالتِ جنگ میں تھے اور اس وقت ان کے لئے بنی نضیر کے پورے مال پر قبضہ کر لینا بھی جائز تھا، لہٰذا اگر مسلمانوں نے ان کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

بنی نضیر کے قصہ سے استدلال درست نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہود دوسرے لوگوں سے سود پر لین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور ﷺ نے دین کے جس حصے کو ساقط کرنے کا حکم فرمایا ہے، اس سے مراد وہ سود ہے جو راس المال سے زائد ہو، راس المال میں کمی کرنے کا حکم نہیں دیا، اس بات کی تائید واقدی کی عبارت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"فاجلاهم (ای بنی النضیر) رسول الله صلی الله علیه وسلم من المدینة، وولی اخراجهم محمد بن مسلمة، فقالوا: ان لنا دیونًا علی الناس الی آجال، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: تعجلو او ضعوا. فکان لابی رافع سلام بن ابی الحقیق علی اسید بن حضیر عشرون ومائة دینار

(۱) شرح السیر الکبیر للسرخسی، ۴: ۱۴۱۲۔ فقرہ نمبر ۲۷۳۸ پھر دوبارہ یہی مسئلہ صلاح الدین المنجد کی تحقیق کے ساتھ ج۴: ۱۹۴ فقرہ نمبر ۲۹۲۱ پر ذکر کیا گیا ہے۔

الی سنة فصالحه علی اخذ رأس ماله ثمانین دینارًا وابطل ما فضل!"
''حضور ﷺ نے قبیلہ بنو نضیر کو مدینہ سے جلاوطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اس وقت وہ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، اور آ کر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی ادائیگی مختلف مدتوں پر ہونی ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور ساقط کر دو۔ اور ابی رافع سلام بن ابی الحقیق کے حضرت اسید بن حضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دین تھے، جن کی واپسی سال گزرنے پر ہونی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے اصل راس المال جو اسی دینار تھے اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زائد (سود کے) کے چالیس دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔''(۱)

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ سود ہی تھا، اصل راس المال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جمہور علماء کے نزدیک "ضع و تعجل" (کچھ ساقط کرو اور فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالکؒ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال مالك: والامر المكروه الذی لا اختلاف فيه عندنا ان يكون للرجل علی الرجل الدين الی اجل، فيضع عنه الطالب ويعجله المطلوب ...... قال مالك: وذلك عندنا بمنزلة الذی يوخر دينه بعد محله عن غريمه ويزيد الغريم فی حقه قال: فهذا الربا بعينه لا شك فيه."

''امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ جس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ دائن (طالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہمارے نزدیک اس صورت ہی کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدیون کو ادائے دین کی تاریخ کے بعد اور مہلت دیدے اور وہ مدیون اس مہلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے،

---

(۱) مغازی الواقدی، ج۱، ص ۳۷۴۔ علامہ واقدی لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی قینقاع کی جلاوطنی کے وقت بھی بعینہ یہی قصہ پیش آیا تھا۔ دیکھئے ج۱، ص ۱۷۹۔

جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔''(۱)

امام محمدؒ موطا امام محمد میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال محمد: وبهذا ناخذ. من وجب له دين على انسان الى اجل، فسال ان يضع عنه ويعجل له ما بقى، لم ينبغ ذلك، لانه يعجل قليلًا بكثير دينا، فكانه يبيع قليلًا نقدًا بكثير دينا. وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر، وهو قول ابى حنيفة."

''امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ اس سے کہے کہ وہ اس کا کچھ دین ساقط کر دے گا، بشرطیکہ وہ بقیہ دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب کر رہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا ہے، یہی قول حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابت اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔''(۲)

اور علامہ ابن قدامہؒ ''المغنی'' میں فرماتے ہیں:

"اذا كان عليه دين موجل، فقال لغريمه: ضع عنى بعضه واعجل لك بقيته، لم يجز، كرهه زيد بن ثابت وابن عمر، والمقداد وسعيد بن المسيب، وسالم والحسن وحماد والحكم والشافعى ومالك والثورى وهشيم وابن علية واسحق وابوحنيفه. وقال المقداد لرجلين فعلا ذلك: كلا كم قد آذن بحرب من الله ورسوله. وروى عن ابن عباس انه لم يربه باسًا. وروى ذلك عن النخعى وابى ثور، لانه آخذ بعض حقه، تارك لبعضه، فجاز. كما لو كان الدين حالا، وقال الخرقى: لا باس ان يعجل المكاتب لسيده، ويضع عنه بعض كتابته، ولنا انه بيع الحلول فلم يجز، كما لو زاده الذى له الدين فقال: اعطيك عشرة دراهم وتعجل لى المائة التى عليك، فاما المكاتب فان معاملته مع سيده، وهو يبيع بعض

(۱)　موطا امام محمد، کتاب البیوع، باب ما جاء فی الربا فی الدین، ج۱، ص۲۰۶۔

(۲)　موطا امام محمد، ج۱، ص۳۳۲، باب الرجل يبيع المتاع او غيره نسيئة ثم يقول: انقدنى واضع عنك۔

مالہ ببعض، فدخلت المسامحة فیہ، ولانہ سبب العتق، فسومح فیہ، بخلاف غیرہ."

''اگر ایک شخص کا دوسرے پر دین موجل ہو، اب وہ شخص اپنے غریم (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دو، بقیہ دین میں فوراً ادا کر دوں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن المسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد، حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری اور حضرت ہشیم، حضرت ابن علیہ، امام اسحاق اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو ناپسند قرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطاب کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام نخعیؒ، امام ابوثورؒ سے بھی یہ منقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ معاف کر رہا ہے، لہٰذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ اور امام خرقیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آقا کو بدل کتابت جلد ادا کر دے، اور اس کے بدلے میں آقا کچھ بدل کتابت معاف کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بیع ہو رہی ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ دین میں اضافہ کرتے ہوئے مقروض سے کہے کہ تم میرا سو درہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دوں گا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور گویا کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اس لئے اس کے جواز میں مسامحت سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اس لئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اس لئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جا رہی ہے)''(۱)

چنانچہ مندرجہ بالا نصوص فقہیہ کی بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دین کے کچھ حصے کے سقوط کی

(۱) مغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر، ۴: ۱۷۴، ۱۷۵۔

حرمت کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

فوری ادائیگی والے دیون میں "ضع و تعجل" کا اصول نافذ کرنا

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہو رہا ہے کہ "ضع و تعجل" کی ممانعت صرف دیون موجلہ میں ہے، جہاں تک دیون حالہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مدیون ان کی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے، تو ظاہر یہی ہے کہ ایسے دیون میں دین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ مدیون باقی دین فوراً ادا کر دے، علماء مالکیہ نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ:

"قلت: ارایت لو ان لی علی رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطانی مائة درهم عند رأس الشهر فالتسع مائة درهم له، وان لم یعطنی فالالف کلها علیه، قال مالك: لا باس بهذا، وان اعطاه راس الهلال فهو کما قال، وتوضع عنه التسع مائة، فان لم یعطه راس الهلال فالمال کله علیه."(۱)

''میں نے ان سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آ چکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم ادا کر دیئے تو نو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کیے تو پھر پورے ایک ہزار درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ اس کے جواب میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مہینے کے شروع میں سو درہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہوگا جیسے تم نے کہا، اور نو سو درہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم ادا نہیں کیے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ رہے گا۔''

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

"قلت: ارایت لو ان لی علی رجل مائة دینار ومائة درهم حاله، فصالحته من ذٰلك علی مائة دینار و درهم نقدًا، قال: لا باس بذلك."(۲)

''میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلہ میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ

(۱) المدونۃ الکبریٰ، ج۱۱، ص۲۷، آخر کتاب الصلح۔ (۲) حوالہ بالا۔

میرے ایک سو دینار اور ایک سو درہم فی الحال واجب ہوں، اور میں اس سے سو دینار اور ایک درہم نقد پر صلح کرلوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں۔"

اور علامہ حطابؒ فرماتے ہیں:

"وما ذكره عن عيسى هو فى نوازله من كتاب المديان والتفليس ونصه: وسئل عن الرجل يقول لغريمه وقد حل حقه: ان عجلت لى كذا وكذا من حقى فبقيته عنك موضوع، ان عجلته لى نقدًا الساعة، او الى اجل يسميه، فعجل له نقدًا، او الى الاجل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوضيعة لازمة؟ فقال: ما ارى الوضيعه تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك. وارى الذى له الحق على شرطه، قال محمد بن رشد: هذه مسالة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدهما قوله فى هذه الرواية، وهو قول اصبغ فى الواضحة ومثله فى آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوضيعة لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذى سمى، وهو اصح الاقوال."

"نوازل کی کتاب المدیان والتفلیس میں عیسیٰ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے غریم (مدیون) سے کہے جس کے دین کی ادائیگی کا وقت آ چکا ہو: اگر تم نے میرا اتنا حق ادا کر دیا تو بقیہ دین معاف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کر دو، لہٰذا اگر مدیون فوراً ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک درہم یا نصف درہم یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے اسقاط دین لازم ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یا نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر مدیون نے پوری رقم ادا نہیں کی تو اس صورت میں اسقاطِ دین دائن پر لازم نہیں ہوگا، اور میری رائے میں اسقاطِ دین شرطِ ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں کہ اس میں چار اقوال ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو اس روایت میں ہے اور یہی اصبغ اور واضحہ کا قول ہے اور مدونۃ الکبریٰ کی کتاب الصلح کے آخر میں بھی یہی قول مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین میں کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک

مدیون مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔"(۱)

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء مالکیہ کے نزدیک دیون حالہ میں "ضع و تعجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں کہیں "ضع و تعجل" کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے، وہاں "دیون موجلہ" کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ موطا میں امام محمد بن حسنؒ کی ذکر کردہ عبارت اور اس پر قائم کیے گئے ترجمۃ الباب سے یہی ظاہر ہو رہا ہے، اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ نے بھی اس مسئلہ کو "دین موجل" کے ساتھ مقید کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں) اور یہ بات بداہت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتبِ فقہ میں مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے، لہٰذا اس سے ظاہر ہوا کہ دیون حالہ میں "ضع و تعجل" جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نصف دین ساقط کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"فقال اهل العلم فى التطبيق بينه وبين هذه الاثار، ان الاثار فى الموجل، وهذا فى الحال، وفى كتاب الرحمة: اتفقوا على ان من كان له دين على انسان الى اجل، فلا يحل له ان يضع عنه بعض الدين قبل الاجل، ليعجل له الباقى ...... على انه لا باس اذا حل الاجل ان ياخذ البعض ويسقط البعض."(۲)

"اہلِ علم اس واقعہ کے درمیان اور ان آثار کے درمیان جو "ضع و تعجل" کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ ان آثار اور روایات کا تعلق دینِ موجل سے ہے، اور یہ واقعہ دینِ حال سے متعلق ہے، اور کتاب الرحمۃ میں ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ معاف کر دے، تاکہ بقیہ دین فوراً وصول کر لے...... ہاں! اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔"

دیون موجلہ اور دیون حالہ میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال میں مدت کی

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب، ص ۲۳۱، دیکھئے فتح العلی المالک، ج۱، ص ۲۸۹۔

(۲) المسوی علی المصفی، ۲:۳۸۲۔

شرط نہیں ہوتی، اور "تاخیر" مدیون کا حق نہیں ہوتا، لہٰذا چونکہ اس میں "مدت" منتفی ہے، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے، وہ "مدت" کے عوض معاف کیا ہے، لہٰذا اس میں ربا کے معنیٰ نہیں پائے جاتے۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ قرض حسن، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا (یعنی قرض میں مدت ذکر کرنے سے وہ مدت لازم نہیں ہوتی) مالکیہ کے نزدیک قرض موجل ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

"وان اجل القرض لم يتاجل، وكان حالا، وكل دين حل اجله، لم يصر موجلا بتاجيله، وبهذا قال الحارث العكلى والاوزاعى وابن المنذر والشافعى، وقال مالك والليث: يتاجل الجميع بالتاجيل ...... وقال ابوحنيفة فى القرض وبدل المتلف كقولنا."

"قرض مؤجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری واجب رہے گی، اور ہر وہ دین جس کی ادائیگی کا وقت آ چکا ہو، اب وہ دین موجل کرنے سے موجل نہیں ہوگا، امام حارث العکلی، امام اوزاعی، ابن منذر اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض موجل کرنے سے موجل ہو جاتا ہے، ...... قرض اور ہلاک شدہ چیز کے بدل کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا بھی وہی قول ہے جو ہمارا ہے۔"

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

"اختلف العلماء فى تاخير الدين الى اجل، فقال ابوحنيفة واصحابه: سواء كان القرض الى اجل او غير اجل، له ان ياخذه متى احب، وكذلك العارية وغيرها، لانه عندهم من باب العدة والهبة غير مقبوضة، وهو قول الحارث العكلى واصحابه وابراهيم النخعى. وقال ابن ابى شيبة: وبه ناخذ وقال مالك واصحابه: اذا اقرضه الى اجل ثم اراد ان ياخذ قبل الاجل لم يكن له ذلك."(۱)

(۱) عمدۃ القاری للعینی، ۶: ۶۰، کتاب الاستقراض، باب اذا اقرضہ الی اجل مسمی، مزید دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، ج۱، ص۴۸۳، آیت مداینہ کے تحت و فتح الباری، ج۵، ص۶۶، مسوی مع المصفی، ج۲، ص۳۸۲، تنقیح الحامدیہ، ج۱، ص۲۷۷، شرح المجلہ للاتاسی، ج۱، ص۴۳۹۔

''کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے موجل ہو یا غیر موجل، دونوں صورتوں میں دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عاریت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ہبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حارث عکلی اور ان کے اصحاب اور امام ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔''

لہٰذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ ''قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا'' ان کے نزدیک "ضع و تعجل" کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دیون حالہ میں سے ہے، اور ''دیون حالہ'' میں "ضع و تعجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کا حضرت عبداللہ بن ابی حدرد اسلمی رضی اللہ عنہ پر دین تھا۔ جب حضرت کعب رضی اللہ عنہ کی حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی تو ان کو پکڑ لیا، اور دونوں قرض پر زور زور سے گفتگو کرنے لگے۔ اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر جھگڑ رہے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے مخاطب ہو کر فرمایا: اے کعب! اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ فرمایا گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، اور نصف چھوڑ دیا۔ (۱)

تعجیل کی صورت میں بلاشرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

دین موجل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا کچھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ ''چھوڑنا'' تعجیل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ تبرعاً دائن کچھ دین ساقط کر دے، لیکن اگر یہ سقوط تعجیل کے ساتھ مشروط ہو، تو اس صورت میں سقوط اور کمی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ جصاصؒ نے "ضع و تعجل" کے جواز پر جتنے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

(۱) امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں اس کو کئی جگہ روایت کیا ہے، اور یہ الفاظ ''کتاب الخصومات، باب فی الملازمۃ، حدیث نمبر ۲۴۲۴ میں مذکور ہیں۔

"ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لی اوضع عنك، فجائز ان یکون اجازوه اذا لم یجعله شرطا فیه، وذلك بان یضع عنه بغیر شرط، ویعجل الاخر الباقی بغیر شرط."(۱)

''جن اسلاف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مدیون سے کہے کہ ''تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین معاف کر دوں گا'' بظاہر تو انہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کمی تعجیل کے ساتھ مشروط نہ ہو، دائن بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور مدیون بغیر کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔''

مرابحہ موجلہ میں "ضع و تعجل" کا اصول

دین موجل میں تعجیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا ''بیع مساومہ'' میں تو ناجائز ہے، یعنی ان بیوع کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا منافع بیان کیے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھاؤ تاؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں! اگر ''بیع مرابحہ'' ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں ثمن میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو صراحۃً بیان کر دے، اس کے بارے میں متاخرین احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مدیون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع صرف اتنا ثمن وصول کرے گا جتنا سابقہ ایام کے مقابل میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے مقابل کا ثمن چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علامہ حصکفیؒ درمختار میں فرماتے ہیں:

"قضی المدیون الدین الموجل قبل الحلول اومات، فحل بموته، فاخذ من ترکته لا یاخذ من المرابحة التی جرت بینهما الا بقدر ما مضی من الایام، وهو جواب المتاخرین، قنیة، وبه افتی المرحوم ابوالسعود آفندی مفتی الروم، علله بالرفق للجانبین."

''اگر مدیون نے اپنا دین موجل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ سے دین کی فوری ادائیگی ہونے لگے، اب دائن جب اپنا دین اس کے ترکہ سے وصول کرے گا تو اس

(۱) احکام القرآن للجصاص، ج۱، ص ۴۶۷، آیت ربا۔

صورتؒ میں دائن مرابحۃً صرف اتنا دین وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ ایام کے مقابل میں ہو، اور یہ متاخرین (حنفیہ) کا مسلک ہے۔ قنیہ۔ مفتی روم علامہ ابوالسعود آفندیؒ نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت موجود ہے۔"

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

"قوله لا ياخذ من المرابحة" صورته: اشترى شيئًا بعشرة نقدًا، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاه بعد تمام خمسة (اشهر) او مات بعدها، ياخذ خمسة، ويترك خمسة."

"علامہ حصکفیؒ کا یہ قول "لا ياخذ من المرابحة" اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایک چیز دس درہم کی نقد خریدی، اور پھر وہی چیز دوسرے کو دس ماہ ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، اب اگر مشتری ثانی پانچ ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے، یا مشتری کا پانچ ماہ بعد انتقال ہو جائے تو بائع صرف پانچ روپے منافع کے لے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔"(۱)

بعینہ یہی مسئلہ "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ" میں بھی مذکور ہے البتہ اس میں مندرجہ ذیل اضافہ بھی ہے:

"سئل فيما اذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم، فرابحه عليه الى سنة، ثم بعد ذلك بعشرين يومًا مات عمرو المديون، فحل الدين، ودفعه الورثة لزيد، فهل يوخذ من المرابحة شئى او لا؟

الجواب: جواب المتاخرين انه لا يوخذ من المرابحة التى جرت المبايعة عليها بينهما الا بقدر ما مضى من ايام، قيل للعلامة نجم الدين: اتفتى به؟ قال: نعم كذا فى الانقروى والتنوير، وافتى به علامة الروم مولانا ابوالسعود."

"اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ زید کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب

---

(۱) ردالمحتار، لابن عابدین، ۶: ۷۵۷، آخر الحظر والاباحۃ، قبیل کتاب الفرائض، یہی مسئلہ کتاب البیوع میں "فصل فی القرض" سے پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ حانوتی، علامہ نجم الدین اور علامہ ابوالسعود نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، دیکھئے: شامی ۵: ۱۶۰، اور یہی مسئلہ حاشیۃ الطحطاوی علی الدر میں بھی مذکور ہے، دیکھئے: ۳: ۱۰۴ و ۴: ۳۶۳

زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے مرابحہ کرلیا، اور پھر بیس روز کے بعد عمرو مدیون کا انتقال ہوگیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے ورثاء نے زید کا دین ادا کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مرابحۃ نفع وصول کرنا جائز ہے؟

متاخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سال کے لئے جو مرابحہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف بیس روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ علامہ نجم الدینؒ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں كذا فی الانقروی والتنویر اور روم کے علامہ ابوالسعودؒ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔"(۱)

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے "بیع مساومہ" اور اس "بیع مرابحہ" کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بائع مدت کے سبب سے زیادتی ثمن کی صراحت کر دے، لہٰذا "ضع و تعجل" کا قانون بیوع مساومہ میں تو جاری کرنا جائز نہیں، البتہ بیوع مرابحہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قابل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن ضمناً اور تبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعاً ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہٰذا جب "مرابحہ" کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں "مدت" بمنزلہ "وصف مبیع" کے ہو جائے گی، لہٰذا اگر ادائے دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا مدیون کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ثمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"ووجه ان الربح فی مقابلة الاجل، لأن الاجل وان لم يكن مالًا، ولا يقابله شئی من الثمن، لكن اعتبروه مالًا فی المرابحة، اذا ذكر الاجل

(۱) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ۱: ۲۹۳، شرح المجلہ للاتاسی ۲: ۴۵۰۔

بمقابلة زيادة الثمن، فلو اخذ كل الثمن قبل الحلول كان اخذه بلا عوض."

''اور اس کی توجیہ یہ بیان کی گئی کہ نفع ''مدت'' کے مقابلے میں ہے، اس لئے کہ ''مدت'' اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مرابحہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں ''مدت'' ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس ''مدت'' کو مال کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہٰذا وقتِ ادائیگی سے پہلے اگر کسی نے سارا ثمن لے لیا تو یہ منافع بلاعوض ہوگا۔''(۱)

اگرچہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن "ضع و تعجل" کے قانون کے عدم جواز پر جو دلائل ہم نے پیچھے ذکر کیے ہیں، وہ ہر دین موجل پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں ''بیع مساومہ'' اور ''بیع مرابحہ'' کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ''بیع مرابحہ'' اور ''قسطوں پر بیع'' کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارتباط کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں شک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہٰذا میری رائے میں ''بیع بالتقسیط'' اور ''بیع مرابحہ'' کے وہ معاملات جو اسلامی بینکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

''قسطوں پر بیع'' کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ ''بیع بالتقسیط'' میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتبِ حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ:

"ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود، فالمال حال صح و يصير المال حالًا."

''اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الاداء ہوگا، یہ شرط صحیح ہے۔ اور وہ مال فی الفور واجب الاداء ہوگا۔''(۲)

(۱) ردالمحتار، ۶: ۷۵۷، قبیل کتاب الفرائض۔　(۲) خلاصۃ الفتاویٰ، ۳: ۵۴، کتاب البیوع۔

یہ مسئلہ فتاوی بزازیہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست نہیں، اسی لئے علامہ رملیؒ نے جامع الفصولین کے حاشیے میں اس پر تنبیہہ فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"فی البزازیة: وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، بان قال: کلما حل نجم ولم تؤد، فالمال حال، صح، وصار حالا وعبارة الخلاصة: وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، ولو قال: کلما دخل نجم ولم تود فالمال حال، صح، والمال یصیر حالًا۔ فجعلها مسئلتین، وهو الصواب والله اعلم. ذکره الغذی."

"بزازیہ میں ہے کہ مدت کا ابطال شرطِ فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، مثلاً بائع یہ کہے کہ: اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس وقت قسط ادا نہیں کی، تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ معاملہ درست ہے، اور دین فی الفور واجب الادا ہوگا۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت یہ ہے کہ "مدت کا ابطال شرطِ فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے وقت تم نے قسط ادا نہ کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، تو یہ شرط درست ہے، لہٰذا وقت پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، پس انہوں نے یہ دو مسئلے الگ الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے۔ واللہ اعلم۔"(۱)

مندرجہ بالا فقہی نصوص اس شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہٰذا اس صورت میں اگر مشتری نے ادائے قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بقیہ اقساط کا فی الفور مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم بعض متاخرین حنفیہ کا مسلک مرابحہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر بیع مرابحہ میں یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس سے زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے، اس کو چاہئے کہ اس بیع بالتقسیط کے مسئلہ میں بھی اسی پر عمل کرے۔ البتہ جو شخص اس فتوے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے نزدیک بھی مناسب یہی ہے، اس کے لئے پورے ثمن کی فی الفور ادائیگی ہی کا فتوی دیا جائے گا۔

ادائے دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

"بیع موجل" سے متعلق ایک مسئلہ اور بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات مدیون مشتری وقتِ

(۱) الفوائد الخیریہ علی جامع الفصولین، جلد ۲ صفحہ ۴ طبع مصر۔

مقررہ پر دین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

"وَاِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ"(۱)

"یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک مہلت دو" لہٰذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو مہلت دے، تاوقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پر ادا نہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی اقدار کی اہمیت بھی کم ہوگئی ہے، اور دیانتداری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پر دین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس ٹال مٹول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو بیان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پر دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پر دین ادا کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود بخود اس دین پر دوگنا سود ہو جائے گا...... لیکن اسلامی بینک وقت پر دین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں ٹال مٹول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تو اضافہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اُٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہتا ہے، جبکہ آج کے تجارتی نظام میں اور خاص کر موجودہ بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائنین کو اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹال مٹول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بینک ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بینک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا نام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۸۰۔

اور کوئی بینک اس کے ساتھ کسی قسم کے لین دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے اور حقیقت میں یہ طریقہ وقت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دباؤ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی طرح ایسے ٹال مٹول کرنے والے پر شرعاً تعزیر کی سزا بھی جاری کی جاسکتی ہے، چنانچہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

"مطل الغنی ظلم."

''مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔''(۱)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

"لی الواجد یحل عقوبته وعرضه."

''مالدار شخص کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔''(۲)

لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا نام بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بینک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی عدالتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے نمٹائیں۔

اور چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بینکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر جتنا منافع بینک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے درمیان تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معاوضہ اس ٹال مٹول کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو، تو اس صورت میں بینک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معاوضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں، اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ نفع حاصل ہوا ہے تو وہ بینک بھی اسی حساب سے مدیون سے مالی معاوضہ وصول کرے گا۔

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، حدیث نمبر ۲۴۰۰۔

(۲) ذکره البخاری فی الاستقراض تعلیقا واخرجه ابوداؤد والنسائی واحمد واسحاق فی مسندیهما عن عمرو بن الشرید رضی الله عنه واسناده حسن، کما صرح به الحافظ ابنُ حجر فی فتح الباری ۵: ۶۲۔

مالی معاوضہ کو جائز قرار دینے والے علماء نے ''مالی معاوضہ'' اور ''سود'' کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیے ہیں:

۱۔ ''سود'' ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا مالدار ہو، جبکہ ''مالی معاوضہ'' صرف اس صورت میں لازم ہوگا جب مدیون مالدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معاوضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲۔ ''سود'' دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جبکہ ''مالی معاوضہ'' اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعۃً ٹال مٹول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معاوضہ لازم کرنے سے پہلے چار نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہر نوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح ''مالی معاوضہ'' ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳۔ ''سود'' مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے، جبکہ ''مالی معاوضہ'' اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدتِ تاخیر کے دوران بینک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بینک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا تو اس صورت میں بینک مدیون سے بھی کوئی ''مالی معاوضہ'' وصول نہیں کرے گا۔

۴۔ دین کے معاہدے کے وقت سے ہی طرفین کو ''سود'' کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مرابحہ یا اجارہ کے ایگریمنٹ کرتے وقت طرفین کو ''مالی معاوضہ'' کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ ادائے دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوگا، اس منافع کی بنیاد پر ''مالی معاوضہ'' کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ ''سود'' اور ''مالی معاوضہ'' کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علمائے معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس ''مالی معاوضہ'' کا ''سود'' سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ ''مالی معاوضہ'' کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

"لا ضرر ولا ضرار."

''نہ نقصان اُٹھاؤ، نہ نقصان پہنچاؤ۔''(۱)

---

(۱) المقاصد الحسنة للسخاوي، ص٤٦٨ وحسنه النووي، والمناوي في فيض القدير ٦: ٤٣٢، لتعدد طرقه.

دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

"لی الواجد یحل عقوبته وعرضه."

"مالدار شخص کی ٹال مٹول اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔"

چنانچہ "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ "مالی معاوضہ" ایک طرح کا مالی جرمانہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن "مالی معاوضہ" کے جواز کے بارے میں علمائے معاصرین کی رائے فکری اور عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے۔ فکری لحاظ سے تو اس طرح کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کا مسئلہ یہ آج کے دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آرہے ہیں۔ خود حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام اور بعد کے زمانوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے ٹال مٹول کرنے والے پر کوئی مالی معاوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے ٹال مٹول کرنے والے پر "مالی معاوضہ" کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں "مالی معاوضہ" کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ انشاء اللہ میں آگے ذکر کروں گا۔

جہاں تک حدیث "لاضرر ولاضرار" سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی تو بات ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچانا حرام ہے اور اس نقصان کو جائز طریقے سے دفعہ کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان "مالی معاوضہ" کے ذریعہ ہی دور کیا جائے، یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صراحتاً اور نہ اشارۃً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ٹال مٹول کے نقصان کو مالی معاوضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ ٹال مٹول کے نقصان کو "مالی معاوضہ" لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں "مالی معاوضہ" لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتا کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے "مالی معاوضہ" لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جبکہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دائن کا وہ نقصان جو شرعاً تسلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقتِ مقررہ پر دین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی

جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو سود ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین سے زائد رقم میں دائن کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا ہے جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہٰذا دین کی رقم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان ختم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دائن کو یہ رقم مقررہ وقت پر مل جاتی تو وہ اس رقم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چونکہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملی، جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا، اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو شخص سبب بنا ہے، یعنی مدیون، وہ اس نقصان کی تلافی کرے۔

یہ بات ان دو اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ نوٹ بذاتِ خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو گنجائش ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی معتبر ہوتے تو ان کو غاصب اور چور پر ضرور منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کرنسی نوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر ''مالی معاوضہ'' لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے مدتِ غصب کے دوران شیٔ مغصوب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعتِ اسلامیہ نے چور پر قطع ید کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن مسروقہ کرنسی کی بنیاد پر اس پر ''مالی معاوضہ'' لازم نہیں کیا۔ لہٰذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے ''مالی معاوضہ'' کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور ''مدیون مماطل'' چور اور غاصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہٰذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیئے جائیں۔ اور شریعتِ اسلامیہ نے چور اور غاصب پر محض نوٹوں کی بناء پر کوئی مالی معاوضہ لازم نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اصل مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک اس مدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعتِ اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مال واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسمانی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوت ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معاوضہ لازم ہو جائے۔

''مالی معاوضہ'' کے جواز پر بعض علمائے معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع مغصوبہ غاصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء

کرایہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال ''نقود مغصوبہ'' میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مغصوبہ کے ضمان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اعیان مغصوبہ کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے ''نقود مغصوبہ'' کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب ''نقود مغصوبہ'' سے تجارت کر کے نفع اُٹھائے تو شوافع کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مغصوب منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

اور یہ تو اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حقیقتاً وجود میں آ چکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود ہی میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی، اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے ''مدیون مماطل'' کے بارے میں یہ تو فرما دیا کہ "لی الواجد یحل عقوبته وعرضه" کہ ''مالدار شخص کی ٹال مٹول اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔'' لیکن یہ نہیں فرمایا کہ "یحل ماله" یعنی ''اس کا مال حلال ہے'' اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان ''تعزیر بالمال'' کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف رہا ہے، لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ ''عقوبت'' کی تفسیر ''مالی معاوضہ'' سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی فقیہ ''عقوبت'' کی تفسیر ''مالی معاوضہ'' سے کرتا بھی تو یہ مالی معاوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا، خود دائن کو یہ اختیار نہ ملتا، لہٰذا آج دائن جس مالی معاوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے، اور اگر شرعی سزاؤں کے نفاذ کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے سپرد کر دیا جائے تو اس سے لاقانونیت اور بدنظمی پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو ''مالی معاوضہ'' کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے، اوپر ہم نے ''مالی معاوضہ'' کے جواز کے قائلین کی طرف سے ''سود'' اور ''مالی معاوضہ'' میں جو فرق ذکر کیے ہیں، ان میں عملی تطبیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض نظریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تطبیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف ایسی نادر عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا مدار نہیں بنایا جا سکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلا فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے ''مالی معاوضہ'' کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی تنگ دستی اور مالداری ایسی چیز ہے، جس پر بینک کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر

(۱) دیکھئے: المہذب للشیرازی، جلد ۱، صفحہ ۳۷۔

مدیون یہی دعوی کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعویٰ کے خلاف اس کو مالدار ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مدیون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی ...... اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے اور جس کو مالی معاوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے ایگریمنٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مدیون اس وقت تک مالدار ہی تصور کیا جائے گا جب تک قانوناً اس پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو نادر الوجود ہے، جبکہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا، لیکن حقیقتاً وہ تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہنا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی بینک مدیون کی تنگ دستی کی صورت میں مالی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کریں گے؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جتنی رقم وہ اس کے پاس پائے گا۔ لہٰذا افلاس والی صورت میں سود کے مطالبے اور مالی معاوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

جواز کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد مالی معاوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بینکوں میں یہ صورت عملاً نافذ اور جاری ہو تب تو یہ فرق درست ہے، لیکن عام طور پر بینکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ تیسرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے، وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معاوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معاوضہ کی مقدار معلوم اور متعین نہیں ہوتی، کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دارومدار ہوتا ہے۔ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظریاتی اعتبار سے تو درست ہیں، لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بینکوں کی زیادہ تر کارروائیاں "مرابحہ مؤجلہ" کے اردگرد ہی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بینک اور ایجنٹ دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً "مالی معاوضہ" کی مقدار فریقین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بینک ہر چھ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہٰذا اگر ''ٹال مٹول'' کی مدت اس چھ ماہ کے عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا یقینی منافع کیسے معلوم ہوگا اور جو ڈیپازیٹرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بینک سے اپنی رقم نکلوا لیتے ہیں، ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ علی الحساب دیا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد علی الحساب دیے ہوئے منافع کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ''مماطل'' سے جس مالی معاوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائے گا، کیا اس کا تصفیہ بھی مدت پوری ہونے پر موقوف رہے گا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ ''مالی معاوضہ'' مماطلت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابل تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مرابحہ اور اجارہ کے معاملات کے مقابلے میں ہمیشہ کم ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر مدیون خیانت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم ہمیشہ ایسی تجارتی اسکیموں میں لگائے، جس میں بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معاوضہ کی معمولی رقم تو بینک کو ادا کر دے گا اور باقی منافع خود رکھ لے گا اور اس طرح جب تک چاہے گا دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہے گا، اور مالی معاوضہ بھی ادا کرتا رہے گا۔ لہٰذا پھر وہی خرابی واپس لوٹ آئے گی جس کی وجہ سے بینک مالی معاوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہٰذا میرے نزدیک مماطلین پر مالی معاوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے مماطلت کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ عملی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل وہی ہے جو میں نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بینک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بینکوں کے مقابلے میں اسلامی بینکوں کی تعداد بہت معمولی ہے، اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا، البتہ وقتی اور عارضی طور پر اسلامی بینک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ مرابحہ اور اجارہ کے ایگریمنٹ پر مدیون سے دستخط لیتے وقت اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے تناسب سے ایک معین رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کرے گا، اور یہ رقم وہ پہلے بینک کو ادا کرے گا، اور پھر بینک اس کی طرف سے نیابتاً خیراتی کاموں میں لگا دے گا۔ لہٰذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ

رقم بینک کو ادا کرے گا۔ البتہ یہ رقم نہ تو بینک کی ملکیت ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر ادائے دین کرنے کے لئے بہترین دباؤ ہے، اور اُمید ہے کہ یہ تجویز مماطلت کے سدباب کے لئے مالی معاوضہ کی تجویز کے مقابلے میں زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مدتِ مماطلت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو، بلکہ اس سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے متناسب حصے کی بنیاد پر لازم کردی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرنے کا پابند ہو جائے، اور بطور تبرع مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بینک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کردیا جائے، جو بینک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بینک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرضِ حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماطل بذریعہ معاہدہ اپنے ذمہ اس تبرع کا جو التزام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس تبرع کی ادائیگی قضاءً بھی اس پر لازم ہوگی۔ مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القربۃ ہو تو بالاتفاق اس کی ادائیگی ملتزم پر قضاءً لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القربۃ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیمین ہو، اور ایسے امر پر اسے معلق کیا جائے جس سے ملتزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاءً اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک قضاءً لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک قضاءً لازم ہے، چنانچہ علامہ حطابؒ نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"اما اذا التزم المدعی علیه للمدعی، انه ان لم یوفه حقه فی وقت کذا، فله علیه کذا و کذا، فهذا لا یختلف فی بطلانه، لانه صریح الربا، وسواء کان الشی الملتزم به من جنس الدین او غیره، وسواء کان شیئًا معینًا او منفعة...

واما اذا التزم انه ان لم یوفه حقه فی وقت کذا، فعلیه کذا وکذا لفلان، او صدقة لمساکین، فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب، فالمشهور انه لا یقضی به، کما تقدم، وقال ابن دینار: یقضی به.»(۱)

’’اگر مدعی علیہ نے مدعی کے لئے یہ التزام کرلیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدعی کے لئے لازم ہو جائے گی، صریح ربا ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی معین چیز ہو، یا منفعت ہو......

اور اگر مدعی علیہ نے یہ التزام کرلیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو دینی لازم ہوگی، یا فلاں چیز مساکین کو صدقہ دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی ادائیگی قضاءً لازم نہیں ہوگی، البتہ علامہ ابن دینارؒ فرماتے ہیں کہ یہ قضاءً بھی لازم ہے۔‘‘

اس سے پہلے ایک جگہ علامہ حطابؒ تحریر فرما چکے ہیں:

”وحکایة الباجی الاتفاق علی عدم اللزوم فیما اذا کان علی وجه الیمین غیر مسلمة، لوجود الخلاف فی ذلك، کما تقدم، وکما سیاتی.»(۲)

’’علامہ باجیؒ نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ علی وجہ الیمین التزام کی صورت میں قضاءً لزوم نہیں ہوتا، مگر یہ نقل قابلِ تسلیم نہیں، کیونکہ قضاءً لازم ہونے یا نہ ہونے میں علماء کا اختلاف موجود ہے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا، اور آئندہ آنے والا ہے۔‘‘

علامہ حطابؒ نے اگرچہ قضاءً عدم لزوم کے قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ خود فرماتے ہیں کہ:

”اذا قلنا ان الالتزام المعلق علی فعل الملتزم الذی علی وجه الیمین، لا یقضی به علی المشهور، فاعلم ان هذا ما لم یحکم بصحة الالتزام المذکور حاکم، واما اذا حکم حاکم بصحته، او بلزومه، فقد تعین

(۱) تحریر الکلام للحطاب: ۱۷۶۔ (۲) حوالہ سابقہ، ص ۱۶۹۔

الحکم به، لان الحاکم اذا حکم بقول، لزم العمل به، وارتفع الخلاف.»(۱)

''اگر چہ ہم نے یہ کہا کہ ملتزم جب اپنے کسی فعل پر علی وجہ الیمین التزام کرلے، تو قضاءً وہ لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے، مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام مذکورہ کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو، لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کے صحیح ہونے، یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ دے دیا ہو، تو اس صورت میں وہ التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم کسی بات کا فیصلہ کردے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو جاتا ہے۔''

بہرحال! یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک ''وعدہ'' قضاءً لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بعض وعدے ایسے ہیں جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں،(۲) لہٰذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں ٹال مٹول کے سدباب کے لئے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوزہ تبرع کو لازم قرار دینے کی گنجائش ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے دوران مدیون کا انتقال ہو جائے، تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موجل ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا؟ اور دائن کو مدیون کے ورثاء سے اس دین کی ادائیگی کا فی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے دین موجل فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثاء اس دین کی توثیق کردیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان دلا دیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت سے فوری واجب الادا نہیں ہوگا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موجل ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) حوالہ سابقہ، ص ۱۸۵۔ (۲) دیکھئے رد المحتار، بحث البیع بالوفاء۔

"فاما ان مات، وعليه ديون موجلة، فهل تحل بالموت؟ فيه روايتان: احداهما، لا تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين وعبيدالله بن الحسن واسحاق وابى عبيد. وقال طاؤس وابوبكر بن محمد والزهرى وسعيد بن ابراهيم: الدين الى اجله. وحكى ذلك عن الحسن والرواية الاخرى: انه يحل بالموت، وبه قال الشعبى والنخعى وسوار ومالك والثورى والشافعى واصحاب الرأى. لانه لا يخلو اما ان يبقى فى ذمة الميت، او الورثة، او يتعلق بالمال، لا يجوز بقاءه فى ذمة الميت، لخرابها وتعذر مطالبته بها، ولا ذمة الورثه لانهم لم يلتزموها، ولا رضى صاحب الدين بذممم، وهى مختلفة متباية، ولا يجوز تعليقه على الاعيان وتاجليه، لانه ضرر بالميت، وصاحب الدين ولا نفع للورثة فيه، اما الميت فلان النبى صلى الله عليه وسلم قال: "الميت مرتهن بدينه حتى يقضى عنه" واما صاحبه فيتاخر حقه، وقد تتلف العين فيسقط حقه، واما الورثة فانهم لا ينتفعون بالاعيان ولا يتصرفون فيها، وان حصلت لهم منفعة فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم."(۱)

''اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موجل ہو تو کیا موت کی وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول علامہ ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابوعبید کا ہے، البتہ علامہ طاؤس، ابوبکر بن محمد، علامہ زہری، سعید بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ وہ دین اپنی مدت تک موجل ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الادا ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام نخعی، سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اصحاب الرأی سے منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے گا،

(۱) المغنی لابن قدامہ، ۴: ۴۸۶، کتاب المفلس۔

یا ورثاء کے ذمہ ہوگا، یا میت کے مال سے معلق ہوگا، جہاں تک میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہنا جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ فاسد ہو چکا ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی متعذر ہے، اور جہاں تک ورثاء کی ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثاء کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثاء نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دائن ان ورثاء کی ذمہ داری پر رضامند ہے، جب کہ ان ورثاء کی ذمہ داریاں مختلف اور متفاوت بھی ہیں، جہاں تک میت کے مال سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے معلق کر کے اس کو موجل کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحبِ دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثاء کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ "المیت مرتهن بدینه حتی یقضی عنه" یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحبِ قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ موخر ہو جائے گا، اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحبِ حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثاء کے نفع کا تعلق ہے تو ورثاء عام طور پر میت کی اشیاء سے براہِ راست منتفع نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثاء کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحبِ دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہوگا۔"

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہؒ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین موجل ہی رہے گا، بشرطیکہ ورثاء کسی ضامن یا رہن کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، اگرچہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ مرابحہ موجلہ میں ثمن کا کچھ حصہ "مدت" کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہٰذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورا ثمن فی الفور اداء کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں ثمن کا جتنا حصہ مدت کے مقابلے میں تھا، وہ بلاعوض ہونا لازم آ جائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس ثمن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ ثمن فی

الفور اداء نہیں کرے گا، بلکہ ایک متفقہ مدت گزرنے کے بعد ادا کرے گا، اسی وجہ سے متاخرین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر یہ صورت پیش آ جائے تو اس صورت میں مشتری ثمن مرابحہ میں سے صرف اسی قدر ادا کرے گا جو گزشتہ مدت کے مقابل ہوگا، اور پیچھے ہم "مرابحہ موجلہ" کی بحث میں درمختار کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ:

"قضى المديون الدين الموجل قبل الحلول او مات، فحل بموته، فاخذ من تركته، لا ياخذ من المرابحة التى جرت بينهما الا بقدر ما مضى من الايام، وهو جواب المتاخرين. قنية. وبه افتى المرحوم ابوالسعود افندى مفتى الروم، وعلله بالرفق للجانبين."

"یعنی اگر مدیون نے اپنا دین موجل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا مشتری کا انتقال ہو گیا، اور اس کے انتقال کی وجہ سے وہ دین فی الحال واجب الاداء ہو گیا، چنانچہ وہ اس کے ترکہ سے وصول کیا گیا، تو ان دونوں صورتوں میں بائع اور مشتری کے درمیان جو ثمن طے ہوا تھا، اس میں سے صرف اسی قدر لے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں ہوگا، یہی متاخرین حنفیہ کا جواب ہے۔ قنیہ۔ روم کے مفتی ابوالسعود آفندیؒ نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس قول میں جانبین (بائع اور مشتری) کی رعایت موجود ہے۔"

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"صورته اشترى شيئًا بعشرة نقدًا، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشره اشهر، فاذا قضاه بعد تمام خمسة، او مات بعدها، ياخذ خمسة ويترك خمسة."

"اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دس روپے میں نقد پر خریدی، اور پھر وہ چیز تیسرے شخص کو دس ماہ کے اُدھار پر بیس روپے میں بیچ دی، لہٰذا اس صورت میں اگر مشتری دس ماہ کے بجائے ۵ ماہ بعد قیمت ادا کرے، یا پانچ ماہ بعد اس مشتری کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع نفع کے پانچ روپے وصول کرے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا (یعنی کل پندرہ روپے وصول کرے گا)"(۱)

میرے نزدیک اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ اگر چہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت

(۱) ردالمحتار، جلد ۶، ص ۷۵۶۔

سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن ''بیع بالتقسیط'' اور ''مرابحہ موجلہ'' جن میں ثمن کا کچھ حصہ ''مدت'' کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے، اگر ان میں ہم ''فوری واجب الاداء'' والا قول لے لیں، تو اس صورت میں مدیون کے ورثاء کا نقصان ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ دو قولوں میں سے ایک قول کو اختیار کرلیا جائے۔ یا تو متاخرین حنفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ ادائے دین کی جو مدت متفق علیہ تھی، اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے، اس وقت کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہو، وہ ساقط کر دیا جائے، لہٰذا مدیون کے ترکہ میں سے صرف ایامِ گزشتہ کے مقابل جو ثمن ہو، وہ وصول کرلیا جائے، یا پھر حنابلہ کا قول اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موجل تھا، اب بھی اسی طرح موجل رہنے دیا جائے، البتہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مدیون کے ورثاء کسی قابلِ اعتماد ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیں، شاید حنابلہ کا یہ قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مدتوں کے اختلاف کی وجہ سے ثمن میں جو تذبذب کی صورت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورۃً سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

"احکام الاوراق النقدیہ" یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے "مجمع الفقہ الاسلامی" کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا، جس کا اُردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

الحمد للّٰه رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد خاتم النبيين وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين.

نوٹوں کی فقہی حیثیت

کاغذی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقے ہیں؟ یا عرفی ثمن ہیں؟

جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کاغذی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ واجب ہے، لہٰذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ثمن ہیں اور نہ مال، بلکہ نوٹ اور وثیقے سے عبارت ہے جو مدیون نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقروض (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کیے ہیں۔ اس لئے اس پر فقہی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو "حوالہ" پر جاری ہوتے ہیں۔ لہٰذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہوگا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا "بیع صرف" ہے۔ اور "بیع صرف" میں مبیع اور ثمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہٰذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا، دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن

دکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہٰذا جب ''بیع صرف'' کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً ناجائز ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کاغذی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو بینک سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستاویز ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برباد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ نوٹ بذاتِ خود ثمن عرفی بن گئے ہیں، اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مال اور ثمن ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہٰذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہوگا۔

لہٰذا کاغذی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو فقہی نقطہ نظر سے متعین کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتبِ فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عرفی ثمن بن گئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے نقائص اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔ (۱)

---

(۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس زائد چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرتا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو اور اس کے پاس زائد گندم　　(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا، جسے ''زر بضاعتی نظام'' (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور ثمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے **جو کثیر الاستعمال** ہوتی تھیں، مثلاً کبھی اناج اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کبھی نمک کو اور کبھی چمڑے کو، **کبھی لوہے** وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقل وحمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں، للہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل وحمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار تیسرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل میں، بہرحال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور ان کی نقل وحمل اور ذخیرہ اندوزی بھی آسان تھی، حتیٰ کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے۔ اس نظام کو ''نظام زر معدنی (Metalic Money System)'' کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تغیرات اور انقلابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ابتداء میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲...... اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی، جو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بھی ہو۔ ایسے شخص کے ملنے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے تبادلہ کرتا، تب جا کر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب متروک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے تبادلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے گلی کوچوں میں بعض ہاکروں کو دیکھا ہوگا کہ وہ پرانے کپڑے، پرانے جوتے اور اخبارات کی ردّی لے کر اس کے بدلے میں پیالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)

بات کی علامت تھی کہ یہ سکے درست اور تبادلہ کے قابل ہیں اور اس سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ سکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ڈلی کے برابر ہوتی تھی جو سکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو ''معیاری قاعدۂ زر'' (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینیوں نے ساتویں صدی عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے سکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر برآمد درآمد کی بھی عام اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی کہ جو شخص بھی جس مقدار میں سکے ڈھلوانا چاہے، وہ ڈھال کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو سکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص سکے لا کر اس کو پگھلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پگھلا کر ٹکڑے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳۔ بعض ممالک نے بجائے ایک دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو ''دو دھاتی نظام'' (Bi-Metalism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں، وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی، وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت پندرہ چاندی کے سکے ہوتی لیکن بعینہ اسی وقت یورپ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ سکے کے برابر ہوتی۔ اس صورتِ حال میں تاجر امریکہ سے سونے کے سکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے سکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے سکے دوبارہ جا کر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گویا کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکال دیا۔ پھر

جب ۱۸۳۴ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکے کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں منتقل ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکال دیا۔

۴۔ سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سامان اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل وحمل آسان ہے، لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔ اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو سناروں اور صرافوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ سنار اور صراف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان سناروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان سناروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں بیع وشراء میں بطور ثمن کے استعمال ہونے لگیں۔ لہٰذا ایک خریدار دکاندار کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دکاندار ان سناروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء، لیکن ابتداء میں نہ اس کی کوئی خاص شکل وصورت تھی اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دارومدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے جاری کرنے والے سنار پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵۔ جب ۱۷۰۰ء کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے ''بینک نوٹ'' کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بینک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی مالیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو ''سونے کی سلاخوں کا معیار'' (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶۔ ۱۸۳۳ء میں جب ''بینک نوٹ'' کا رواج بہت زیادہ ہوگیا تو حکومت نے اس کو ''زر قانونی'' (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی اسی طرح ضرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے چاندی کے سکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷۔ پھر حکومتوں کو زمانۂ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کاغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کاغذی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ گھٹتے گھٹتے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ لیکن تجار ایسے نوٹوں کو اس بھروسہ پر قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو ''زر اعتباری'' (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی مذکورہ بالا کمی اور زیادہ روپے کی ضرورت ہی کی بناء پر حکومتیں جو اب تک معدنی سکوں کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکوں میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر سکے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس سکے کی اصل قیمت (Intrinsic Value) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکوں کو ''علامتی زر'' (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸۔ رفتہ رفتہ ''زر اعتباری''[1] کا رواج بڑھتے بڑھتے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں حقیقۃً یہ واقعہ پیش آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کر سکا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں لگا دیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۲۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار سات سو پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے مالک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پرواہ نہیں کی کہ یہ کاغذی نوٹ زر قانونی بن گئے تھے، اور ملکی معاملات میں بالکل اسی طرح قبول کیے جاتے تھے جس طرح اصلی کرنسی قبول کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرونِ ملک تجارت کر کے اسی طرح نفع حاصل کیا جا سکتا تھا جس طرح دھاتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹۔ پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرانے کی بالکل ممانعت کر دی، حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو سترہ سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے، اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا لین دین کریں۔ لیکن حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرونِ ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن ہر حکومت نے یہ التزام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے کا مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونا فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ پونڈ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے۔ اس نظام کو ''سونے کی مبادلت کا معیار'' (Gold Exchange Standard) کہا جاتا ہے۔

---

(۱) یعنی وہ نوٹ جن کی پشت پر سونا نہیں تھا۔

۱۰۔ اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سونے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون نافذ کر دیا اور اس طرح کاغذی نوٹ کو سونے سے مستحکم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۴ء میں ''بین الاقوامی مالی فنڈ'' (International Monetary Fund) نے سونے کے بدل کے طور پر ایک ''زر مبادلہ نکلوانے کے حق'' (Social Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ ''بین الاقوامی مالی فنڈ'' کے ممبران کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے نکلوا سکتے ہیں اور مقدار کی تعیین کے لئے ۸۸۸۶۷۔ گرام سونے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا جتنی کرنسی کے ذریعہ خریدا جا سکتا ہو اتنی کرنسی ایک ملک نکلوا سکتا ہے)، لہٰذا اب صورتِ حال یہ ہے کہ زر مبادلہ نکلوانے کا یہ حق جسے اختصار کے لئے ''ایس۔ ڈی۔ آر'' کہا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سونے کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور ''زر علامتی'' (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوتِ خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں ـــــ لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جماؤ پیدا نہیں ہوا، اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سونے کو مالی نظام کی بنیاد مقرر کیا جائے، یہاں تک کہ دوبارہ ''سونے کی سلاخوں کے نظام'' کی طرف لوٹنے کی آوازیں لگنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاطی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سونے کے ذخائر جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے ـــــ لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی تعلق نہیں ہے۔ خواہ وہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا دھاتی سکوں کی شکل میں۔ (۱)

---

(۱) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے تغیرات و انقلابات کا خلاصہ ہے جو مندرجہ ذیل کتابوں سے لیا گیا ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

بہر حال! یہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار اور مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے، اس کی حیثیت مال اور ثمن کی نہیں ہے، چنانچہ علامہ سید احمد بیگ الحسینیؒ اپنی کتاب ''بہجۃ المشتاق فی بیان حکم زکوۃ الاوراق'' میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''جب ہم نے لفظ ''بینک نوٹ'' کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور ''لاروس'' جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت ہے، اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
>
> ''بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت دے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تا کہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔''
>
> لہٰذا اس تعریف میں یہ الفاظ ''اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی'' بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ ''ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقہ پر لین دین کیا جاتا ہے جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے'' اس عبارت سے کوئی شخص اس کے مال یا ثمن ہونے کا وہم نہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

(1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.

(2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed. University of Oklahoma Press Norman 197.

(3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett, New Delhi.

(4) Encyclopaedia Britannic. Banking and Credit.

(5) حکم التعامل فی الذھب والفضۃ للدکتور محمد ہاشم عوض

کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضامن ہے۔ لہٰذا یہ تعریف صراحۃً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے۔"(۱)

اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدنا جائز نہیں۔ (۲)

لیکن اسی زمانہ میں علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی نوٹوں کو "ثمن عرفی" کے طور پر مال قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر مسند احمد کے مرتب اور شارح علامہ احمد ساعاتیؒ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"فالذى اراه حقا، وادين الله عليه: ان حكم الورق المالى كحكم النقدين فى الزكوٰة سواء بسواء، لانه يتعامل به كالنقدين تماما، ولان مالكه يمكنه صرفه وقضاء مصالحه به فى اى وقت شاء، فمن ملك النصاب من الورق المالى ومكث عنده حولا كاملا وجبت عليه زكوته." (۳)

"میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی بعینہٖ سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جاری ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں، لہٰذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوۃ واجب ہو جائے گی"

---

(۱) یہ عبارت "بلوغ الامانی" سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ الامانی شرح الفتح الربانی للساعاتی، ۸: ۲۴۸۔
(۲) امداد الفتاویٰ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ، ج ۲، ص ۵۔
(۳) شرح الفتح الربانی للساعاتی آخر باب زکاۃ الذھب والفضہ ۸: ۲۵۱۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ کے خصوصی شاگرد اور ''عطر ہدایہ'' اور ''خلاصۃ التفاسیر'' کے مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہ رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد لکھنویؒ (سابق مفتی و صدر مدرس مدرسہ تکمیل العلوم کانپور) نے اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ''عطر ہدایہ'' کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عبدالحی لکھنویؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔

ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ کاغذی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:

ایک یہ کہ خرید و فروخت، اجارات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رواج اور لین دین بعینہٖ حقیقی ثمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے، لہٰذا موجودہ قانون میں قرض خواہ کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کرے ــــ اس حیثیت سے یہ کاغذی نوٹ اب ''عرفی ثمن'' بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حامل کے مطالبے کے وقت اس کا بدل ادا کرے گی ــــ اس حیثیت سے یہ نوٹ ''ثمن عرفی'' کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ''ثمن عرفی'' کی ہلاکت کے وقت حکومت اس کا بدل ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا تعمق سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی ثمنیت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی ثمن عرفی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ اسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا ــــ لیکن خلقی ثمن (سونے چاندی کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علامتی سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو قیمتی بنانے کے لئے حکومت کے کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سونے چاندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تانبے، پیتل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال متقوم ہے، حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی ثمنیت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مال متقوم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت باقی رہے گی۔

بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہے (صرف کاغذ کا ایک ٹکڑا

ہے) البتہ حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہٰذا اگر حکومت ان نوٹوں کی ثمنیت باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور بھروسہ دھات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت لینی پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدل ادا کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ ثمن عرفی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تا کہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے بلا خوف وخطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہٰذا اس نوٹ کے دستاویز ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی ثمنیت باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدل دینے کا وعدہ کیا ہے، مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت ان نوٹوں کا ثمن عرفی بنانا نہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر کبھی مجبور نہ کرتی۔ اور ان نوٹوں کے قابلِ تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدل نہیں ملے گا۔ بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدل مہیا کرتی ہے۔ (۱)

زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کاغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دو رائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلافِ زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پیچھے کاغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے مختلف تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کاغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ہے:

> ''دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کاغذی کرنسی) کا رواج بینک چیک کے رواج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہٰذا دوسرا شخص جواب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا۔ اسی

(۱) عطر ہدایہ، للشیخ اللکنوی، ص ۲۱۸ تا ۲۲۷، طبع دیو بند، انڈیا۔

وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ڈھلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے، اس لئے کہ اسے شمار کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل وحمل میں کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے، اس لئے اس کاغذی کرنسی کے استعمال نے شمار کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔"(۱)

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے ان کاغذی نوٹوں پر تغیرات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ سنار اور صراف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کیے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل وصورت تھی اور نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "قانونی زر" (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخصی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہوگئی:

۱۔ اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی ثمن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا، باوجودیکہ بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲۔ یہ نوٹ "غیر محدود زر قانونی" (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جبکہ دھاتی کرنسی "محدود زر قانونی" (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کاغذی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳۔ قرض کی دستاویز ہر شخص جاری کر سکتا ہے۔ اس میں شرعاً اور قانوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض

(۱) انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا ۱۹۵۰ء، ج۳، ص۴۴، "بینکنگ اور کریڈٹ"

خواہ یہ سند اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دیدے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے علاوہ کوئی اور شخص جاری نہیں کرسکتا۔ جیسے دھاتی کرنسی حکومت کے علاوہ کوئی شخص جاری نہیں کرسکتا۔

۴۔ دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے "کیش"، "ثمن" اور "کرنسی" کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں کہ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۵۔ لوگ آپس میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ دھاتی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ اور ان نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کررہے ہیں۔ آج کوئی شخص بھی ایسا موجود نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کرلے گا۔

۶۔ جیسا کہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا، چنانچہ جیوفرے گراؤتھر (Geoffrey Growther) لکھتا ہے:

> The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound' only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island.'(1)

> "کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ "حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا" اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے ان نوٹوں کی مقدار سترہ سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کاغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں

ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو علامتی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کاغذی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش ہی کی طرح قبول کیے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدل کے مطالبہ کی ضرورت بھی نہیں ہے)۔"

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اشارہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضامن ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوتِ خرید ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ کہ نوٹ کرنسی کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ "فلوس نافقہ" (مروجہ سکوں) کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح "فلوس نافقہ" کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے کے ذریعے لین دین کا رواج "فلوس نافقہ" ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی نادر ہو چکا ہے، لہٰذا ان نوٹوں کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ اس کے ذریعہ زکوۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ "بیع الکالی بالکالی" کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ "بیع صرف" ہے اور "بیع صرف" میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، ان تمام باتوں میں ناقابلِ تحمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ نظریہ کی دقیق بحثوں میں نہیں اُلجھتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہوگئی کہ یہ کاغذی نوٹ کرنسی کے حکم

میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ المستعان۔

کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ:

جب کرنسی نوٹ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروجہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوبِ زکوٰۃ کے مسئلے میں مروجہ سکوں کا حکم سامانِ تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح سامانِ تجارت کی مالیت اگر ساڑھے باون تولہ چاندی تک پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے بعینہٖ یہی حکم مروجہ سکوں اور موجودہ کرنسی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروجہ سکے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں تو جس وقت وہ فقیر ان سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہٖ یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ:

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کیے جاتے ہیں۔

ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ:

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بعینہٖ سکوں کی طرح ہے۔ جس طرح سکوں کا آپس میں تبادلہ برابر سرابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر سرابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلین میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہٰذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا، حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے

نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلوس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، ان کی تعیین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے[1] لہٰذا جن فلوس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیع دین سے ہو گئی، جو "بیع الکالی بالکالی" ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔[2]

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ برابر سرابر کر کے کیا جائے اور اگر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فلوس کے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ:

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ یہ امام مالکؒ اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ کا مسلک ہے اور حنابلہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلوس غیر متعین ہوں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کمی زیادتی کے حرام ہونے کی علت "ثمنیت" (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی ثمنیت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی ثمنیت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہٰذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا ثمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کمی زیادتی جائز ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ "المدونۃ الکبریٰ" میں تحریر فرماتے ہیں:

"ولو ان الناس اجاز وبينهم الجلود، حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها ان تباع بالذهب والورق نظرة ...... لان مالكا قال: لا يجوز فلس بفلسين. ولا تجوز الفلوس بالذهب ولا بالدنانير نظرة."[3]

---

(۱) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ متعین روپوں پر ہوا اور کوئی فریق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی مالیت کے دوسرے روپے دے دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ہاں جب دوسرا فریق ان پر قبضہ کر لے تو پھر پہلا فریق اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے واپس کر دو، میں ان کے بدلے دوسرے دیتا ہوں۔ (تقی)

(۲) الدر المختار مع رد المحتار، ج ۴، ص ۱۸۴۔

(۳) المدونۃ الکبریٰ للامام مالکؒ، جلد ۷، ص ۱۰۴۔

''یعنی اگر لوگوں کے درمیان چمڑے کے ذریعے خرید و فروخت کا اس قدر رواج پا جائے کہ وہ چمڑا ثمن اور سکہ کی حیثیت اختیار کر جائے تو اس صورت میں میرے نزدیک سونے چاندی کے ذریعے اس چمڑے کو ادھار فروخت کرنا جائز نہیں ......

چنانچہ امام مالکؒ فرماتے کہ ایک فلس کی دو فلسوں کے ساتھ بیع اور تبادلہ جائز نہیں، اسی طرح سونا چاندی اور درہم اور دینار کے ذریعہ بھی فلوس کی ادھار بیع جائز نہیں (اس لئے کہ سونا، چاندی، درہم اور دینار میں حقیقی ثمنیت موجود ہے۔ اور سکوں میں اصطلاحی ثمنیت موجود ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک ثمنیت کے ہوتے ہوئے اگر اجناس مختلف ہوں تب بھی ادھار نا جائز ہے)

جہاں تک[1] حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک حرمتِ ربا کی علت ثمنیت کے بجائے ''وزن'' ہے، اور اگرچہ فلوس عددی ہیں اس لئے ان میں یہ علت موجود نہیں، لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم قیمت فلوس بازاری اصطلاح کے مطابق بالکل برابر اور قطعی طور پر مساوی اکائیاں ہوتی ہیں، کیونکہ

(۱) حنفیہ کا موقف یہاں فقہی اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے، جسے عام فہم عبارت میں لانا مشکل ہے۔ تاہم خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دو ہم جنس چیزوں کے تبادلے میں اگر ایک چیز کے مقابل کوئی عوض نہ ہو تو وہ سود ہے۔ عام اشیا میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تعداد اور کمیت کی زیادتی ہو تو دوسری طرف کیفیت اور وصف کی زیادتی کو اس کے مقابل کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک برتن دو برتنوں کے عوض بیچا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس ایک برتن میں وصف کی کوئی ایسی خوبی ہے جو دوسری جانب کے ایک برتن کے مقابل رکھی جا سکتی ہے لہٰذا یہاں کوئی برتن عوض کے بغیر نہیں ہے اور صورتِ حال کچھ یوں ہے:

برتن نمبر ۱ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی اصلیت۔

برتن نمبر ۲ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی عمدگی کا وصف۔

لیکن یہ صورت وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی شے کے اوصاف معتبر ہوں اور ان کی کوئی قیمت لگائی جا سکے۔ اس کے برخلاف جہاں اوصاف کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو بلکہ اعتبار صرف مقدار کا ہو، وہاں اوصاف کو کسی مقدار کے مقابلے میں نہیں لایا جا سکتا۔ چنانچہ جو چیز خلقی یا شرعی طور پر یا عرفِ عام میں ثمن بن گئی، اس میں اوصاف کا اعتبار ختم ہو گیا۔ چنانچہ ایک روپیہ کا سکہ یا نوٹ خواہ کتنا نیا اور چمکدار ہو اس کی قیمت ایک ہی روپیہ رہے گی، اسی طرح وہ سکہ یا نوٹ خواہ کتنا پرانا اور میلا کچیلا ہو جائے اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق بازاری اصطلاح کے لحاظ سے کالعدم ہو چکا ہے۔ لہٰذا ایک میلا کچیلا روپیہ بھی چمکدار اور نئے روپے کے بالکل برابر سمجھا جاتا ہے۔ دونوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں۔

لہٰذا اگر ایک روپے کو دو روپے کے عوض فروخت کیا جائے تو یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک طرف جو روپیہ زائد ہے وہ دوسری طرف کے روپے کے کسی وصف کے مقابل ہے، لہٰذا وہاں پر زائد روپیہ کو لازماً یہی کہنا پڑے گا کہ اس کے مقابل کوئی عوض موجود نہیں ہے۔ لہٰذا وہ سود ہوگا۔

لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جودت ورداءت (عمدگی اور کھنگی) کا اعتبار ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا اگر ایک اکائی کو دو اکائیوں سے فروخت کیا جائے گا، تو دو میں سے ایک اکائی بغیر کسی عوض کے رہ جائے گی، اور یہ عوض سے خالی رہ جانا عقد میں مشروط ہوگا، لہٰذا اس سے ربا لازم آ جائے گا۔ لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلوس کی ثمنیت باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔

اب امام محمدؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی ثمنیت باطل نہ ہوگی۔ جب ثمنیت باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہٰذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا، خواہ متعاقدین (بائع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک معین ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں، اس لئے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعیین کے ذریعے ان کی ثمنیت کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہٰذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ (۱)

رہے امام احمدؒ سو ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمتِ ربا کی علت "وزن" ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں، لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے، لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کیلی یا وزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں:

"ان اختيار القاضی ان ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالاسطال ففيه الربا وما لا فلا." (۲)

"کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: العنایہ حاشیہ فتح القدیر، جلد ۵، ص ۲۸۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ، مع الشرح الکبیر، جلد ۴، ص ۱۲۸، ۱۹۲، وفتاویٰ ابن تیمیہ، ۲۹، ص ۴۶۰۔

اس میں کمی زیادتی سے بیع کرنا سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ جیسے تانبے، پیتل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ چیزیں بازار میں وزن کر کے بیچی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔''

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں، بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے تبادلے میں ہر قسم کی کمی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمتِ ربا کی علت اصلی اور خلقی ثمنیت ہے، جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی ثمنیت موجود ہے، خلقی ثمنیت نہیں ہے، لہٰذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔ (۱)

اور جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی اگر متعاقدین ان سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی ثمنیت باطل ہو کر وہ عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

اس مسئلہ میں راجح اور مفتیٰ بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اثمان کا معیار قرار دیا ہوا تھا، اور سونے چاندی سے تبادلے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں پوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے تبادلے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہٰذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں امام مالکؒ یا امام محمدؒ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ یا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی، جلد ۳، ص ۴۱۸ وتحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیۃ للشروانی، جلد ۴، ص ۲۷۹۔

اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لینا چاہے گا تو وہ اس طرح سے بآسانی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے، ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ماوراء النہر کے فقہاء عدالی اور غطارفہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو حرام قرار دیتے تھے۔[1] ایسے سکوں کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن ماوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو نا جائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ:

"انها اعز الاموال فی دیارنا فلو ابیح التفاضل فیه یفتح باب الربا."[2]

''ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے، اس لئے ان میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔''

پھر اگر امام محمدؒ کے قول کا موازنہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے قول سے کیا جائے تو امام محمدؒ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جبکہ سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی ثمنیت نہ ہو، بلکہ ان سکوں کی اصل دھات تانبا، پیتل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی ثمنیت ہوتی ہے۔ (تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو پگھلا کر کوئی دوسری چیز بنائے) لہٰذا اگر متعاقدین (بائع اور مشتری) سکے کی ثمنیت ختم کرنے پر مصالحت کرلیں تو اس مصالحت کو کمی

---

(۱) عدالی اور غطارفہ خاص قسم کے سکے تھے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی اور باقی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۲) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵، ص ۳۸۲۔

زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک من گھڑت اور مصنوعی حیلہ کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے حیلوں کی شرعاً کہاں گنجائش ہوسکتی ہے جبکہ سونے چاندی کے حقیقی اور خلقی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مروجہ علامتی نوٹوں ہی میں پایا جا رہا ہے، کیونکہ سونے چاندی کے نقود نایاب ہوتے ہوتے دنیا بھر سے مفقود ہو چکے ہیں۔

ہاں! امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل ان فلوس میں متصور ہوسکتا ہے جو بذاتِ خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں۔ اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیع یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تاریخی یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے۔ بظاہر اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو، اس کی ذات مقصود نہ ہو، ایسی کرنسی کے معاملے میں نرمی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہٰذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بہرحال! موجودہ زمانے میں کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے، لہٰذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ نوٹ ہیں، لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر ہے۔ اس لئے کہ یہ نوٹ اگرچہ عددی ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیع کرنے سے بذاتِ خود وہ نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نوٹ نمائندگی کرتا ہے، لہٰذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔[1]

---

(۱) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے جتنی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی، ایک ایک روپے کے سو نوٹوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سو نوٹ عدد کے اعتبار سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان سو نوٹوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی دس گنا کم ہے لہٰذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابری کا اعتبار ہوگا۔

نوٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہ فلوس کے سکوں کی طرح ہے۔ سکے اصلاً دھات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، لیکن فقہاء نے ان کو عددی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوس کے حصول سے ان کی ذات یا دھات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں، لہٰذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ کو ناجائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہ وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن حکماً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہٰذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہ یہی حکم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں، اس عدد حکمی کا اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہٰذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہیں اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات، ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں ''کرنسی'' قوتِ خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہٰذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشاریہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی مادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنسِ واحد بنادے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں۔ اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیسہ اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے

اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ (۱)

لہٰذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو جنس ایک کرنے کے لئے ضروری تھی، نہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف الاجناس ہوگئیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائے جانے والی اکائیاں (ریزگاری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہوگئیں تو ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق جائز ہے۔ لہٰذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب ان کے نزدیک ایک ہی ملک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا ـــــ اور امام مالکؒ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اموالِ ربویہ میں سے ہے لیکن اموالِ ربویہ میں جب جنس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ سکے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہونے کی بنا پر ہم مثل اور برابر نہ رہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہا جائے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہٰذا ایک سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔

اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومتِ پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت

(۱) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک ریال تین روپے کے برابر تھا۔ پھر ریال کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہوگئی تھی اور اب تقریباً ایک اور سات کی نسبت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہے۔ بالکل یہی حال دنیا کے ہر دو ملکوں کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔ (مترجم)

پندرہ روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے بیس روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھاؤ کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الاجناس کے تبادلہ میں کمی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کمی زیادتی کی شرعاً کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پیچھے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسعیر[1] کے احکام جاری ہوں گے۔ لہٰذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسعیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دو وجہ سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہ نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے،[2] دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ قولاً یا عملاً اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کوئی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا۔[3] لہٰذا ان قواعد کے پیشِ نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

قبضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگر چہ کمی زیادتی تو جائز نہیں، لیکن یہ "بیع صرف" بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ خلقۃً ثمن نہیں ہیں بلکہ یہ ثمن عرفی یا اصطلاحی ہیں اور بیع صرف کے احکام صرف خلقی اثمان (سونے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے مجلسِ عقد میں دونوں طرف سے قبضہ شرط نہیں البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے

---

(۱) "تسعیر" حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھاؤ مقرر کرنے کو کہتے ہیں تا کہ لوگ اس سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲) کئی فقہاء نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، دیکھئے: شرح السیر الکبیر للسرخسی، جلد ۱، ص ۹۲۔ ردالمحتار، باب العیدین، جلد اول، ص ۸۰۷، و باب الاستسقاء، جلد ۱، ص ۷۹۲ و کتاب الحظر والاباحۃ، جلد ۵، ص ۴۰۷۔

(۳) احکام القرآن: مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ، جلد ۵، ص ۴۳۔

نزدیک سکے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعیین بغیر قبضے کے نہیں ہوسکتی لہٰذا اگر بغیر قبضہ کے متعاقدین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (اور بیع الدین بالدین لازم آ جائے گی) جو جائز نہیں ہے۔(۱) البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اثمان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، ان کی تعیین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق نے بھی نوٹ متعین کر دیئے کہ (معاملہ خاص انہی نوٹوں پر ہوا ہے) تو پھر قبضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔(۲)

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں اتنی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دینا۔ مثلاً زید، عمر کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دینا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہٰذا جب جنسیں مختلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

> "واذ اشترى الرجل فلوسا بدراهم ونقد الثمن ولم تكن الفلوس عند البائع. فالبيع جائز لان الفلوس الرائجة ثمن كالنقود. وقد بينا ان حكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها معًا ولا يشترط قيامها في ملك بائعها لصحة العقد كما لا يشترط ذلك في الدراهم والدنانير."(۳)
>
> "اگر کسی شخص نے دراہم کے بدلے فلوس خریدے، اور اس نے دراہم بائع کو دے دیئے لیکن بائع کے پاس اس وقت فلوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مروجہ سکے ثمن کے حکم میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتری کے ذمے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح درہم اور

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، جلد ۴، ص ۱۸۳، ۱۸۴۔
(۲) المغنی لابن قدامہ، باب الصرف، جلد ۴، ص ۱۶۹۔
(۳) المبسوط للسرخسی، جلد ۱۴، ص ۲۴۔

دینار کی بیع کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔"

لہٰذا اس صورت میں یہ بیع بثمن موجل ہو جائے گی جو اختلافِ جنس کی صورت میں جائز ہے۔

اور اس معاملے کو "بیع سلم" میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلوس میں "بیع سلم" کو جائز بھی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ سکے ایسے غیر متفاوت عددی ہیں جو وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ جو ایک فلس کی بیع دو فلسوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں "بیع سلم" جائز ہے۔(۱) اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہو ان میں بھی "بیع سلم" جائز ہے۔(۲)

البتہ اس عقد کو "بیع سلم" میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق "بیع سلم" کے جواز کے لئے لگائی ہیں، جو کتبِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

(۱) فتح القدیر، جلد ۵، ص ۳۲۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ، جلد ۴، ص ۳۲۷۔

کرنسی کی قوتِ خرید

اور

ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

"مسئلة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الاسعار" یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے "مجمع الفقہ الاسلامی" کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا جس کا ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کرنسی کی قوتِ خرید
اور
ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریئے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجودہ دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں۔ گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے بڑھتی گھٹتی رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور نوٹوں کا تعلق پیدائشی دھات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ''قوتِ خرید'' کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہٰذا پیدائشی دھات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہٰذا جب بازار میں اشیاء مہنگی ہو جاتی ہیں تو قوتِ خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ''قوتِ خرید'' بڑھ جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا مدار ملک میں ''افراطِ زر'' اور ''تفریطِ زر'' پر ہوتا ہے۔ اگر ملک میں افراطِ زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریطِ زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔

اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے ''افراطِ زر'' اور تفریطِ زر'' کی مختصر تشریح مناسب ہو گی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجودہ معاشی اصطلاح میں ''افراطِ زر'' اسے کہا جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات

کی طلب کی نمائندگی کرتی ہے اور ملک میں میسر اشیاء و خدمات رسد کی نمائندگی کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بات علمِ معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور ''تفریطِ زر'' کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت کم ہو کر ارزانی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو بھاؤ گر جاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ ''تفریطِ زر'' کے وقت ہم کرنسی کے ذریعہ اشیائے صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں، مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں:

گندم	۲۰ کلو
نمک	۲۰ کلو
کپڑا	۱۰ میٹر

لیکن ''افراطِ زر'' کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں ''تفریطِ زر'' کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے، مثلاً ''افراطِ زر'' کے وقت وہی اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے:

گندم	۱۰ کلو
نمک	۱۰ کلو
کپڑا	۵ میٹر

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے تو وہی ہیں، اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں ہوئی، لیکن دوسری صورت میں روپے کی قوتِ خرید پہلی کی بہ نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی پیائش قوتِ خرید سے کی جاتی ہے کہ اس کی قوتِ خرید کتنی ہے اور قوتِ خرید ہی کے ذریعے اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اسی قوتِ خرید کے فرق کو ماہرینِ معاشیات ''کرنسی کی قیمت میں فرق'' سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ ''افراطِ زر'' کے وقت سو روپے کی قوتِ خرید پچاس فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراطِ زر کے وقت ہم ''تفریطِ زر'' کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوتِ خرید کے اعتبار سے ''تفریطِ زر'' کے وقت سو روپے افراطِ زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں ''افراطِ زر'' کے وقت کے سو روپے

''تفریطِ زر'' کے وقت سو روپے کے مساوی قرار دیئے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ''تفریطِ زر'' کے وقت سو روپے قرض لیے تو اب ''افراطِ زر'' کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے مقروض سو روپے ہی واپس کرے گا یا اس سو روپے کی قیمت گھٹ جانے اور پچاس فیصد قوتِ خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سو روپے کے دوسو روپے ادا کرے گا؟

اس صورت میں بعض ماہرینِ معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ''افراطِ زر'' کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے صرف سو روپے واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوتِ خرید واپس کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرینِ معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تعلق کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور مالی سال کے شروع میں ان اشیاء کی جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے۔ اب دونوں نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہوگا اسی تناسب سے نوٹوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سو روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہوگئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہوگئی، جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس کی قیمت گیارہ روپے ہوگئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں۔ اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی سمجھی جائے گی۔ لہٰذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الاداء تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے لئے کی جائے گی۔ اس لئے اگر کسی نے سال کے شرع میں سو روپے قرض لیے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو واپس کرنے ہوں گے۔

بعض ملکوں میں اُجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے، لہٰذا ہم پہلے شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ سبحانہ ہو الموفق۔

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کرکے واپس کرے۔ مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لیے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کرکے گیارہ سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق اور ربط کے جواز میں بعض ماہرینِ معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دار نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قوتِ خرید قرض لیتے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قوتِ خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض دار ایک ہزار ہی واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی، بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کرکے واپس کر رہا ہے۔ اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک ہزار کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی، جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہٖ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہٰذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی تلافی کے لئے ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعتِ اسلامیہ میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جو لوگ قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو مانتے ہیں، لہٰذا اب ''مثل'' کی تعیین کرنی ہے کہ ''مثل'' سے کیا مراد ہے؟ لہٰذا بنیادی سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ناپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن وسنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت

میں مطلوب ہے وہ مقدار اور کمیت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گندم بطور قرض لے اور قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض دار اپنا قرض واپس کرنے لگا تو اس وقت ایک کلو گندم کی قیمت دو روپے ہوگئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گندم واپس کرے گا، زیادہ نہیں کرے گا۔ باوجود یہ کہ ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے سے کم ہو کر دو روپے ہوگئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں تمام فقہاء متقدمین و متاخرین کا اجماع ہے۔ فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہوگئی ہے صرف ایک کلو گندم واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے اضافہ کر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گندم کے بجائے اب قرض دار ڈھائی کلو گندم واپس کرے اس لئے کہ ڈھائی کلو گندم کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس مثلیت ارر برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کمیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل خلط مبحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں مثلیت اور برابری کونسی معتبر ہے۔ جب دلیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قرض میں مثلیت مطلوبہ مقدار اور کمیت کی مثلیت ہے قیمت اور مالیت میں مثلیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں ماہیت اور اصلیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہٰذا اگر گندم میں مثلیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہے تو نوٹ میں بھی مثلیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہوگی۔ اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور اقدس ﷺ نے اس مطلوبہ برابری کو ربا الفضل کی احادیث میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرما دیا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی ملی جلی کھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کو (بڑھیا کھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع کھجور کو ایک صاع کھجور کے بدلے میں مت بیچو، اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو۔ (۱)

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی کہ جو کھجور دو صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس کھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ناپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر کا عامل (جو زکوٰۃ وغیرہ وصول کرے) بنا کر بھیجا۔ وہ عامل جب واپس آیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنیب کھجور (عمدہ قسم کی کھجور ہے) پیش کیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ کیا خیبر کی تمام کھجور ایسی ہوتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا: ہم (اس عمدہ کھجور کے) ایک صاع کو (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع کھجور (مختلف قسم کی ملی جلی کھجوریں) کو پہلے دراہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان دراہم سے جنیب کھجور خرید لیا کرو۔ (۲)

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اموالِ ربویہ میں جو تماثل اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے، قیمت میں تماثل اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ جنیب کھجور جمع کھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ کھجور تھی، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''سونا سونے کے بدلے میں وزن کر کے بیچو۔ ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سود ہے۔'' اور امام مالکؒ نے یہ حدیث ان الفاظ میں نقل کی ہے: ''دینار دینار

(۱) جامع الاصول لابن اثیر، ج ۱، ص ۵۴۶۔
(۲) جامع الاصول، ۱/ ۵۵۰۔

کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچو، ان میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔"(۱)

صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سونے کو سونے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں! اگر ان اشیاء کی بیع میں جنس مختلف ہو جائے تو پھر جس طرح چاہو (کمی زیادتی کے ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہو ادھار نہ ہو)۔(۲)

ابوداؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں (برابر کر کے بیچو) چاہے وہ سونے کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکہ ہو، چاندی کو چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے بیع کرو) چاہے وہ چاندی کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکہ ہو، اور دو مدی (وزن کا ایک پیمانہ ہے) گیہوں کو دو مدی کے بدلے میں (برابر کر کے بیع کرو) اور دو مدی جو کو دو مدی جو کے بدلے میں اور دو مدی کھجور کو دو مدی کھجور کے بدلے میں، دو مدی نمک کو دو مدی نمک کے بدلے میں (برابر کر کے بیع کرو) پس جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو طلب کیا، اس نے سود لیا۔(۳)

صحیح مسلم میں حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں وزن کر کے (بیع کرو) اور دوسری روایت میں ہے کہ سونے کو سونے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو تماثل اور برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اموالِ ربویہ میں قیمت کے تفاوت کا بالکل اعتبار نہیں۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ قرض کا ہو جس میں اصل سود جاری ہوتا ہے اور جس میں ہر قسم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے تفاوت کا لحاظ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳۔ اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مثلیت اور برابری کو واضح کرتی ہے۔ سنن ابوداؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بقیع میں اُونٹ بیچا کرتا تھا، تو کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بھاؤ کر کے اُونٹ بیچتا، اور بجائے دینار کے مشتری سے دراہم لے لیتا، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بھاؤ کرتا اور بجائے دراہم کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے درہم اور درہم

(۱) جامع الاصول، ۵۵۲/۱۔ (۲) جامع الاصول، ۵۵۲/۱۔ (۳) جامع الاصول، ۵۵۳/۱۔

کے بدلے دینار وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا۔ ایک مرتبہ میں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت آپ ﷺ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر تھے۔ میں نے کہا: یارسول اللہ! ذرا ٹھہریے، میرا ایک سوال ہے وہ یہ کہ میں مقامِ بقیع میں اُونٹ بیچتا ہوں، کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں دراہم وصول کرتا ہوں، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بیع کرتا ہوں اور اس کے بدلے دینار وصول کرتا ہوں، یعنی دراہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے میں دراہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بھاؤ کے برابر لو، اور تم دونوں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔ (۱)

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر دراہم وصول کر لیں، جس روز ذمہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً بیع میں ایک دینار طے ہوا، اور بیع کے روز ایک دینار کی قیمت دس درہم تھی اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہی تو اس وقت اس کے پاس دراہم تو تھے مگر دینار نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیارہ دراہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو گیارہ درہم ہی ادا کرے گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب حضرت بکر بن عبداللہ مزنی اور حضرت مسروق عجلی رحمہما اللہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ دراہم واجب الادا تھے، لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، دراہم نہیں تھے، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: ''بازار کے نرخ کے مطابق ادا کر دو'' اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ادائیگی کے روز کی قیمت کا اعتبار ہے، جس روز ذمہ میں واجب ہوئی تھی اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں اور اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مثلیت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۴۔ قرآن وسنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ قرض کی واپسی کے وقت مقدار میں یقینی مثلیت اور برابری شرط ہے، اٹکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر ایک

(۱) سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، ۳/ ۲۵۰، رقم ۲۳۵۴۔

شخص نے ایک صاع گندم بطور قرض لی اور یہ شرط ٹھہرائی کہ قرض دار مجھے بغیر ناپ کے صرف اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرے، تو قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ اموالِ ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم کی جا سکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے اس بیع کو علی الاطلاق حرام قرار دے دیا، حالانکہ بعض اوقات اندازہ بالکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہٰذا اموالِ ربویہ میں سے بعض کو بعض سے تبادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، وہ یہ کہ دونوں میں تبادلہ عملی طور پر مقدار میں برابری کے ذریعہ ہو، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی مثلیت کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک تخمینی مثلیت پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشاریئے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکالا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور انکل ہی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جاننا ضروری ہے۔

”قیمتوں کا اشاریہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جاننا ضروری ہے، لہٰذا قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے سلسلے میں ماہرینِ معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں، اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دھات کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، وہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتی، اس

لئے کہ وہ کرنسی بذاتِ خود نہ تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانپا جا سکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جا سکتی ہے اور نہ اس کے ذریعہ تکلیف دور کی جا سکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریاتِ زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی فائدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ آج کل اقتصادیین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام ''اشیاء کی ٹوکری'' (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہٰذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ ''اشیاء کی ٹوکری'' ہے جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔

مثلاً اگر زید کی ماہانہ تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو دس ہزار روپے اس کی ماہانہ آمدنی کی ظاہری قیمت ہے۔ پھر وہ یہ دس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرتا ہے:

گندم	۴۰ کلو
کپڑا	۲۰ میٹر
گوشت	۲۰ کلو
چائے	۵ کلو

دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ
دو بیٹوں کے تعلیمی اخراجات
مہینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنہ کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرینِ معاشیات ''اشیاء کی ٹوکری'' کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (اپنی اس مقدار کے ساتھ جو مثال میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اور دس ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت ''اشیاء کی ٹوکری'' میں درج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلنے سے متغیر ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بناء پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرینِ معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط کو بنیاد

بناتے ہیں۔

پھر ''اشیاء کی ٹوکری'' میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہٰذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہٰذا کرنسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کے ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرینِ معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی ہوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرینِ معاشیات ''چیز کا وزن'' (Weight of Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ماہ خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے، اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا ''وزن'' مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زید اگر اپنی تنخواہ کا پچاس فیصد اپنے اہل و عیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن صفر اعشاریہ پچاس ہوگا (۵۰.)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن صفر اعشاریہ بیس ہوگا (۲۰.) وغیرہ۔

کالم ۱	کالم ۲	کالم ۳	کالم ۴	کالم ۵	کالم ۶
اشیاء	اشیاء کا وزن	۱۹۸۰ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۷ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کے درمیان قیمت کی تبدیلی	اوسط تبدیلی کو اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ
کھانا	۰ء۵۰	۳۰ کلو ۵۰ روپے	۳۰ کلو سو روپے	۲ء۰	۱ء۰
کپڑا	۰ء۲۰	دس روپے فی میٹر	تیس روپے فی میٹر	۳ء۰	۰ء۶
مکان	۰ء۳۰	پانچ سو روپے ایک ماہ کا کرایہ	پندرہ سو روپے ماہانہ کرایہ	۳ء۰	۱ء۹
					۲ء۵

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں۔ جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کہلاتا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم ''اشیاء کی ٹوکری'' کو صرف تین اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں، یعنی غلہ، کپڑا اور مکان۔ پچھلے صفحے کے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ''اشیاء کی ٹوکری'' کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی درمیانی مدت میں ۲٫۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیشِ نظر رکھی گئی ہے اور چونکہ ''اشیاء کی ٹوکری'' ہی کرنسی کی حقیقی قیمت ہے، تو گویا کہ کرنسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے، جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ ''اشیاء کی ٹوکری'' جس کو ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا، وہ ۱۹۸۷ء میں انہی ''اشیاء کی ٹوکری'' کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا:

سال	تنخواہ کی ظاہری قیمت	نرخنامہ میں زیادتی کا تناسب	تنخواہ کی حقیقی قیمت
۱۹۸۰ء	=/۵۰۰۰ روپے	۱٫۰	=/۵۰۰۰ روپے
۱۹۸۷ء	=/۱۰۰۰۰ روپے	۲٫۵	=/۴۰۰۰ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرنسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۷ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

لہٰذا اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی واپسی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے، اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لیے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں انکل اور اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر انکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے:

ا۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیائے ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہوں گی، لہٰذا ایک شخص کی ''اشیاء کی ٹوکری'' دوسرے شخص کی ''اشیاء کی ٹوکری'' سے مختلف ہوگی۔ لیکن ''اشاریہ'' میں درج شدہ ''ٹوکری'' صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ ''اشاریہ'' درست نہیں ہو سکتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ ''اشاریہ'' میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمین سے درج کی جاتی ہیں۔

۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعین میں بھی اندازہ اور انکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صارفین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمین ہی سے نکالی جاتی ہے۔

۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعین بھی اندازہ اور انکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور ''اشاریہ'' میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا ''اشاریہ'' بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط

اندازہ اور تخمین ہی کے ذریعہ نکالا جاسکے گا۔

بہرحال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ''اشاریہ'' اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت باریک بینی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، یقینی اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ اُوپر احادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں اٹکل اور اندازہ کی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں۔ لہٰذا قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک

بعض اقتصادیین نے قیمتوں کے اشاریئے کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو منسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسفؒ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جس میں مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر ادائیگی کے وقت فلوس کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

"وفی المنتقی: اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت، قال ابویوسف قولی وقول ابی حنیفة فی ذلك سواء ولیس له غیرها، ثم رجع ابویوسف وقال علیه قیمتها من الدراهم یوم وقع البیع ویوم وقع القبض."

"منتقی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر فلوس کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں، یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک ہی قول ہے کہ اس بائع کو ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت دراہم کی نسبت سے بیع کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔''

پھر تمرتاشی سے ان کا قول نقل کیا ہے:

"وفی البزازیة معزیا الی المنتقی: غلت الفلوس او رخصت، فعند الامام الاول (ای ابی حنیفه) والثانی (ای ابی یوسف) اولا: لیس علی غیرها، وقال الثانی (ای ابی یوسف) ثانیا: علیه قیمتها من الدراهم یوم البیع والقبض، وعلیه الفتوی."

''اور بزازیہ میں منتقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں: فلوس کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اوّل (یعنی امام ابوحنیفہؒ) اور امام ثانی (یعنی امام ابویوسفؒ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام ثانی (یعنی امام ابویوسفؒ) کا دوسرا قول یہ ہے کہ: مشتری کے ذمہ فلوس کی وہ قیمت واجب الادا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔''

آگے علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

"ھکذا فی الذخیرہ والخلاصته بالعزو الی المنتقی، وقد نقله شیخنا فی بحرہ واقرہ، فحیث صرح بان الفتوی علیه فی کثیر من المعتبرات، فیجب ان یعول علیه افتاء وقضاء."

''ذخیرہ'' اور ''خلاصہ'' میں بھی اسی طرح ''منتقی'' کی طرف منسوب ہے اور اسی بات کو ہمارے شیخ نے ''بحر'' میں بھی اسی طرح نقل کرکے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہوگئی کہ بہت سے اہم معاملات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ لہٰذا فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتماد اور بھروسہ ضروری ہے۔''

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اقتصادیین یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی ادائیگی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی صورت میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابویوسفؒ کا یہ مسلک ''قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط'' کے نظریہ کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ کے اس مسلک کا ''قیمتوں کے اشاریہ'' کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ''افراطِ زر'' اور ''تفریطِ زر'' اور ''اشاریہ'' اور اس اشاریہ کی بنیاد پر کرنسی کی قیمت متعین کرنا، وغیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل ہیں، جن کا امام ابویوسفؒ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہٰذا جس وقت امام ابویوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ ''سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے'' ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مفروضہ قیمت ہے جو ''اشاریہ'' کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں ''حقیقی قیمت'' (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں فلوس کے سکے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے،

اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی[۱] اور یہ سکے سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور ریزگاری اور چینج کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس فلوس کے سکے ایک درہم کے مساوی تصور کیے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکے کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنالیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے بیسویں حصہ کے برابر سمجھا جائے گا۔ جبکہ پہلے درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سکے کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصہ کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکے کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہٰذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقروض اتنی مقدار کے سکے گنتی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا ادائیگی کے روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: وہ مقروض سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور ان سکوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔[۲]

لہٰذا اگر ایک شخص نے سو سکے اس وقت قرض لیے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا، تو گویا کہ اس نے دس دراہم کی قیمت کے برابر سکے قرض لیے پھر اصطلاح بدل گئی، حتیٰ کہ ایک سکہ ایک درہم کے بیسویں حصہ کے برابر ہو گیا تو اس مسئلے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دار صرف سو سکے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سو سکے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ میں جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قرض دار ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکے دراہم کی بنیاد پر قرض لیے گئے تھے لہٰذا

---

(۱) علامہ ابن عابدینؒ ایک دوسرے مسئلہ میں فرماتے ہیں: "ویدل علیه ایضا تعبیرهم بالغلاء والرخص فانه انما یظهر اذا کانت غالبة الغش تقدم بغیرها."

(۲) دیکھئے: تنبیہ الرقود ۲/۶۰، زرقانی علی الخلیل ۵/۶۰، امام سیوطی کی الحاوی للفتاوی ۱/۹۷، ۹۹، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۳۵۸۔

مندرجہ بالا مثال میں اگر کسی شخص نے سو سکے قرض لیے تھے تو اب وہ دوسو سکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریزگاری ہے تو جس شخص نے سو سکے قرض لیے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریزگاری قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریزگاری دوسو سکے ہوگئی اس لئے قرض دار پر دوسو سکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء فلوس کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا دراہم و دنانیر سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے فلوس کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان فلوس کی قیمت دراہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ فلوس کو دراہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریزگاری قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک فلوس کو قرض لیتے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ فلوس درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لیے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو فلوس کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو فلوس کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان فلوس کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا۔ جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہوگا۔ لہٰذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چونسٹھواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لیے تھے تو کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟[1] ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریزگاری بطور قرض لی تھی، لہٰذا اب وہ ایک روپے کی

---

(۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد نئے پیسے جاری کیے اور وہ نئے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی قرار دیئے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جاری رہے۔ لہٰذا یہ مثال ہمارے زیرِ بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جاری نہیں کیے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی تصور کیے جائیں گے۔ تو اس صورت میں یہ مثال ہمارے زیرِ بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

ریزگاری ہی واپس کرے گا اور اب وہ ریزگاری سو پیسے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ بالا قول ایسے فلوس کے بارے میں ہے، جس کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ فلوس اس ثمن کے لئے بطور اجزاء اور ریزگاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجودہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے، ان کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی نوٹ کسی ثمن کے لئے بطور ریزگاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی ثمن ہیں۔

اس کے علاوہ فلوس کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فلوس ثمن کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، بخلاف موجودہ کرنسی نوٹوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی "حقیقی قیمت" ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجودہ کرنسی نوٹوں کو فلوس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

کرنسی کی مثلیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشیین قرضوں کے انڈیکسیشن کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ قرض کی واپسی میں مثل اور برابری ضروری ہے، لیکن مثلیت اور برابری کے تعین میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مثلیت کا عرف میں اعتبار ہے، شریعت کو بھی اسی مثلیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشاریہ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی قرض لی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے تو قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے جب اس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام نصوص جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے مثلیت کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدار میں مثلیت کا اعتبار ہے، قیمت میں مثلیت اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا اس مسئلہ میں مثلیت کی تعیین میں عرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ "حقیقی قیمت" کو قرضوں کے "مثل" قرار دینے کا تصور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف غالب کہا جا سکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر ممالک قرضوں کو

نرخوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند ممالک ہی میں رائج ہو سکا ہے، مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام ممالک کے مقابلے میں ان ممالک کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان معدودے چند ممالک نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصادیین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ بین ہورم اور ایچ لیوی کہتے ہیں:

> ''قیمتوں کے اشاریہ'' کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا فعل ہے جس کا حصول عملاً ناممکن ہے۔''

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ روئے زمین پر کوئی ملک ایسا نہیں پائیں گے جس نے بینکوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ''اشاریہ'' کے ساتھ وابستہ کیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ''افراطِ زر'' زیادہ کیوں نہ ہو۔ ''برازیل'' نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے۔ یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے بطور امانت ایک معین رقم بینک میں رکھوائی، تو بینک اس امانت کی واپسی ادائیگی کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے ''اشاریہ'' میں قیمتیں دوگنی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی ''حقیقی قیمت'' کو مثلیت اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں مانا جاتا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو ''افراط زر'' کے نقصان سے بچنے کے لئے ''حقیقی قیمت'' کو بطور ہتھیار کے استعمال کر رہے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشیین جو قرضوں کی ادائیگی میں ''حقیقی قیمت'' کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان ''صرفی قرضوں'' کی ادائیگی میں جاری نہیں کرتے، جو قرضے ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پینے، اوڑھنے کی ذاتی ضروریات پوری کر سکے، تو ان معاشیین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرض کو ''قیمتوں کے اشاریہ'' کے ساتھ جوڑ دینا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس ''حقیقی قیمت'' کے نظریہ کو صرف ''سرمایہ کاری

کے قرضے'' میں جاری کرتے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشیین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ ''صرفی قرضوں'' میں ''حقیقی قیمت'' معتبر نہیں ہے؟ تو اگر ''صرفی قرضوں'' میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر ''سرمایہ کاری کے قرضوں'' میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ ''مثلیت اور برابری'' تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشیین ''حقیقی قیمت'' کے نظریہ کی ''افراطِ زر'' کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن ''تفریطِ زر'' کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد ''حقیقی قیمت'' کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے ہیں، تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے قبول کرلے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی ''حقیقی قیمت'' کے نظریہ کو جاری کریں تو ''تفریطِ زر'' کے سبب جو نقصان لاحق ہوگا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنا پیسہ بینک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ''حقیقی قیمت'' کا نظریہ ایسا علمی نظریہ نہیں ہے جو پختہ بنیادوں پر قائم ہو، بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف ''افراطِ زر'' کے نقصان کے مقابلے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہوسکتی ہے جو سود کی بنیاد پر قائم ہو، لیکن ''قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط'' کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسا بے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام ارکان بشمول علماء و معاشیین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ''قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط'' کے نظریہ کی شریعتِ اسلامیہ میں کوئی گنجائش اور وجہ جواز نہیں ہے۔

اسی طرح خاص اسی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شعبان ۱۴۰۷ھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ماہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ وہ قرارداد جس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے:

قرارداد

(۱) ''کرنسی نوٹ'' تمام معاملات (مثلاً اس میں سود جاری ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع سلم اور مضاربت اور شرکت وغیرہ کے راس المال بننے) میں نقدین یعنی دراہم اور دنانیر کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ اگر سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، تو اس صورت میں قرض کی واپسی ادائیگی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے، ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا معتبر نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

(۲) سیمینار میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مثلیت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے، وہ شرعی جنس اور قدر یعنی وزن، ناپ اور عدد میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث اموالِ ربویہ کے تبادلہ کے وقت عمدہ اور گھٹیا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور اسی پر اُمت کا اجماع ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں ثابت شدہ دیون چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور کہ عاقدین عقدِ بیع یا عقدِ قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقدِ بیع یا عقدِ قرض کر رہے ہیں، کسی سامان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ٹھہرائیں کہ مدیون ادائیگی کے وقت اس سامان کی قیمت موجودہ کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال! جو کچھ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دیتا ہوں کہ ''قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط'' کا نظریہ اب متزلزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصادیین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جا رہی ہے اور اقتصادیین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو ''افراطِ زر'' کا علاج بھی نہیں سمجھتی، بلکہ اس کو ایک بے ہوش اور سن کرنے والی دوا خیال کرتے ہیں، جو بیماری کو چھپا تو دیتی ہے لیکن اس کو زائل

نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ''افراطِ زر'' کی بیماری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ساتھ دیتا ہے۔ اور خود اس بے ہوش کرنے والی دوائی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات علیحدہ ہیں، اور انہی نقصانات کی وجہ سے بعض ممالک مثلاً فرانس نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے، اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

اُجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط وتعلق

جہاں تک اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک اُجرت قرض نہ بن جائے، اس وقت تک اس کا حکم ''قرضوں کے ربط'' سے مختلف ہوگا۔ البتہ اُجرت اگر قرض بن جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ''قرضوں کے ربط'' کا حکم ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ''اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط'' کی تین صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اجرتیں اور تنخواہیں نوٹوں کے ذریعہ طے ہو جائیں کہ اتنی اُجرت یا تنخواہ دی جائے گی۔ اور متعاقدین یعنی مالک اور مزدور کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ماہوار تنخواہ پر ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ماہ تین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور درمیان سال میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب کو نہیں دیکھا جائے گا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہوگا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کس تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشاریہ میں پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہٰذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ممالک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے۔ اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق اُجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی پر متفق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب

اگر چہ عقد کے وقت تو فریقین کے علم میں نہیں ہوتا، مگر وہ پیانہ معلوم ہے، جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تھا وہ مرتفع ہو گیا۔ یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اُجرت پر اس عقدِ اجارہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲۔ اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین نوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کی رُو سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً زید نے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زید عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کا لحاظ کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیموں کے اشاریہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو اب زید مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس (=/۱۰۲۰) روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر مالک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی مالک کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب ہوں گے، قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد (۱۰٪) کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکے گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے، اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی آپس کے اتفاق سے اُجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے اور صرف اس کی تعیین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو مدِنظر رکھا جائے گا، لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اُجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ کا کام مکمل ہو چکا، اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ معین اُجرت مالک کے ذمہ قرض ہو گئی، جس میں آئندہ نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی واقع ہو سکتی ہے، قیمتوں کے اشاریہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے، بشرطیکہ قیمتوں کا اشاریہ اور اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو اچھی طرح معلوم ہو، تاکہ بعد میں لاعلمی کی بناء پر آپس میں جھگڑا نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اُجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیمتوں کے اشاریہ کے اعتبار سے مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ مالک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہٰذا اُجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اُجرت یہ طے کی کہ مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ مالک کے ذمہ ادا کرنی واجب ہوگی۔ جب مہینے کے آخر میں دیکھا تو دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہوگیا کہ اُجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اُجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۳۔ اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اُجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اُجرت مالک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقدِ اجارہ میں طے ہوئی ہے۔ لیکن مالک جس دن یہ اُجرت ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ اُجرت میں بھی اضافہ کر کے ادا کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر ملازم رکھا اور دونوں کے درمیان یہ طے ہوگیا کہ اُجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن مالک پر یہ ضروری ہوگا جس دن وہ یہ اُجرت ادا کرے گا، اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کر دے گا۔ لہٰذا مالک نے اگر یہ اُجرت مہینے کے آخری دن میں ادا کی اور اس روز قیمتوں کے اشاریہ میں دو فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا، تو اب مالک بھی دو فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے ایک ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر مالک نے یہ اُجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے ادا کرے گا۔

میری رائے میں اس کا شرعی حکم ''قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط'' کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشاریہ سے صرف متفق اُجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشاریہ کی بنیاد پر جب ایک مرتبہ اُجرت متعین ہوگئی تو اشاریہ کا کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اُجرت مالک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے مالک جب بھی ادا کرے۔

بخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اُجرت ایک ہزار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر مالک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشاریہ کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہٰذا اس تیسری صورت کا بھی وہی عدم جواز کا حکم ہوگیا جو قرضوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُجرت کی تعیین میں اشاریہ اپنا فرض پورا کر رہا ہے کہ جس وقت آپ چاہیں نرخ نامہ کے ذریعہ اُجرت متعین کر کے ادا کر دیں، اس لئے کہ اُجرت کی تعیین عقدِ اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے، یا دوسرے کسی خاص وقت کے اندر اندر اس کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اس تعیین کے بعد اُجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہٰذا اگر اُجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہمیشہ کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اُجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اُجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے، اس صورت میں تو اُجرت مجہول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدار پر اس کی تعیین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جہالت عقدِ اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بروز اتوار، مورخہ ۲۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۸ھ

برآمدات کے شرعی احکام

مذکورہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے ''سنٹر فار اسلامک اکنامکس'' جامع مسجد بیت المکرّم گلشن اقبال کراچی کے تحت ''برآمدات'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا، جس کو مولانا عبداللہ میمن صاحب نے ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

برآمدات کے شرعی احکام

الحمد لله رب العالمین، والعاقبة للمتقین، والصلوٰة والسلام علی سیدنا ومولانا محمد خاتم النبیین، وعلی اله واصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین. اما بعد!

آج کا یہ سیمینار خاص طور پر برآمدات (ایکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جارہا ہے، اور یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہٰذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ''برآمد یا ایکسپورٹ'' میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے، اور قانونی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں بیع (سیل) حقیقۃً منعقد ہو جاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (رسک) ایکسپورٹر سے امپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہو جاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ لہٰذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے۔

''بیع'' اور ''وعدۂ بیع'' کے درمیان فرق

''بیع'' (سیل) اور ''وعدۂ بیع'' (ایگریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ''برآمد'' کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ شریعت میں بھی

''بیع'' علیحدہ چیز ہے اور ''وعدۂ بیع'' علیحدہ چیز ہے، اور قانون کے اعتبار سے بھی ''سیل'' (Sale) اور چیز ہے اور ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' علیحدہ چیز ہے۔ آج کل عام بول چال میں ''کنٹریکٹ'' (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے ''کنٹریکٹ'' (معاہدہ) سیل (بیع) کا بھی ہوسکتا ہے، اور ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' کا بھی ''کنٹریکٹ'' (معاہدہ) ہوسکتا ہے، لیکن دونوں ''کنٹریکٹس'' (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق ''شریعت'' اور ''قانون'' دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' (وعدۂ بیع) کیا جاتا ہے تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا ''ٹائٹل'' (حقِ ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جب تک کہ ''بیع'' حقیقۃً وجود میں نہ آ جائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں ایگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سیلر) کہتا ہے کہ میں سامان خریدار کو مہیا کروں گا، اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس ایگریمنٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی ''سیل'' (بیع) ہو جاتی ہے تو اس سیل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مثلاً میں نے ایک ٹیپ ریکارڈر خریدا، اور ابھی یہ ٹیپ ریکارڈر بائع (سیلر) ہی کے قبضے میں رہنے دیا۔ لیکن اس ٹیپ ریکارڈر کی بیع ہو چکی اور اس بیع کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہو گئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس ٹیپ ریکارڈر کا رسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہو چکا ہے۔ اب اگر سیلر (بائع) کے قبضے میں وہ ضائع ہو جائے، یا چوری ہو جائے، یا خراب ہو جائے تو نقصان میرا ہوگا، بائع کا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ موجودہ عام قانون میں رسک (ضمان، خطرہ) کی منتقلی قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوگی، رسک (ضمان) بھی منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا، اور دوسرا ہے اس کا رسک اور ضمان منتقل ہونا۔ اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیع ہو جانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک

(ضمان، خطرہ) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہو جائے، لہٰذا جب تک اس ٹیپ ریکارڈر کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وکیل اور نمائندہ اس پر قبضہ نہ کر لے، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا عرفی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا۔ موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا ''وعدۂ بیع'' ہوا ہے، اور حقیقی بیع ابھی تک نہیں ہوئی، اس ''وعدۂ بیع'' کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کر دے تو کہا جائے گا کہ اس نے اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیع درست سمجھی جائے گی، اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کر لیا کہ میں یہ ٹیپ ریکارڈر خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ ٹیپ ریکارڈر میرے بجائے زید کو فروخت کر دیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس ٹیپ ریکارڈر کا مالک بن گیا۔ اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ ٹیپ ریکارڈر تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیع کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب تم نے یہ ٹیپ ریکارڈر زید کو فروخت کر کے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی، اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا، لہٰذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ ٹیپ ریکارڈر بھی زید سے واپس لے کر میرے حوالے کرو۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہو جاتی، اس کے بعد خالد زید کو وہ ٹیپ ریکارڈر فروخت کر دیتا تو پھر مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیع ہو چکی ہے، اس لئے یہ ٹیپ ریکارڈر میرے حوالے کرو، اور دوسری بیع کالعدم ہو جاتی۔

چوتھا فرق

''سیل'' اور ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقۃً بیع نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کرو گے، اس دوران اگر بائع دیوالیہ (مفلس) ہو جائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں، لہٰذا یہ چیز مجھے دے دی جائے، بلکہ وہ چیز بدستور بائع کی ملکیت ہوگی اور بحکم عدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سامان کے ساتھ فروخت کر کے بائع کے قرضے ادا کیے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہو گئی تھی تو اس صورت میں خریدار

وہ سامان اپنے قبضے میں لے سکتا ہے جس کی بیع پہلے ہی ہو چکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے، اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو ''بیع اور وعدۂ بیع'' کے اندر پائے جاتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ''ایکسپورٹ'' کا شرعی جائزہ لیتے ہیں۔

آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں بیرون ملک سے ''امپورٹر'' کی طرف سے اس کا آرڈر وصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس وہ سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے، کبھی دوسروں سے تیار کرانا پڑتا ہے، اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے، اور بعض اوقات وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں ''امپورٹر'' کے ساتھ ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت ''سیل'' کر سکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے، بلکہ وہ سامان یا تو خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرانا ہے، یا وہ سامان کسی اور سے خریدنا ہے، تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیع کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کر رہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا، یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے ''فارورڈ سیل'' میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کر رہے ہیں، وہ وجود میں آ چکی ہو، اور وہ چیز ''سیلر'' (بائع) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر حقیقی قبضہ ہو، یا حکمی و

عرفی قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ ''سیل'' (بیع) کا معاملہ نہیں کریں گے، بلکہ ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' (وعدۂ بیع) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آ گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے، لہٰذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' (وعدۂ بیع) کر لیا، تو یہ ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' ''حقیقی سیل'' میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس مرحلے پر ہم یہ کہیں گے کہ اب ''سیل'' (بیع) ہو گئی، اور ''ملکیت'' خریدار کی طرف منتقل ہو گئی؟ اور اس کا ''رسک'' (خطرہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہو گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' (وعدۂ بیع) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا، یا وہ سامان خود تیار کر لیا، یا کسی اور سے تیار کرا لیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آ گیا، اور اس مرحلے میں ہے کہ ہم وہ سامان ''امپورٹر'' کو بھیج دیں، اور اس کو جہاز پر چڑھا دیں، اس وقت ''حقیقی سیل'' کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آ گیا، اس وقت ہم ایک جدید ''آفر'' (ایجاب) کریں۔ یہ آفر چاہے فون کے ذریعہ ہو، یا فیکس کے ذریعہ ہو، یا ٹیلکس کے ذریعہ ہو، یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس آفر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سیل منعقد ہو جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر محض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیع منعقد ہو جاتی ہے، جس کو ''بیع تعاطی'' کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ ''وعدۂ بیع'' کا معاملہ ہو چکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آ گیا، اس وقت ہم نے خریدار (امپورٹر) کی طرف روانہ کر دیا، تو جس وقت ہم وہ سامان ''شپنگ کمپنی'' کے حوالے کر دیں گے، تو یہ حوالہ کر دینا بیع تعاطی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا اور اس وقت ''بیع'' منعقد ہو جائے گی۔ اور ''بیع'' منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہو گیا۔ (اس لئے کہ ''شپنگ کمپنی'' بحیثیت خریدار کے وکیل کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) لہٰذا اس سامان کا ''ضمان'' (رسک) بھی خریدار (امپورٹر) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیع کے وقت سامان تیار بائع کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں فوراً اسی وقت ''بیع'' منعقد ہو جائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا، بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو

جس وقت ''ایکسپورٹر'' (بائع) وہ سامان ''شپنگ کمپنی'' کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہو جائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ ''پوائنٹ آف ٹائم'' ہے۔

مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عام طور پر اس سامان کے ''شپمنٹ'' (سامان کو جہاز کے ذریعہ امپورٹر کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ ایف، او، بی، F.O.B، دوسرا طریقہ C.andF، تیسرا طریقہ C.I.F ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں ''ایکسپورٹر'' کی صرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کرا دے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود ''امپورٹر'' ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں ''شپنگ کمپنی'' امپورٹر کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہٰذا جس وقت شپنگ کمپنی اس سامان کی ڈیلیوری (قبضہ) لے گی تو اس کا قبضہ ''امپورٹر'' کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا ''رسک'' (ضمان) اسی وقت امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C.andF کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بھیجنے کا کرایہ ''ایکسپورٹر'' (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں تاجروں کے درمیان تو موجودہ ''عرف'' یہ ہے کہ سی اینڈ ایف کی صورت میں بھی ''شپنگ کمپنی'' کو امپورٹر (خریدار) ہی کا ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث ومباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس ''عرف'' میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کہ کرایہ ''ایکسپورٹر'' ادا کر رہا ہے، شپنگ کمپنی ہی کو ''امپورٹر'' کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہٰذا جس وقت ''ایکسپورٹر'' نے وہ سامان شپنگ کمپنی کے حوالہ کر دیا، اسی وقت اس سامان کا ضمان (رسک) امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں ایکسپورٹر، امپورٹر کے لئے مال کا بیمہ کراتا ہے اور اس بیمہ کا فائدہ بھی امپورٹر کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹر بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑھ جانے کے بعد فارغ ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہوگا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے FOB، CandF، اور CIF تینوں طریقوں میں شپمنٹ کے بعد مال کا رسک امپورٹر کی طرف شرعاً منتقل ہو جاتا ہے۔

ایگریمنٹ ٹوسیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ''امپورٹر'' اور ''ایکسپورٹر'' کے درمیان ''ایگریمنٹ ٹوسیل'' (وعدۂ بیع) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیع نہیں ہوئی، اس صورت میں اگر ''ایکسپورٹر'' اس وعدہ بیع کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں ''امپورٹر'' کسی قسم کی چارہ جوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟ —— یا ''ایکسپورٹر'' تو اپنا وعدہ پورا کر رہا ہے، لیکن ''امپورٹر'' اس سامان کو لینے سے انکار کر دے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں ''ایکسپورٹر'' کیا چارہ جوئی کر سکتا ہے؟

موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ ''ایگریمنٹ ٹوسیل'' (وعدۂ بیع) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو پہنچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطۂ نظر سے ''ایگریمنٹ ٹوسیل'' چونکہ ایک وعدہ ہے، اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ اس وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار تو ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال ''منگنی'' ہے۔ یہ ''منگنی'' ایک وعدۂ نکاح ہے، اور ''نکاح'' ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے ''منگنی'' کر لی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلافی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا، اور معاشرے میں اس کو بُری نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے، لہٰذا عدالت کے ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا۔ لہٰذا عام حالات میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جا سکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے، اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کر لیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور محنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہہ دے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہو سکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ ''دعوے'' کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جا سکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دو باتوں پر مجبور کر

سکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے، اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے ''نقصان'' (ڈیمیج Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمیجز) کا جو تصور ہے، اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

آج کل کے عدالتی نظام میں جن ''نقصانات'' (ڈیمیجز) کو وصول کرنے کی اجازت اور گنجائش ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع ''اپرچونیٹی کاسٹ'' پر ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کرلیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کرلیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے خریدنے سے انکار کردیا۔ اگر وہ مجھ سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا۔ اب قیمتوں کے درمیان فرق کو ''نقصان'' تصور کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کرسکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھ لی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خریدلوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کرلیا کہ وہ سامان فروخت کردے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کردیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی ''انٹرسٹ بیئر اسکیم'' میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کرلیا تھا، اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہوگیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کرسکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپرچونیٹی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلکولیٹ) کیا جاتا ہے۔

نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے ''نفع کا نہ ہونا'' دوسری چیز ہے ''نقصان ہونا''۔ ان دونوں میں فرق ہے۔

''نقصان'' ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعۃً میرے کچھ پیسے خرچ ہو گئے، اور ''نفع نہ ہونے'' کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کر لیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا۔ آج کل کے تاجروں کی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی ''نقصان'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبکہ شرعاً اس کو ''نقصان'' نہیں کہا جا سکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دس روپے کی خریدی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور کر لیا کہ میں اس چیز کو پندرہ روپے کی فروخت کر کے پانچ روپے نفع کماؤں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے وہ چیز پندرہ روپے کے بجائے ۱۲ روپے میں خرید لی، تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ تین روپے کا نقصان ہو گیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا، بلکہ شرعاً نقصان اس وقت متصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۹ روپے میں فروخت کر دیں۔ لہٰذا آج کل ''اپرچوینٹی کاسٹ'' (متوقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کر کے نقصان کا جو تعین کر لیا جاتا ہے، شریعت میں ایسے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال، یہ تفصیل ''وعدہ'' کے بارے میں تھی۔

ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

''ایکسپورٹ'' کے معاملے میں ایک اہم حصہ ''ڈاکومنٹ کریڈٹ'' کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ''آدمی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلائے''۔ معاشیات کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل عملی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برخلاف یہ اصول اپنایا ہوا ہے کہ ''آدمی پاؤں پہلے پھیلائے اور چادر بعد میں تلاش کرے'' چنانچہ ''ایکسپورٹ'' کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدمی مال بھیجنے کا آرڈر پہلے حاصل کر لیتا ہے، جبکہ نہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں پھر بھی ہم رائج طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

''ایکسپورٹر'' کو مال خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے ''ایکسپورٹر'' مال تیار کر کے آرڈر سپلائی کرے، جس کو آج کل ''ایکسپورٹ فائنانسنگ'' کہا جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے، اس کے مطابق ہر بینک، ہر ادارہ اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کر دے گا۔ لیکن اس کی بنیاد ''انٹرسٹ'' (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟

یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اگر ہم ایسی معیشت قائم کرنا چاہیں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو ایسی معیشت میں ''ایکسپورٹ فائنانسنگ'' کس طرح ہو سکے گی؟

ایکسپورٹ فائنانسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ ''فائنانسنگ'' کے دو طریقے رائج ہیں:

۱۔ پری شپمنٹ فائنانسنگ۔

۲۔ پوسٹ شپمنٹ فائنانسنگ۔

پری شپمنٹ فائنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

''پری شپمنٹ فائنانسنگ'' کا طریقہ یہ ہے کہ ایکسپورٹر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال سپلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس ''فائنانسنگ'' کو ''مشارکہ'' کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ ''ایکسپورٹر'' کے پاس معین طور پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اتنا سامان فراہم کیا جائے گا۔ اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں ''ایل سی'' (L.C) کھلی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ملے گا، اور ''کاسٹ'' (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر ''قیمت'' کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہٰذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے، قیمت بھی تقریباً متعین اور اس پر ملنے والا منافع بھی تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزکشن) کی حد تک ''ایکسپورٹر'' کے ساتھ ''مشارکہ'' کرے، اور ایکسپورٹر سے یہ کہے کہ ہم آپ کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے ''ایکسپورٹ'' کریں اور پھر ''امپورٹر'' کی طرف سے جو رقم آئے گی اور جو منافع ہوگا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائنانسنگ حاصل ہو جائے گی۔

البتہ ''مشارکہ'' کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم ''ایکسپورٹر'' بھی لگائے، اور باقی رقم بینک یا مالیاتی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر ''ایکسپورٹر'' اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے، بلکہ ساری رقم بینک یا مالیاتی ادارے کی ہو تو اس صورت میں ''مضاربہ'' کا معاملہ کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ ''مضاربہ'' کے اندر

ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور عمل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ ''ایکسپورٹر'' بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو ''مشارکہ'' ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہر حال، ''پری شپمنٹ فائنانسنگ'' میں بہت آسانی کے ساتھ ''مشارکہ'' کیا جاسکتا ہے۔

پوسٹ شپمنٹ فائنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ ''پوسٹ شپمنٹ فائنانسنگ'' کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ''ایکسپورٹر'' آرڈر کا سامان روانہ کر چکا ہے، اور اس کے پاس ''بل'' موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن ''ایکسپورٹر'' کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر ''امپورٹر'' سے تم وصول کر لینا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دے دو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم ''ایکسپورٹر'' کو دے دیتا ہے۔ جس کو ''بل ڈسکاؤنٹنگ'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کر کے ۹۰ ہزار روپے ''ایکسپورٹر'' کو دے دیتا ہے، اور بعد میں ''امپورٹر'' سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کر لیتا ہے۔ ''بل ڈسکاؤنٹنگ'' کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں ''سودی'' معاملہ پایا جارہا ہے۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس ''بل ڈسکاؤنٹنگ'' کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس ''ایکسپورٹر'' کا ''پوسٹ شپمنٹ فائنانسنگ'' کرنے کا ارادہ ہو، وہ شپمنٹ اور سامان بھیجنے سے پہلے بینک کے ساتھ ''مشارکہ'' کرلے، جس کی تفصیل اوپر گزری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ''ایکسپورٹر'' امپورٹر کو سامان بھیجنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو ''ایل سی'' کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ ''امپورٹر'' کو ''ایل سی'' کی قیمت پر فروخت کر دے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً ''ایل سی'' ایک لاکھ روپے کی کھولی ہے تو اب ''ایکسپورٹر'' بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کر دے۔ اور بینک ''امپورٹر'' کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہو جائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت اسی وقت ممکن ہے جبکہ ابھی تک ''امپورٹر'' کے ساتھ ''حقیقی بیع'' نہیں ہوئی، بلکہ ابھی تک ''وعدۂ بیع'' (ایگریمنٹ ٹوسیل) ہوا ہے۔ لہٰذا اگر ''امپورٹر'' کے ساتھ ''حقیقی بیع'' ہو چکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہیں۔ بہرحال اس طرح سے ایکسپورٹر کو اپنی لگائی ہوئی رقم فوراً وصول ہو جائے گی، اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں ''بل ڈسکاؤنٹ'' کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابلِ عمل ہو سکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے ''بل ڈسکاؤنٹ'' کرانا چاہتا ہے، وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (ٹرانزکشن) علیحدہ علیحدہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایکسپورٹر بینک کو امپورٹر سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایجنٹ بنائے کہ تم میری طرف سے امپورٹر سے پیسے وصول کر کے مجھے دے دو، اور بینک ایجنٹ بننے اور امپورٹر سے قیمت وصول کرنے پر ایکسپورٹر سے ''سروس چارج'' وصول کرے ــــــ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک ''ایل سی'' کی رقم سے کچھ کم رقم کا غیر سودی قرضہ ''ایکسپورٹر'' کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایکسپورٹر جو بل ڈسکاؤنٹ کرانا چاہتا ہے، وہ بل ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اب ایکسپورٹر بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایجنٹ بنائے، اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم امپورٹر سے وصول کر کے مجھے فراہم کرو، میں اس پر تمہیں پانچ ہزار روپے ''سروس چارج'' ادا کروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے، اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم تمہیں وصول ہو جائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرض وصول کر لینا اور پانچ ہزار روپے سروس چارج کے وصول کر لینا۔ اس طرح یہ معاملہ برابر سرابر ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ ''سروس چارج'' کی جو رقم آپس میں طے کی جائے گی، وہ بل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروس چارج بل کی میچوریٹی کے پیریڈ سے ریلیٹڈ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سروس چارج چار ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو ''سروس چارج'' چھ ہزار روپے ہوگی، گویا کہ بل کی

ادائیگی کی مدت میں اضافے سے ''سروس چارج'' میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا، البتہ ایک لم سم ''سروس چارج'' مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

''ایکسپورٹ فائنانسنگ'' کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ پر غور کرتے ہیں۔

فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچینج کو پہلے سے بک کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم وبیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کمی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا، اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم لگے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا، تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کر دی ہے اور قانون کا احترام حتی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت دے دی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کرلے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ

کرے بلکہ بعد میں کر لے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے تو نقد ادائیگی کر دی ہو، دوسرے فریق نے ادائیگی کے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کر دی ہو تو اس صوت میں کرنسی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم وبیش نہ ہو۔ مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاکستانی دوسرے فریق کو دے دیئے اور اس سے یہ کہا کہ تم ایک ماہ بعد مجھے اتنے ڈالر واپس کر دینا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم وبیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر مارکیٹ کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کر لیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جا سکے گا ــــ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ڈالر کی قیمت تو تیس روپے ہے اور تیس روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے تقریباً ۳۳ ڈالر بنتے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک ماہ بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود حاصل کرنا آسان ہو جائے گا، اور سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا لحاظ اس وقت ضروری ہے جب کرنسی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ''وعدۂ بیع'' ہو رہا ہے، یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ مستقبل کی فلاں تاریخ کو ہم دونوں پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تبادلہ کریں گے، اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کرنسی دی اور نہ اس نے دی، تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس ''وعدۂ بیع'' پر لاگو نہیں ہوں گی۔ لہٰذا اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادائیگی کر دے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپس میں مقرر کردہ قیمت بازاری قیمت سے کم وبیش نہ ہو، بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کر لیں، بشرطیکہ وعدۂ بیع ہو، حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اسی وقت ہو رہی ہو، اور دوسری طرف سے اُدھار ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم وبیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہٰذا اگر میں کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ فلاں تاریخ پر میں تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا، تو اس وقت باہمی رضامندی سے ہم جو ریٹ بھی مقرر کر لیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ وعدۂ بیع ہے، حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی محض وعدہ کی بنیاد پر کوئی ''فیس'' چارج نہیں کر سکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ فلاں تاریخ کو اس ریٹ پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہٰذا اپنے اس وعدہ پر اتنی فیس تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ آنے پر آپ مجھ سے ڈالر خریدیں یا نہ خریدیں۔ یہ

فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں ۔ البتہ ڈالر کا جو ریٹ چاہیں مقرر کر سکتے ہیں ۔

بہرحال، کرنسی کی خرید وفروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے ۔

فارن ایکسچینج کی بکنگ کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں ۔ ''فارن ایکسچینج'' کی بکنگ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے ۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ کرتا ہے، وہ بکنگ کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے ۔ اگر بکنگ کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں ۔ لیکن اگر بینک بکنگ کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کا ریٹ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریٹ بازار کے ریٹ کے مطابق ہو، تو یہ بکنگ وعدہ کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو ۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں ۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں ۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے ۔ مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بکنگ درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بکنگ شرعاً جائز ہے ۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بکنگ کرانے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر بالفرض میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج بک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے وہ فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے کوئی ہرجانہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں ۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل اسٹیٹ بینک آف پاکستان مختلف میعاد کے لئے فارن ایکسچینج کی فارورڈ بکنگ کے لئے مختلف میعاد پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک ''ایگریمنٹ ٹو سیل'' بھی کرتے ہیں، اور حقیقی بیع بھی کرتے ہیں، اور مختلف پیریڈ کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جا کر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بکنگ کرانا

چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کرلے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جاکر کہے کہ میں اپنی بکنگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کا ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بکنگ کینسل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے اور پارٹی کا فائدہ ہے تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بکنگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا اتنا نقصان ہو رہا ہے، لہٰذا اتنے پیسے آپ ادا کریں۔ البتہ بکنگ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے، اور یہ بکنگ محض ایک ''وعدۂ بیع'' ہوتا ہے۔

بہرحال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کر دیئے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

سوال و جواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کیے گئے، حضرت مولانا مدظلہم نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیئے، جو یہاں پیش کیے جا رہے ہیں۔ (ادارہ)

وعدۂ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

سوال ۱: آپ نے جیسے فرمایا کہ اگر "پوسٹ شپمنٹ فائنانسنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب "ایکسپورٹر" کو آرڈر وصول ہو تو وہ "امپورٹر" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کر لے، اس کے بعد "ایکسپورٹر" بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر وہ سامان فروخت کر دے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست "امپورٹر" کو ایل سی کی قیمت پر فروخت کر دے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف "ایکسپورٹر" امپورٹر کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" کر رہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کر رہا ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ "امپورٹر" سے ابھی تک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی "وعدۂ بیع" ہوا ہے، اور "ایکسپورٹر" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جا کر یہ کہتا ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں "امپورٹر" کو فروخت کروں، آپ فروخت کر دیں اور مجھ سے یہ سامان خرید لیں۔ تو چونکہ "امپورٹر" کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے، بلکہ وعدۂ بیع ہوا ہے، اور "امپورٹر" کو تو سامان درکار ہے، اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو، لہٰذا "ایکسپورٹر" اپنے "ایگریمنٹ ٹو سیل" کو بینک کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اور اس میں "امپورٹر" کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک "امپورٹر" سے کہے کہ سابقہ ایگریمنٹ ٹو سیل ختم ہو چکا، اور اب میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

ریبیٹ کا مستحق کون ہوگا

سوال ۲: اگر "ایکسپورٹر" کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف ٹرانسفر کر دیا کہ یہ مال تم "امپورٹر" کو فروخت کر دو (جس کی تفصیل سوال نمبر ۱ میں گزر چکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذاتِ خود معاملات کو ڈیل نہیں کرتا، بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے، چنانچہ بینک اسی "ایکسپورٹر" ہی کو اپنا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ اچھا تم ہماری طرف سے "امپورٹر" کو مال روانہ کر دو، چنانچہ "ایکسپورٹر" بینک کی طرف سے مال روانہ کر دے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ریبیٹ) کا حقدار کون ہوگا؟ بینک یا ایکسپورٹر؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا، دوسرے ہے بینک کو وہ سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ "ایکسپورٹر" وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے، اور پھر بینک وہ سامان اپنے طور پر "امپورٹر" کو فروخت کرے، تو اس صورت میں چونکہ بینک "سیلر" ہے، اس لئے اس سیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی وارنٹی ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریبیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریبیٹ جو بطور انعام کے دیا جا رہا ہے اس شخص کو دیدے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا، بلکہ بینک کو فروخت کر دیا، اور بینک نے وہ مال آگے "امپورٹر" کو سپلائی کر دیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریبیٹ بینک کو دیدے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے

سوال ۳: اگر "ایکسپورٹر" وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کر دے گا تو کیا اس صورت میں "امپورٹر" کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہٰذا اگر ''امپورٹر'' اس منتقلی پر آمادہ نہ ہو تو ''ایکسپورٹر'' اپنے ''ایگریمنٹ'' کو ختم کر دے اور بینک پھر امپورٹر سے ایک مستقل معاملہ طے کر کے اس کو مال روانہ کرے۔

کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کرسکتا ہے؟

سوال ۴: اگر ''ایکسپورٹر'' مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے، اور دکاندار سے آ کر اس رقم سے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا مال فروخت کر سکتے ہیں۔ جبکہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر ایکسپورٹ کر رہا ہے؟

جواب: اگر ایک شخص بینک سے سودی قرضہ لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرض لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو پیسے بطور قرض اس کے پاس آئے ہیں، اب اگر ان پیسوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کرسکتا ہے۔

کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال ۵: کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہوسکتی ہے یا نہیں؟

جواب: صرف ''ڈاکومنٹس'' (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں، اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رسک اور اس کا ضمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال ۶: بینکوں کو ٹریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہِ راست اجازت نہیں ہے، بلکہ وہ صرف فائنانسنگ کر سکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ ''ایکسپورٹر'' وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے،

اور پھر بینک ''امپورٹر'' کو فروخت کرے، تو بینک یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟
جواب: ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے، دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو ''موڈ آف فائنانسنگ'' کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس کا قانون موجود ہے۔

اس میں صاف طور پر ''ٹریڈ'' (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ ''مرابحہ'' ''ٹریڈ ریلیٹڈ'' ہے۔ اسی طرح ''مارک اپ'' اصلاً ٹریڈ ریلیٹڈ ہے۔ لہٰذا ایک طرف تو یہ کہا جارہا ہے کہ ''ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس'' کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جارہا ہے کہ ''بینک ٹریڈنگ'' نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہٰذا یہ معاملہ کورٹ تک پہنچایا جائے، پھر کورٹ یہ فیصلہ کرے کہ یہ تضاد کس طرح دور ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے، تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کر سکیں۔

کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟

سوال ۷: عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خریدار ہوتے ہیں، ان کے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تیاری کے کس مرحلے میں ہے۔ اور جب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک I.C (سرٹیفکیٹ) جاری کر دیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹر مال روانہ کر دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے ''رسک'' امپورٹر کی طرف منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟
جواب: اگر اس ایجنٹ کو ڈلیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے، مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خود روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال ۸: ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کرانا، پھر روانہ کرنا۔ اور انشورنس کرانا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس

طرح ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب: ''انشورنس'' کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی جتنی اسکیمیں رائج ہیں، ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرانا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہوسکتی، اور کوئی کام نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک ''ایکسپورٹ'' کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ''انشورنس کرانا'' ''ایکسپورٹر'' کی ذمہ داری نہیں ہوتی، بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور ''انشورنس'' کرنا ''امپورٹر'' کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں ''انشورنس کرانا'' ایکسپورٹر کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں ''ایکسپورٹر'' کو انشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہٰذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں یا سی اینڈ ایف کا معاملہ کریں، تا کہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال ۹: آپ نے جیسے فرمایا کہ ''ایکسپورٹر'' جب ''امپورٹر'' سے معاملہ کرے تو اس وقت ''ایگریمنٹ ٹوسیل'' کرے، حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت امپورٹر کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کر لی جاتی ہے، جبکہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے، بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرانا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے، بلکہ اس وقت ''ایگریمنٹ ٹوسیل'' کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کنفرم معاملہ کر رہا ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے ''بیع کا وعدہ'' کنفرم ہے۔

مجبوری کی وجہ سے وعدۂ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

سوال ۱۰: اگر ایک شخص نے کاٹن سپلائی کرنے کے لئے ایگریمنٹ ٹو سیل کر لیا، لیکن اسی سال کاٹن کی فصل خراب ہوگئی جس کی وجہ سے ''ایکسپورٹر'' وہ کاٹن سپلائی نہیں کر سکا، اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی، بلکہ ایگریمنٹ ٹو سیل ہوئی تھی، اور اب وقت آنے پر ایک آفتِ سماوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا ہے۔ اب وہ ''امپورٹر'' کو اطلاع کر دے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا، لہٰذا یہ وعدۂ بیع ختم کر دیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹر گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

اگر ایکسپورٹر اپنا وعدۂ بیع پورا نہ کرے تو؟

سوال ۱۱: اگر ''ایکسپورٹر'' نے ۱۵ ہزار کاٹن کی بیل سپلائی کرنے کا وعدہ کر لیا، اور قیمت بھی طے ہوگئی، پھر اس نے کاٹن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتیٰ کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کر دیں۔ اس کے بعد کاٹن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہوگیا، اب ایکسپورٹر نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے ریٹ پر مال سپلائی کر دیا تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع ملنا چاہئے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک لیں اور امپورٹر کو سپلائی نہیں کیں۔ اور اسی زمانے میں حکومت نے ''کاٹن ایکسپورٹ'' پر پابندی لگا دی۔ چنانچہ ایکسپورٹر نے اس پابندی کا عذر کر کے امپورٹر سے یہ کہہ دیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے مزید پانچ ہزار بیلیں نہیں بھیج سکتا۔ پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیلیں عام بازار میں فروخت کر کے بہت بڑا نفع حاصل کر لیا۔ اگر وہ ایکسپورٹ کرتا تو اتنا منافع اس کو نہ ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ ''ایکسپورٹ'' کا یہ عمل شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹر پابندی لگنے سے پہلے وہ کاٹن سپلائی کر سکتا تھا، لیکن قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان بوجھ کر روک لیا، سپلائی نہیں کیا تو اس صورت میں معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو؟

سوال ۱۲: آپ نے فرمایا کہ ''ڈاکومنٹس کی ڈسکاؤنٹنگ'' شرعاً کسی بھی صورت میں جائز نہیں، لہٰذا ایکسپورٹ کرنے کے لئے بینک یا مالیاتی ادارے سے مشارکہ کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بھی

بنک یا مالیاتی ادارہ مشارکہ اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتماد نہیں کرتا، اور اعتماد نہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ ''ایکسپورٹ'' کا ٹرانزکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے، اس میں سامان متعین، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے، لہٰذا مشارکہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، سوائے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشارکہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب.

البیع بالتعاطی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں ''بیت التمویل الکویتی'' کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، جو ''بحوث'' میں موجود ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اُردو ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

البیع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عاقدینِ عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کیے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عاقدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا شخص قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کرلے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دے دو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اُٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کر لے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اُٹھائیں اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عاقدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو ''بیع تعاطی'' یا ''بیع معاطاۃ'' کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعیؒ کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب وقبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب وقبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتبِ شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ یہ ان کا مشہور مذہب ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی

جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سریج اور رویانی رحمہ اللہ علیہما کا قول ہے۔ (۱)
حنفیہ میں سے امام کرخیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (۲)

۳۔ جن چیزوں میں بیع تعاطی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاطی جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ جو لوگ ''بیع معاطاۃ'' سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاطاۃ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاطاۃ سے پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔ (۳)

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب راجح یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ بیع منعقد ہو جاتی ہے، بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی وشافی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً ''قبض''، ''احراز'' اور ''تفرق'' کے سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاروں میں اس طرح سے بیع کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا دارومدار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہٰذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیوع کے باوجود اس میں ایجاب وقبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب وقبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہو جاتی، اور اگر ایجاب وقبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہو جاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور غفلت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلویٰ پایا جاتا ہے،

(۱) مغنی المحتاج للشربینی ۲/۳۔ (۲) فتح القدیر ۵/۴۵۹۔ (۳) مغنی المحتاج ۲/۳۔

لہٰذا اگر بیع کے اندر ایجاب و قبول کا تلفظ شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس کو ضرور اس طرح واضح کر کے بیان فرماتے کہ وہ حکم مخفی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر مال کھانے کی نوبت آ جاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیع تعاطی کے معاملات کرتے آ رہے ہیں اور ہمارے مخالفین سے پہلے کسی نے بھی بیع کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح ہبہ، ہدیہ، صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب و قبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا تلفظ ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب و قبول کا استعمال کرنا منقول نہیں، حالانکہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حبشہ اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کیے گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے کو اولیت دیتے تھے۔ (متفق علیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرما لیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہا جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں لائے، اور آ کر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حقدار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھا لیں۔ آپ ﷺ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ

کھجوریں آپ ﷺ کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ کھجوریں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں۔ اس وقت حضور اقدس ﷺ نے "بسم اللہ" پڑھی اور ان کو کھایا۔

دیکھئے ان احادیث میں نہ تو حضور اقدس ﷺ سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے "ایجاب" کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ ﷺ نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب وقبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ "معاطاۃ" کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہوگیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہونا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہوگیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب و قبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آجاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہو جاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب وقبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہٰذا جب ایجاب وقبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھاؤ تاؤ یا تعاطی وغیرہ پائی جائے جو آپس کی رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاؤ تاؤ یا تعاطی اس ایجاب وقبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب وقبول نہیں ہے۔ (۱)

اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مرابحہ کے معاملات میں "تعاطی" کے جواز کی حد

بہرحال، یہ تو بیوع میں "تعاطی" کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاطی جائز ہے جس کے دلائل پیچھے علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت میں بیان کر دیئے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ "تعاطی" سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں "تعاطی" سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قباحت لازم آجائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کا کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/۵٦١۔

لازم آجائے، تو اس صورت میں ''تعاطی'' سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مرابحہ تعاطی کے ذریعہ انجام دیئے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوبہ اشیاء پہلے خود اپنے لئے بازار سے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مرابحہ مؤجلہ پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خود نہیں خریدتا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ تم میرے وکیل بن کر بازار سے فلاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خرید لو۔ جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی حیثیت سے قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مرابحہ مؤجلہ کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کر دے، اور پھر ان اشیا کو بینک سے خریدنے کے لئے از سر نو بینک کو اوفر (ایجاب) کرے اور بینک گاہک کی اس اوفر کو قبول کرے۔

بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اختصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مرابحہ کا معاملہ ''تعاطی'' کی بنیاد پر ہو جائے اور از سر نو دوبارہ ایجاب وقبول کی ضرورت نہ ہو، لہٰذا جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز ''تعاطی'' کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔

''تعاطی'' اگرچہ اصلاً جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مرابحة للآمر بالشراء کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہٰذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے۔ اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہی ہے کہ سودی معاملات میں معاملے کی اصل بنیاد ''پیسے کا بھاؤ'' ہے۔ چنانچہ بینک اسی ''بھاؤ'' (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لیے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جبکہ ''مرابحہ'' کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ سامانِ تجارت ہوتا ہے جو بینک کی ملکیت میں ہوتا ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مرابحہ کے اندر اس سامان پر کوئی مدت، چاہے وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، ایسی گزرنی چاہئے جس میں وہ سامان

بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں ہو، اگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تباہ ہو جائے تو وہ بینک کا نقصان ہوگا۔ چنانچہ بینک نہ تو اس مال کے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور نہ اس پر کسی منافع کا مطالبہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاصل ہونے والا نفع ربح مالم یضمن میں داخل ہو کر بنصِ حدیث حرام ہو جائے گا۔

لہٰذا اگر ہم مرابحہ کے اندر بھی ''تعاطی'' کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اسی وقت خود بخود تعاطی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہو گئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مرابحہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دے دی اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطرہ مول لیے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کر دیا۔

زیرِ بحث مسئلے میں ''تعاطی'' کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ ''تعاطی'' کے اندر اگرچہ ایجاب اور قبول کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا تو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیرِ بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہو جائے گی، نہ ایک شخص لے گا اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیرِ بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاطی کی بنیاد پر عقد مرابحہ جائز نہیں ہے۔

بیع الاستجرار

یہ مقالہ بیع بالتعاطی کا حصہ ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا، یہ مقالہ ''بحوث'' میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بیع الاستجرار

لغوی اعتبار سے ''بیع الاستجرار'' ''استجر المال'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا مال لینا۔ اور فقہاء متأخرین کی اصطلاح میں ''بیع الاستجرار'' یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دونوں کے درمیان نہ تو ایجاب وقبول ہوتا ہے اور نہ ہی بھاؤ تاؤ ہوتا ہے۔

پھر ''بیع الاستجرار'' کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت بعد میں دی جائے۔

۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

"ما یستجرہ الانسان من البیّاع اذا حاسبہ علی اثمانھا بعد استھلاکھا."

یعنی ''بیع الاستجرار'' یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں اُن کی قیمت کا حساب کر کے ادا کر دے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کر لے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوا لے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء ایجاب وقبول کے بغیر اور کسی بھاؤ تاؤ اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دے دیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا ہے، اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا ہے، مہینے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص یک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگئی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کر لی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے

درمیان نہ تو بھاؤ تاؤ ہوتا ہے اور نہ ہی ثمن کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگی جب مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز استعمال کے بعد ختم ہو چکی ہوگی تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیع منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ معدوم چیز کی بیع لازم آئے گی۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے ''بیع الاستجرار'' کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ عام فقہاء شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"فاما اذا اخذ منه شيئا ولم يعطه شيئا، ولم يتلفظا ببيع بل نويا اخذه بثمنه المعتاد، كما يفعله كثير من الناس، فهذا باطل بلا خلاف لانه ليس ببيع لفظي ولا معاطاة، ولا يعدّ بيعا فهو باطل، وليعلم هذا وليحترز منه، ولا تغتر بكثرة من يفعله، فان كثيرا من الناس ياخذ الحوائج من البيّاع مرة بعد مرة من غير مبايعة ولا معاطاه ثم بعد مدة يحاسبه ويعطيه العوض، وهذا باطل بلا خلاف لما ذكرناه."(۱)

''یعنی اگر کوئی شخص (دکاندار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بائع اور مشتری) زبان سے بیع کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ نیت کر لیں کہ اس چیز کی عام بازاری قیمت پر اس کی بیع ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں، تو بیع کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ بیع معاطاۃ میں داخل ہے، اور جب کسی بیع کے اندر اس کا شمار نہیں ہے تو یہ بیع کی صورت باطل ہوگی۔ بیع کی اس قسم کا حکم جاننے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیع کا کثرت سے پایا جانا تمہیں دھوکے میں نہ ڈالے، اس لئے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقتاً فوقتاً بیع لفظی اور معاطاۃ کے بغیر اپنی ضرورت کی اشیاء لیتے رہتے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کر لیتے ہیں اور دکاندار کو ان اشیاء کا معاوضہ دے دیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے۔''

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''بیع تعاطی اور استجرار'' کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ مدوّن نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیع کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے۔ ان

(۱) المجموع شرح المہذب: ۹/۱۶۳۔

میں سے ایک امام غزالیؒ بھی ہیں۔ چنانچہ علامہ رملیؒ فرماتے ہیں:

"اما الاستجرار من بیّاع فباطل اتفاقا ای حیث لم یقدر الثمن کل مرة علی ان الغزالی سامح فیه ایضا بناء علی جواز المعاطاة."(۱)

"کسی دکاندار سے تھوڑا تھوڑا لینا یہ بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ہر مرتبہ قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالیؒ نے بیع معاطاۃ کے جواز کی بناء پر اس میں بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔"

علامہ شربینی خطیبؒ فرماتے ہیں:

"واخذ الحاجات من البیّاع یقع علی ضربین احدهما ان یقول: اعطنی بکذا لحما او خبزا مثلا وهذا هو الغالب فیدفع الیه مطلوبه فیقبضه ویرضی به ثم بعد مدة یحاسبه ویؤدی ما اجتمع علیه، فهذا مجزوم بصحته عند من یجوز المعاطاة فیما اراه.

والثانی: ان یلتمس مطلوبه من غیر تعرض للثمن کاعطنی رطل خبز او لحم مثلا فهذا محتمل وهذا ما رای الغزالی اباحته ومنعها المصنف (یعنی النووی رحمه الله). (۲)

"یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دے دو۔ عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے اور خریدنے والا اس چیز پر قبضہ کر کے اس پر رضامندی کا اظہار کر دیتا ہے، پھر کچھ مدت کے بعد اس کا حساب ہو جاتا ہے اور خریدنے والا تمام واجب الاداء رقم ادا کر دیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاطاۃ کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ صورت یقینی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کیے بغیر دکاندار سے اپنی مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دے دو (چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں احتمال ہے، البتہ امام غزالیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور مصنف (یعنی علامہ

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی، ۳: ۳۶۴ (۲) مغنی المحتاج: ۲: ۴۔

نووی رحمۃ اللہ علیہ) اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔"

مالکیہ کی کتب میں "بیع الاستجرار" کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ امام مالکؒ مؤطا میں تحریر فرماتے ہیں:

"ولا باس ان یضع الرجل عند الرجل درهما ثم یاخذ منه بربع او ثلث او بکسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم یکن فی ذلك سعر معلوم وقال الرجل: آخذ منك بسعر كل يوم، فهذا لا يحل لانه غرر يقل مرة ويكثر مرة ولم يفترقا على بيع معلوم."(۱)

"اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس درہم کے تہائی یا چوتھائی یا اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خرید لے تو یہ صورت جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حساب سے خریدوں گا، تو یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، اور متعاقدین کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے تعین کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی ہے)"۔

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک "استجرار" کے ناجائز ہونے کی وجہ قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کر دی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔ اس حد تک مالکیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ابن مفلحؒ "النکت والفوائد السنیة" میں فرماتے ہیں:

"قال ابوداؤد فی مسائله باب فی الشراء ولا یسمی الثمن سمعت احمد سئل عن الرجل یبعث الی البقال فیاخذ منه الشئی بعد الشئی، ثم یحاسبه بعد ذلك قال: ارجو ان لا یکون بذالك بأس. قال ابوداؤد: وقیل لأحمد: یکون البیع ساعتئذ؟ قال: لا.

قال الشیخ تقی الدین: وظاهر هذا انهما اتفقا علی الثمن بعد قبضه المبیع والتصرف فیه، وان البیع لم یکن وقت القبض، وانما کان وقت

(۱) مؤطا الامام مالک: جامع بیع الطعام۔

التحاسب وان معناه صحة البيع باسعر»(۱)

''امام ابوداؤدؒ ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خریدا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً لیتا رہتا ہے اور آخر میں حساب کر لیتا ہے۔ امام احمدؒ نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمدؒ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منعقد ہو جائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔

شیخ تقی الدینؒ فرماتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں متعاقدین نے مبیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کر لیا تھا اور یہ بیع مبیع پر قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منعقد ہوگی، اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہو جائے گی۔''

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک ''بیع الاستجرار'' کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہٰذا اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہو گئیں۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے تو متاخرین حنفیہ نے ''بیع الاستجرار'' کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ دکاندار سے سامان لیتے وقت قیمت کا کوئی تذکرہ نہ ہو۔ درمختار میں ہے:

"ما يستجره الانسان من البيّاع اذا حاسبه على اثمانها بعد استهلاكها جاز استحسانا."(۲)

''انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ استحساناً جائز ہے۔''

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

"ومما تسامحوا فيه واخرجوه عن هذه القاعدة ما في القنية: الاشياء التي توخذ من البيّاع على وجه الخرج كما هو العادة من غير بيع كالعدس والملح والزيت ونحوها ثم اشتراها بعد ما انعدمت صح اه فيجوز بيع المعدوم هنا."(۳)

---

(۱) موسوعۃ الفقہ الاسلامی، ۳۰۵/۵۔ (۲) درمختار مع ردالمحتار، ۵۱۶/۴۔

(۳) البحرالرائق، ۲۵۹/۵۔

''بیع کی وہ صورت جس میں علماء حنفیہ نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے جو ''قنیہ'' میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ گھریلو ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادۃً لوگ بغیر بیع و شراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں، جیسے دال، نمک، تیل وغیرہ، اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں ''معدوم'' کی بیع جائز ہوگی۔''

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ''بیع الاستجرار'' استحساناً جائز ہے، لیکن پھر وجہ استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ ''بیع الاستجرار'' جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کر دے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع تعاطی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ''استجرار'' کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہٰذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع ''تعاطی'' کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہو جائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ تمام بیوع کا حساب آخر (مہینے) میں اکٹھا ہو جائے گا۔ اس صورت میں نہ تو ثمن مجہول کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع استجرار کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سریج رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع استجرار کا جواز ایجاب و قبول کے تلفظ پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ ''تعاطی'' میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔

یا تو یہ صوت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت و شنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھوتہ ہو جائے کہ مشتری جس روز جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع استجرار کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مثل پر یا لکھی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر ہی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو جائے۔(۱) لیکن مسلک شافعیہ

(۱) ردالمحتار، ۴/۵۲۹۔

اور حنابلہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہو جائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعیؒ کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

"وحكى الرافعي وجها ثالثا انه يصح مطلقا للتمكن من معرفته كما لو قال: بعت هذه الصبرة كل صاع بدرهم يصح البيع وان كانت جملة الثمن في الحال مجهولة وهذا ضعيف شاذ."

''امام رافعیؒ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے، اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ڈھیر کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔''(۱)

جہاں تک حنابلہؒ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدینؒ نے اختیار کیا ہے۔(۲) اور ماقبل میں ہم علامہ تقی الدینؒ کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیمؒ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ سے اس کا جواز منصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔(۳)

بہر حال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آجاتی ہے اور کسی منضبط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہٰذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ''بازاری بھاؤ'' پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ''بازاری بھاؤ'' (جبکہ عاقدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور

(۱) المجموع شرح المہذب، ۹/۳۶۶۔
(۲) الانصاف للمرداوی، ۴/۳۱۰۔
(۳) اعلام الموقعین ۴/۳۔

ناپائیدار ہے، لہٰذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں ثمن مجہول رہے گا اور یہ جہالت مفضی الی النزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی نہ تو اکائیوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جا سکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہٰذا جو حضرات فقہاء ''بازاری بھاؤ'' پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت قیمت کے سلسلے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کر دینا ہی قیمت بیان کر دینے کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے گی جو مفضی الی النزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن ہمامؒ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومما لا یجوز البیع به: البیع بقیمته، او بما حل به او بما ترید او تحب او براس ماله او بما اشتراه او بمثل ما اشتری فلان لا یجوز ...... وکذا لا یجوز بمثل ما یبیع الناس الا ان یکون شیئا لا یتفاوت کالخبز واللحم."(۱)

''وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے راس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔

اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمتِ مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی اکائیوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے روٹی اور گوشت۔''

علامہ ابن عابدینؒ نے بھی اس قسم کی عبارت صاحبِ ''النہر الفائق'' سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے، چنانچہ فرمایا:

"وخرج ایضا ما لو کان الثمن مجهولا کالبیع بقیمته او براس ماله او بما

(۱) فتح القدیر مع الکفایہ ۲۶۷/۵۔

اشتراہ او بمثل ما اشتراہ فلان ...... ومنه ایضا ما لو باعه بمثل ما يبيع الناس الا ان يكون شيئا لا يتفاوت."(1)

''اور اس حکم سے وہ بیع بھی خارج ہوگی جس میں ثمن مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیع کرنا، یا اس کے راس المال پر بیع کرنا، یا اس قیمت پر بیع کرنا جس پر بائع نے اس کو خریدا تھا، یا فلاں شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا اسی قیمت پر بیع کرنا......

......اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیع اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔''

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور متفقہ اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت ثمن جو مفضی الی النزاع ہو، بیع کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیع جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت مثل کو ایک متعین پیمانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تطبیق دینے میں کسی نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہٰذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاؤ کی بنیاد پر ان اشیاء میں ''بیع الاستجرار'' بھی جائز ہوگی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (ریٹیل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کی ریٹیل پرائز اس طرح فکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں، بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے بیچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہٰذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہٰذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے حکم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر

---

(1) درمختار ۴/۵۲۹۔

بیع منعقد ہو جائے گی اور مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہو جائے گا۔ بہر حال یہ استجرار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ بیع الاستجرار کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہو جاتی ہے جس وقت مشتری مبیع پر قبضہ کر لیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کہ ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس مبیع کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

بیع الاستجرار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاستجرار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لیتے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاملہ کرتے وقت عاقدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہو جائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عاقدین لاپرواہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی جہالتِ فاحشہ ہے جو مفضی الی النزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مہینے کے آخر میں حساب کے تصفیے تک یہ بیع فاسد رہے گی، البتہ متاخرین حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مہینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کر لیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہو جائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کرے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت عاقدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہو گئی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مہینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کر کے وہ ختم کر چکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہو چکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوی کی بنیاد پر استحساناً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیمؒ کا موقف ہے اور بحر الرائق اور ''الاشباہ والنظائر'' میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی مِلک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "ضمان المتلفات" یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ثمن مجہول تھا اور تصفیہ کے وقت مبیع معدوم ہو چکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کر دیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تصفیہ کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان طے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کر دیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف ''مثلیات'' میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے، ''قیمیات'' میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استجرار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قیمیات میں اقتراض کے عدم جواز سے استجرار استحساناً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روٹی اور گوندھے ہوئے آٹے میں استحساناً اقتراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں ''مثلیات'' میں سے نہیں ہیں۔ استجرار کی زیرِ بحث صورت کو جائز قرار دینے کے مندرجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدینؒ نے رد المحتار میں ذکر فرمائے ہیں۔

احقر کے نزدیک ــــ واللہ اعلم بالصواب ــــ اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ راجح ہے، وہ یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کر لیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہو جائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں ''بیع المعدوم'' لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کر چکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور ''بیع المعدوم'' کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ''غرر'' پایا جاتا ہے اور بعض اوقات مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے بائع اس مبیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زیرِ بحث صورت میں ''غرر'' موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو مبیع پہلے ہی سپرد کر چکا ہے اور مبیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے

انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ مبیع اس انتفاع کے نتیجے میں ختم ہو گئی۔ لہٰذا تصفیہ کے وقت اس مبیع کو موجود فرض کر لیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے اشکال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور ان میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے مِلکِ غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب بیع درست ہو گئی تو اس درستگی کو تقدیراً اُس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ مالک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ویسی ہے جیسی مغصوبہ اشیاء کے ضمان میں ہوتی ہے یعنی مغصوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب مغصوبہ چیز کا ضمان ادا کر دیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس مِلک کو غصب کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اسی وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہٰذا راجح قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے شئی مغصوب میں کیے تھے، ضمان ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہو جائیں گے۔ اور جس صورت میں مغصوب منہ غاصب کے لئے شئی مغصوب میں تصرف (اجازت کے ذریعے) حلال کر دے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات ضمان ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہو جائیں گے۔ (۱)

لہٰذا جب غصب کے اندر غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہ شئی غصب کی تھی، تو ''بیع الاستجرار'' میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک

---

(۱) علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ درمختار کی عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ شئی مغصوب میں اداءِ ضمان سے پہلے مِلک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتفاع کرنے کی حلت اداءِ ضمان پر موقوف ہے۔ یہی مسئلہ عام متون میں بھی اسی طرح درج ہے۔ لہٰذا نوازل میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتفاع حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں مِلک خبیث سے استفادہ کرنا لازم آجائے گا جیسا کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد مِلک خبیث ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے انتفاع کرنے کو مشتری کے لئے حلال نہ کر دے۔ نوازل کی یہ بات عام متون کے خلاف ہے۔ بعض متاخرین فقہاء فرماتے ہیں کہ اداءِ ضمان کے بعد غصب سببِ ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبسوط میں ہے۔ (ردالمحتار ۶/۱۹۱)
اس عبارت کے تحت علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط الخیار للمشتری ہو۔ اس صورت میں سقوطِ خیار کے وقت مشتری اس مبیع کا شراء کے ذریعہ مالک ہو جائے گا۔
(دیکھئے: التحریر المختار للرافعی ۶/۴۸۷)

بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں تو مالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کر رہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور ''بیع الاستجرار'' کے اندر سامان لینے والا گنہ گار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہ گار بھی ہوگا۔

بہرحال ''بیع الاستجرار'' "ضمان للمتلفات" کی طرح نہیں ہے جیسا کہ تخریج ثانی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے "ضمان للمتلفات" کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وہ ملکیت جو اداءِ ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقتِ غصب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ

ثمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الاستجرار کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ اگر بائع مشتری کو اشیاء کی قیمت اسی وقت بتا دے جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہو جائے گی، اس کے صحیح ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتعاطی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تصفیہ اس وقت ہوگا جب مشتری تمام مبیع کے مجموعہ پر قبضہ کر لے گا۔

۲۔ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت مبیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقدین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں ردّ و بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ مبیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہو جائے گی۔

۳۔ اگر قبضہ کرتے وقت مبیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع منعقد ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جا رہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تصفیہ کے وقت بیع صحیح ہو جائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہٰذا اس مبیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہو جائے گی اور ثمن کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات مبیع کے اندر حلال ہو جائیں گے۔

ثمن مقدم کے ساتھ بیع الاستجرار کرنا

بیع الاستجرار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو مبیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے مبیع تھوڑی تھوڑی کر کے وصول کرتا ہے، پھر مہینے کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری مبیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت حساب کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاستجرار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اوّل یہ کہ اس صورت میں ثمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کر دی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ثمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ثمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو ''ثمن مؤخر'' کے ساتھ بیع الاستجرار کرنے میں پائی جا رہی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو حکم وہاں تھا۔ لہٰذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ثمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ثمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ثمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟

اگر اس کو ثمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت مبیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ثمن تو بیع پر موقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مبیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مبیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا استصناع ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور استصناع کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ثمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور استصناع ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ ''بیع الاستجرار'' میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ وقتاً فوقتاً کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے اندر بیع سلم کی شرائط

نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بنوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں "استصناع" بھی متحقق نہیں ہوسکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہٰذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہوگا ثمن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے متعذر بھی ہے اور بیع الاستجرار کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ "بیع الاستجرار" کرنے والے دکاندار اس رقم کو علیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم پیشگی دینے والے کے حساب میں درج کر لیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس غرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہٰذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے مقتضی کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہونی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے "استجرار" کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دے دی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ "رقم علی الحساب" ہے اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے، لیکن یہ "علی الحساب" دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں "بیع لاحق" کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے ثمن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہٰذا یہ ایک ایسا قرض ہو گیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حنفیہ

کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جوتا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برابر کر کے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے ''بیع الاستجرار'' کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ثمن مقدم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ثمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

"قال فی الولوالجیة: دفع دراهم الی خباز فقال: اشتریت منك مائة منّ من خبز، وجعل یاخذ كل یوم خمسة امناء بالبیع فاسد وما اكل فهو مكروه لانه اشترى خبزا غیر مشار الیه فكان المبیع مجهولا ولو اعطاه دراهم وجعل یاخذ منه كل یوم خمسة امناء ولم یقل فی الابتداء اشتریت منك یجوز وهذا حلال وان كانت نیته وقت الدفع الشراء لانه بمجرد النیة لا ینعقد البیع وانما ینعقد البیع الآن بالتعاطی ولآن المبیع معلوم فینعقد البیع صحیحا اه قلت: ووجهه ان ثمن الخبز معلوم فاذا انعقد بیعا بالتعاطی وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فكذا اذا تاخر دفع الثمن بالأولى."(1)

''ولوالجیہ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نانبائی کو دراہم دیئے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سوکلو روٹیاں خریدتا ہوں، اور پھر اس نانبائی سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع فاسد ہوگئی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشار الیہ روٹیاں خریدیں، لہٰذا مبیع مجہول ہوگئی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ دراہم دے دیئے اور پھر اس سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینی شروع کر دیں اور دراہم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خریدتا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال ہوگا، اگرچہ دراہم دیتے وقت روٹی خریدنے کی ہی نیت ہو، اس لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور اب یہ ''بیع تعاطی'' ہو جائے گی اور مبیع بھی معلوم ہوگی، لہٰذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لیتے وقت ''بیع بالتعاطی'' منعقد ہوگئی جبکہ مشتری ثمن پہلے دے

(1) ردالمحتار ۴؍

چکا ہے، تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ بیع درست ہو جائے گی۔''

''الاشباہ والنظائر'' میں علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

"ومنها لو اخذ من الارز والعدس وما اشبهه وقد كان دفع اليه دينارا مثلًا لينفق عليه ثم اختصما بعد ذلك فى قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ او يوم الخصومة؟ قال فى التتمة: تعتبر يوم الاخذ."(۱)

''اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لینے والے شخص نے پہلے سے اس کو چند دینار اس غرض سے دے رکھے تھے تا کہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو گیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصومت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ ''تتمہ'' میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔''

امام مالکؒ کا یہ قول ''مؤطا'' سے پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

"ولا باس ان يضع الرجل عند الرجل درهما ثم ياخذ منه بربع او بثلث او كسر معلوم سلعة معلومة."(۲)

''اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک درہم رکھوائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے حصہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔''

ان عبارات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ ''استجرار'' جائز ہے اسی طرح ثمن مقدم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاستجرار جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہونے تک بائع کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا مبیع کے ثمن کے ساتھ مقاصہ ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مضمون ہوگی، اگر ہلاک ہوگئی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس

(۱) حکاہ ابن عابدینؒ ایضاً ۴
(۲) مؤطا الامام مالک، جامع بین الطعام۔

صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ ''قبضۂ امانت'' شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ماہانہ اور ہفتہ واری رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ رواج ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر ہفتے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی بیع ہوتی ہے، لہٰذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

بینکنگ کے معاملات میں ''استجرار'' کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں ''استجرار'' سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آجکل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مرابحہ، اجارہ، مضاربت، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو ''استجرار'' سے کام لیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو ایجنٹس بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ ''استجرار'' کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک ''سپلائرز'' کے ساتھ ''استجرار'' کی بنیاد پر مرابحہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر عنقریب ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک معین ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گاہک شرعی مرابحہ کرنے کے لئے آئے تو اس وقت بینک ''استجرار'' کی بنیاد پر گاہک کا مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گاہک کو ''مرابحہ'' کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ ''استجرار'' کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء ''عقد مرابحہ'' کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس ملین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک ملین کی اشیاء خریدے اور پھر سال

کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایجنٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتیٰ کہ ایگریمنٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کرلے، اس وقت یہ معاہدہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ ''استجرار بثمن مؤخر'' کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایجنٹ (گاہک) بینک سے کچھ کچھ وقفہ سے سامان لیتا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا ثمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں ''بیع التعاطی'' کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے ''بیع التعاطی'' کی بحث میں بیان کیا تھا کہ ''مرابحہ'' کے معاملہ میں ''تعاطی'' کو جاری کرنا اس معاملے کو ''ربا'' کے مشابہ بنا دیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے عقودِ مرابحہ میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینک اور گاہک ایجاب وقبول کے ذریعہ مستقل عقدِ بیع کریں تا کہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آجائیں اور بینک کے لئے ان پر نفع لینا جائز ہو جائے۔

لہٰذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ ''عقدِ مرابحہ'' میں ''استجرار'' کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

احکامِ شرعیہ کی روشنی میں

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے "عقود المستقبلیات فی السلع" کے موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا ہے، جس کا ترجمہ حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مستقبل کی تاریخ پر خرید وفروخت احکامِ شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله ربّ العٰلمين، والصلوة والسلام علٰی رسوله الكريم، وعلٰی اله واصحابه اجمعين، وعلٰی كل من تبعهم باحسان الی يوم الدين. اما بعد!

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں "المستقبلیات" (Futures) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اس صورت کا رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۴۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے لئے شکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام "Chicago Board of Trade" ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۴۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔(۱)

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو "انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا" میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

> **"Commercial contracts calling for the purchase or sale of speciefied quantities of commodities at specified future dates."**

---

(۱) دیکھئے: Gerald: Modern Commodity Futures Trading, Seventh Ed. 1975, P. 15.

''یعنی یہ وہ عقدِ تجارت ہے، جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہوتا ہے۔''

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بیع ہوتی ہے، اس کی سپردگی اور قبضہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ''غائب سودے'' (Forward Sales) کی تعریف بھی انہی الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی مبیع کو مستقبل کی معینہ تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے!

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ''المستقبلیات'' (Futures) اور ''غائب سودے'' میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ ''غائب سودے'' میں مستقبل کی کسی تاریخ میں مبیع کی سپردگی مقصود ہوتی ہے اور بائع اس معین تاریخ میں مبیع سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ کے آنے پر واقعۃً ادائیگی اور قبضہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک ''المستقبلیات'' (Futures) کا تعلق ہے، اس میں مبیع اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد تو بنایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں مبیع کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیع کا اصل مقصد یا تو نفع کی اُمید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے نفع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہٰذا ''مستقبلیات'' (Futures) میں مبیع کی ادائیگی اور اس پر قبضہ شاذ و نادر ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

''مستقبلیات'' (Futures) اور غائب سودے (Forward Sales) کے درمیان جو فرق ہم نے اُوپر ذکر کیا ہے، انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ''مستقبلیات'' (Futures) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

> "And the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."

''عقودِ مستقبلیات'' (Futures) میں ''السّلع'' (Commodity) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جا سکے (ورنہ وہ اشیاء بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ

اشیاء (Products) سے خالی ہوتا ہے۔ لہٰذا ''عقود مستقبلیات'' (Futures) ان ''غائب سودوں'' (Forward Sales) سے جو آجکل بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعۃً مستقبل کی کسی متفق علیہ تاریخ پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں آجاتا ہے۔''(۱)

جہاں تک ''عقودِ مستقبلیات'' (Futures) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں، جو اسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو ''سوق تبادل السّلع'' (Commodity Exchange) کہا جاتا ہے۔ ان بازاروں کی بنیاد ممبر شپ پر ہوتی ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر فیوچر معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبر شپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کوئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایجنٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے، لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (براہ راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبر شپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ ''مستقبلیات'' (Futures) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد وضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی تلافی کر دی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (Trading Units) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معقود علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں، لہٰذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہوگا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ایک یونٹ گیہوں کا معاملہ کرے

(۱) دیکھئے حوالہ بالا۔

یا دو کا کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً ''گندم درجۂ اول'' ''گندم درجہ دوم'' ''گندم درجہ سوم'' وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہٰذا اگر کوئی شخص جنوری میں اوّل درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اوّل درجہ کی ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اتنے داموں میں بیچنے کی اوفر کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو، لہٰذا جو شخص ایک یونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہوگا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، لہٰذا بائع (Saler) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کروائے گا اور مشتری (Buyer) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ بائع کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ثمن کی ادائیگی کرائے۔

اور حقیقت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی، یہ نہیں ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (مبیع) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ محلِ بیع وشراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے یومیہ دس دس بیع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو کو ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیچ دی، اب عمرو وہ گندم خالد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خالد آگے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا وہ اس خطرہ (Risk) کا منافع ہوگا جو پارٹیوں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دونوں قیمتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے، اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو ثمن ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے مبیع کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہٰذا مثال مذکور میں اگر عمرو نے زید سے ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو گیارہ ہزار ڈالر میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو نہ

تو زید کو قیمت ادا کرے گا، اور نہ خالد کو مبیع سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقدوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کر لے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے، جس کو ''کلیئرنگ ہاؤس'' (Clearing House) کہا جاتا ہے اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور وہ ''کلیئرنگ ہاؤس'' اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثالِ مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر ''کلیئرنگ ہاؤس'' سے وصول کر کے اس معاملہ سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے مہینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب اکتوبر کا مہینہ آئے گا، اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آ رہی ہے، اب تمہارا کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم معین گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ دوبارہ عقدِ بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصفیہ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخِ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا شاذ و نادر ہی مبیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہوگی، جو شاید ایک فیصد ہوگی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں، وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اغراض بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو نفع کی اُمید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں ''مخاطر'' (Speculator) کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ بیچنا ہوتا ہے،

نہ خریدنا، نہ مبیع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی ثمن ۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اُوپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اُتار، چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس اُمید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو مبیع پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانۂ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے، تا کہ آئندہ نقصان سے بچ جائیں۔ جس کو اصطلاح میں ''تامین الربح'' (Hedging) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لینا زیادہ آسان ہوگا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، فی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہوگئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فیوچر مارکیٹ (Future Market) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ ''فیوچر مارکیٹ'' میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ لہٰذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے ''فیوچر مارکیٹ'' میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں ''فیوچر مارکیٹ'' میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہوگا کہ زید نے تین ماہ پہلے ''فیوچر مارکیٹ'' میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہوگا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم

ہو جانے کی وجہ سے اس کا نقصان ہوا، اس کی تلافی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے ''فیوچر مارکیٹ'' میں کیا۔ مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آجائے گا:

عام بازار	فیوچر بازار
ستمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں فی بوری =/۵ ڈالر میں خریدیں	دس ہزار گندم کی بوریاں فی بوری =/۵ ڈالر میں فروخت کیں
دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں فی بوری ۴/۵۰ ڈالر میں فروخت کیں	دس ہزار گندم کی بوریاں فی بوری ۴/۵۰ میں خریدیں
نقصان فی بوری ۰/۵۰ ڈالر	فائدہ فی بوری ۰/۵۰ ڈالر

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت فی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی ''فیوچر مارکیٹ'' میں تو اس کو نقصان ہوگا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا، دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ ''تامین الربح'' (Hedging) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال! یہ فیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے ''کرنسی'' اور ''اختیارات'' تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کے بعد ذرہ برابر تردّد نہیں ہوگا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ "بیع ما لا یملکه الانسان" جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

> ''ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی شخص میرے پاس ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کرلوں اور پھر بازار

سے خرید کر اس کو دے دوں؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ

''ایسی چیز مت بیچو جو تمہارے پاس نہیں ہے۔''(۱)

اور اس معاملہ میں جو عقدِ بیع مبیع کی سپردگی کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

"من اشترىٰ طعامًا فلا يبعه حتى يستوفيه."(۲)

''جو شخص کوئی غلہ خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے۔''

بعض لوگوں نے بیع سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

(۱) بیع سلم میں پورا ثمن اسی وقت ادا کر دینا واجب ہے، جس کو ''رأس مال السّلم'' کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"ويقبض الثمن كاملا وقت السّلم قبل التفرق، هذا الشرط السادس، وهو ان يقبض رأس مال السّلم في مجلس العقد فان تفرقا قبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال ابوحنيفةؒ والشافعيؒ وقال مالكؒ: يجوز ان يتأخر قبضه يومين وثلاثة واكثر ما لم يكن ذلك شرطا، لانه معاوضة لا تخرج بتأخير قبضه من ان يكون سلما فاشبه ما لم تأخر الى آخر المجلس، ولنا انه عقد معاوضه لا يجوز فيه شرط تاخير العوض المطلق. فلا يجوز التفرق فيه قبل القبض كالصرف."(۳)

''یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ثمن پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا جائے، یہ بیع سلم کی درستگی کی چھٹی شرط ہے، وہ یہ کہ مجلسِ عقد ہی میں بیع سلم کے ''رأس المال'' پر قبضہ کر لیا جائے، لہٰذا اگر ''رأس المال'' پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے عاقدین جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ''رأس المال'' پر قبضہ کو دو، تین یا

(۱) جامع الاصول، جلد اول، صفحہ ۴۵۷، بحوالہ نسائی، ترمذی، ابوداؤد۔

(۲) اخرجہ البخاری و مسلم۔ (۳) المغنی لابن قدامہ، صفحہ ۳۳۴، جلد ۴۔

زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ "رأس المال" ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو "عقدِ سلم" ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلسِ عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کر دے، اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک) یہ ایک عقدِ معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں، لہٰذا "عقدِ سلم" میں "بیع صرف" کی طرح قبضہ سے پہلے جدائی جائز نہیں۔"

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سلم کے "رأس المال" پر مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا "بیعِ سلم" کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک دو، تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صُلبِ عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر صُلبِ عقد میں "رأس المال" کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن جہاں تک فیوچر والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر صلبِ عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہٰذا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دینا "بیع سلم" کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فیوچر مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فریقِ ثالث کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فیوچر والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمہ دین ہوتا ہے، جس طرح مبیع بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ "بيع الكالئ بالكالئ" ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ."(۱)

"حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی بالکالی سے منع فرمایا ہے۔"

---

(۱) السراج المنير للعزيزي، صفحہ ۳۷۲، جلد ۴۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ ادائے ثمن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن بائع کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ توجیہہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ''بیع سلم'' کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثمن کی بالفعل ادائیگی مجلسِ عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ثمن کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس ثمن کو دَین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہٰذا یہ دَین کی بیع دَین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت ''مسلم فیہ'' کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہٰذا اگر ''مسلم فیہ'' کے اوصاف ایسے مجہول ہوں اور متردّد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوچر معاملات میں اگرچہ مبیع کے ''درجات'' بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بائع ایک ہی عقد میں مبیع کے ایک سے زیادہ ''درجات'' بیان کر دیتا ہے اور پھر بائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان ''درجات'' میں سے جس درجہ کی مبیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ہے:

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

''دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس

کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے۔ اور اس طرح جو تاجر متوقع نقصان سے بچنا چاہتے ہیں، ان کو اس خطرہ سے تحفظ فراہم ہو جاتا ہے کہ سٹہ باز خریداران سے کسی ایسے مخصوص گریڈ کی ادائیگی پر اصرار کریں جس کے ذخائر تھوڑی تعداد میں ہوں، چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے متبادل گریڈس کی پیش کش ممکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصفیہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آپس میں قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے فرق کا لین دین کر لیتے ہیں۔"

انسائیکلو پیڈیا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس مبیع کے جو مختلف اوصاف علی سبیل البدلیت بیان کیے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی مبیع مشتری کے سپرد کر دے، مشتری وصف کی اس جہالت سے اس وقت تک دوچار رہتا ہے جب تک وہ مبیع پر قبضہ نہ کر لے۔ مبیع میں اس جیسی جہالت ہر عقدِ بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیعِ سلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ "عقود مستقبلیات" میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی بائع کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تصفیہ اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے اور بیچنے کے داموں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے ڈیفرنس برابر کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقدِ سلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقدِ سلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیعِ سلم میں یہ مسئلہ ہے کہ "مسلم فیہ" کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

"وبيع المسلم فيه عن بائعه او من غيره قبل قبضه فاسد."(۱)

"مسلم فیہ کو قبضے سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا فاسد ہے۔ یعنی بیع سلم کو فاسد کر دیتا ہے۔"

---

(۱) المغنی لابن قدامہ، صفحہ ۳۴۱، جلد ۴۔

(۵) اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائع اوّل اور مشتری اوّل کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقدِ سلم تھا تو اس صورت میں ''رَب السَّلم'' یعنی مشتری اوّل کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ''مسلم فیہ'' پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کردے۔ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

"واما بیع المسلم فیه قبل قبضه، فلا نعلم فی تحریمه خلافاً، وقد نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع الطعام قبل قبضه وعن ربح ما لم یضمن، ولانه مبیع لم یدخل فی ضمانه، فلم یجز بیعه کالطعام قبل قبضه."(1)

''مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے ضمان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ''مسلم فیہ'' قبضہ سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔''

پیچھے ''عقودِ مستقبلیات'' کے طریقِ کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں مبیع کی سپردگی اور حوالگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ''عقودِ مستقبلیات'' کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہٰذا مندرجہ بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو ''عقدِ سلم'' کہہ کر جائز نہیں کہا جاسکتا۔

جب اس کو عقدِ سلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقدِ بیع نہ تو تعلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے، لہٰذا ''عقودِ مستقبلیات'' میں بیع اول جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیوع کیسے درست ہوں گی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہوسکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ''بیع'' نہ کہا جائے بلکہ اس کو ''وعدۂ بیع'' کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کردے گا اور موعود لہ یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معین تاریخ پر اس سامان کو معین قیمت پر خرید لے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو

(1) المغنی لابن قدامہ، جلد ۴، صفحہ ۳۴۱۔

فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے، یہاں تک کہ سپردگی کی معین تاریخ آ جائے۔

لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں:

☆ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورتِ واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فیوچر مارکیٹ میں صرف وعدۂ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقدِ بیع کو یقینی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقد کو وعدۂ بیع کہنا درست نہیں۔

☆ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ''وعدہ'' محض قضاءً لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاءً لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

☆ تیسرے یہ کہ ''موعود لہ'' یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا عوض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاءً واجب ہو بلکہ یہ ''حقِ مجرد'' ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک ''حقِ مجرد'' کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ''عقد مستقبلیات'' شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائی جو احکامِ شرعیہ کے مطابق ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک ''عقودِ مستقبلیات'' کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فیوچر مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ نفع کی اُمید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو بیع کے بجائے قمار (جوا) سے زیادہ مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اُوپر بیان کیا کہ فیوچر مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں:

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو ''مخاطر'' (Speculator) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤ پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ

مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کیے بغیر اور مبیع کو اپنے ضمان میں لیے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا، جو نصِ صریح کی رو سے حرام ہے۔

فیوچر مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد ''اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت'' ہوتی ہے جس کو عربی میں ''تامین الربح'' (Hedging) کہا جاتا ہے، یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اُتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فیوچر مارکیٹ میں جا کر اسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اُوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو لمبی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تامین الربح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں، اس وقت ان کو فیوچر مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہوا ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اُٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اُس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوچر مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ جیرالڈ گولڈ لکھتا ہے کہ:

> ''اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار بوریاں گندم کی خریدیں، پھر فوراً کسی معین دام پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو نکالنا چاہے تو ایسے تاجر کو اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوچر مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تامین الربح) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندم کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیع کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔
>
> لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً آگے فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو، چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ تاجر فیوچر مارکیٹ میں

داخل ہوتا ہے تا کہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔''

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ''فیوچر مارکیٹ'' میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لہٰذا جب فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ''فیوچر مارکیٹ'' کا شرعی متبادل طریقہ کیا ہوگا؟ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی بیع کروں جس کے اندر مجھے مبیع فوراً حوالے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ''بیع سلم'' کا موجود ہے، کتبِ فقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق وہ ''بیع سلم'' کر لے۔ اس طرح اس کو فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ

کا

شرعی حکم

''فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ'' کے متعلق ایک شخص نے استفتاء بھیجا، حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا جو پیشِ خدمت ہے۔

فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ کا شرعی حکم

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرونِ ملک رہتے ہیں اور اپنا زرِمبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں، ان کے لئے حکومت نے "فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ" کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زرِمبادلہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اسٹاک ایکسچینج میں بھی نفع پر فروخت کرسکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سو روپے پر ۱۴/۵۰ روپے مزید نفع کے ساتھ اور دو سال کے بعد ۳۱ روپے اور تین سال کے بعد ۵۲ روپے سود یا نفع کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقتِ ضرورت زرِمبادلہ بھی حاصل کرسکتا ہے۔

ان سرٹیفکیٹ کا خریدنا اور ان پر نفع حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

حَامِدًا وَّمُصَلِّيًا

فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زرِمبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زرِمبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زرِمبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زرِمبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرادیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کیے ہیں کہ جو شخص باہر سے زرِمبادلہ لا کر ان کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کرلے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے ہیں:

پہلا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دکھا کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازارِ حصص (اسٹاک ایکسچینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو زرِمبادلہ حاصل کرنے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اسٹاک ایکسچینج میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو روپیہ کا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں بک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطبوعہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِمبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو زرِمبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے تمسکات کی بنیاد پر زرِمبادلہ حاصل کرنے کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو زرِمبادلہ کے حصول کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا فقہی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ:

حکومت نے باہر سے آنے والا زرِمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دَین بنا لیا اور اس دَین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دَین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زرِمبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دَین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سو روپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ دَین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سود ہے ـــــ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامل یہ وثیقہ بازارِ حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنیٰ بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دَین زیادہ قیمت پر دوسرے کو فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِمبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے ـــــ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِمبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرِمبادلہ کے بجائے صراحۃً پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب کبھی زرِمبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زرِ مبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا، بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرِمبادلہ کے نرخ کے مطابق زرِمبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پچیس ۲۵ سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہٰذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اسٹاک ایکسچینج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے ساڑھے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقتِ ضرورت اس کے ذریعہ زرِمبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی - ۱۴

۲۲-۸-۱۴۰۸ھ

کچھ شبہات اور ان کا جواب ☆

معظم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب ـــــ السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی کی وجہ سے ''البلاغ'' زیر مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں اور روز بروز آپ کی تبحر علمی، زورِ قلم اور اندازِ تحریر کا مداح ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے زورِ قلم اور زیادہ ہو۔

شوال المکرّم سنہ ۱۴۰۸ھ یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے ''البلاغ میں فارن کرنسی سرٹیفکیٹ'' کے بارے میں جنابِ والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیشِ خدمت ہیں:

☆ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا فارن کرنسی حکومت کے پاس جمع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومتِ پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے والے پاکستانی چھ ماہ تک غیر ملکی زرِ مبادلہ اپنے پاس فارن کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سنہ ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدت بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب فارن کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے اس وقت خریدنے والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زرِ مبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیشِ نظر یا تو اور جگہوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

☆ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ''سرٹیفکیٹ کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے'' یہ کچھ حد

☆ ''فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ'' کے بارے میں ''البلاغ'' میں جب یہ مندرجہ بالا سوال اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفصیلی خط موصول ہوا۔ جس کا تفصیلی جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کا جواب ذیل میں پیشِ خدمت ہے۔

تک صحیح ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکیٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کراسکتا ہے۔

☆ گو کہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زرِمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے دَین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراطِ زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جارہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زرِمبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرینِ معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (Floating Rate) ہی کسی کرنسی کی حقیقی قیمتِ تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (Worth) یعنی (Intrinsic Value) کو (Reflect) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (Premium) زیادہ ہوگا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اُتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ طے کر دے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (Premium) کے بجائے نوے یا سو فیصد پریمیم پر بکے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاددلانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پیشتر جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں چودہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلاواسطہ بونس واؤچر اسکیم کے ذریعے (Support) کر رہی تھی۔ مختلف کرنسیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراطِ زر اور شرحِ سود کا ایک (Function) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل وحرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرحِ تبادلہ طے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرحِ تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (Intrinsic Value) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا

حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر ممالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کسٹم، پولیس، عدالتیں، انکم ٹیکس غرض ہر ادارہ انہیں لوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے زرمبادلہ کی صحیح قیمت (Intrinsic Value) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے زرمبادلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

☆ دورانِ تحقیق جنابِ والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہوگی کہ حکومت پاکستان کو ہنڈی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی مصنوعی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے رقومات کی ترسیل کر رہے تھے۔ بیرر فارن ایکسچینج سرٹیفکیٹ جاری کر کے اور ان کی اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل حکومت نے ہنڈی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زرمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے البلاغ صرف ایک سال سے ہی مل رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہنڈی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطۂ نظر کیا ہے۔ براہِ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیشِ نظر کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے، فارن کرنسی کی حقیقی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (Par Value) سے زیادہ یا کم اپنی (Intrinsic Value) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ساڑھے بارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا وہ سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہوگا۔

☆ آخری پیراگراف میں جنابِ والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقتِ ضرورت اس کے ذریعے زرمبادلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے مسائل کھڑے کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سرٹیفکیٹ لیتا ہے کہ بوقتِ ضرورت اس سے زرمبادلہ

حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زرِ مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (Surrender Value) ایک لاکھ باون ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ زرِ مبادلہ ملتا ہے۔ یہ باون ہزار یقیناً سود ہے اور اس شخص کے پاس اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے زبردستی دے گی، ایسی صورت میں کیا وہ سود وصول کرنے کا گناہگار نہ ہوگا؟ بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی (Exchange Loss) سود سے پوری ہوگی۔

اُمید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

جواب کا منتظر

مخلص

منتسم مسعود

الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محترمی و مکرمی جناب معتصم مسعود صاحب ـــ حفظہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں مفقود رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہوگئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ کا پوراپس منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تہہ دل سے آپ کا شکرگذار ہوں۔ باہر سے زرمبادلہ پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مفصل تشریح سے اور زیادہ ہوگیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرمبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفکیٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اُس زرمبادلہ کا نمائندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفکیٹ زرمبادلہ کا نمائندہ ہوتو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکومت کے ذمے زرمبادلہ دَین ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے۔ نیز متبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفکیٹ کا حامل بازار میں اُسے بطورِ حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کرلے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو زرمبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا وثیقہ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرمبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ جاری کردیا ہے۔ اب یہ زرمبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ دو طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوتی۔

رہا یہ کہنا کہ موجودہ صورت میں اسٹاک ایکسچینج کے اندر جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ

زرِمبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ توجیہہ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے:

اوّل تو اس لئے کہ وہ زرِمبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفکیٹ پاکستانی روپے ہی کا وثیقہ ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے، نہ وہ کلیۃً زرِمبادلہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حامل کو ہنڈی کے ذریعے زرِمبادلہ بھیجنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانا احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زرِمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زرِمبادلہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زرِمبادلہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اُس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زرِمبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو، ایک طرح کا ظلم ہے جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے سودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زرِمبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگر چہ یہ منافع سود ہے، لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زرِمبادلہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دے کر =/۲۰۰۰ پاکستانی روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا، جبکہ اس کی بازاری قیمت =/۲۰۵۰ تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا۔ اب اگر سال بھر کے بعد حکومت اسے سرٹیفکیٹ کے بدلے =/۲۴۰۰ دیتی ہے، تو ان روپوں میں سے =/۵۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان کی تلافی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن باقی روپے اس کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اسٹاک ایکسچینج میں سرٹیفکیٹ بیچ کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اُسی فریق سے وصول کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والا فریق وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی ناجائز طریقے سے

ب کے =/۵۰ روپے غصب کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے =/۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ =/۵۰ روپے بحیثیتِ سود نہیں، بلکہ بحیثیتِ تلافیِ نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قرض پر =/۵۰ روپے سود دے تو اس کا استعمال اس کے لئے اس بناء پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے اسے =/۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص صرف زرِ مبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سود دیتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) اپنے استعمال میں لا سکتا ہے، اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زرِ مبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے، وہ یقیناً سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ:

> ''بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے۔''

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا درست نہیں، بلکہ اس فارن کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصلی قیمت (Face Value) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاط تو

بلا شبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (Face Value) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔

یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب رفاہی کاموں میں لگانا نہیں، بلکہ مستحقِ زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرنا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ مستحقِ زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابلِ ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراطِ زر کی بنیاد پر روپے کی قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادائیگیوں میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطۂ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دُیون کے لین دین میں افراطِ زر کی شرح میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادائیگی کے وقت اس پہلو کو مدِ نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ عنقریب ''البلاغ'' میں شائع ہو جائے گا۔

دُعاء میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۳-۱۲-۱۴۰۸ھ

ہاؤس فائنانسنگ کے جائز طریقے

"الطرق المشروعة للتمويل العقاری" کے موضوع پر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ نے اسلامی فقہ اکیڈمی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا جو "بحوث" میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اُردو میں ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہاؤس فائنانسنگ کے جائز طریقے

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سیدنا محمد النبی الامین وعلی اٰلہ واصحابہ الطاہرین وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین اما بعد

مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے۔ اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ م بُيُوْتِكُمْ سَكَنًا"

''اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ بنائی۔''(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"ثلاث من السعادة: المراة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب الهنيئى."

''تین چیزیں انسان کی نیک بختی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان، خوشگوار سواری۔''(۲)

آج کے دور میں ایک مناسب اور کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر گنجان آبادی والے شہروں میں زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور مہنگائی روز بروز بڑھ رہی ہے اور جو لوگ اپنے نئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی سی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں ''ہاؤس فنانسنگ'' کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام

(۱) سورۃ النحل: ۸۰۔ (۲) کشف الاستار عن زوائد البزار للہیثمی، ج ۲، ص ۱۵۶، نمبر ۱۴۱۲۔

دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں، چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہکوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعتِ اسلامیہ میں ان بڑے محرمات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو، اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعتِ مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا متبادل بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے، واللہ سبحانہ ہو الموفق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے۔ چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے نہ تو وہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے میں سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے۔ نمبر ایک، اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فنڈ سے اس کی مدد کرتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے: دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے۔ تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرضِ حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فنانسنگ میں یہی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مزاج کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اس کی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور مہنگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنی غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فنانسنگ میں استعمال کر سکتی ہے۔ اسی طرح ان بھاری اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جا سکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش عیشی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہٰذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو تبرع محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعاتِ شرعیہ سے بھی پاک ہوں۔ وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

بیع موجل

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ اُدھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں طے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کیے بغیر بھی اُدھار فروختگی کا معاملہ کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں نفع کے تناسب کی تعیین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس اُدھار بیع کا معاملہ مرابحہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو اُدھار فروخت کر دے۔ دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے۔ اس صورت میں تعمیر کمپنی ہی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی نگرانی کرے گا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو اُدھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کمپنی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیری اخراجات میں نقد رقم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کمپنی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس فنانسنگ کمپنیوں میں یہی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مل کر مشترک طور پر مکان خریدیں۔ مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کمپنی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کمپنی اپنا نصف حصہ قیمتِ خرید سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو اُدھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا، وہ یہ کہ گاہک اور کمپنی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آ چکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس فنانسنگ کے واسطے سے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر پر آنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کمپنی برداشت کرے۔ اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کمپنی کے درمیان مشترک ہو جائے گی، لہٰذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کمپنی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع لگا کر ادھار فروخت کر دے اور شرعاً مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

"ولو باع احد الشريكين في البناء حصته لاجنبي لا يجوز ولشريكه جاز."

"کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے لئے اپنا حصہ اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔"

اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر کمپنی کے لئے جائز ہے کہ وہ گاہک سے رہن کا مطالبہ کرے، اور کمپنی کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رہن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کمپنی اس قسم کے معاملات اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کمپنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو مکان کمپنی خرید رہی ہے یا کمپنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کمپنی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کمپنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا انظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا۔

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختگی کا معاملہ (Future Sale) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تعمیر کے بعد کمپنی کے حصے کو ضرور خریدے گا۔

گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک ''وعدہ'' قضاءً لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو ''وعدہ'' کو دیانۃً اور قضاءً دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے چنانچہ وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موعود لہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے، چنانچہ شیخ محمد علیش مالکیؒ فرماتے ہیں:

"فالوفاء بالعدة مطلوب بلا خلاف، اختلف في وجوب القضاء بها على اربعة اقوال حكاها ابن رشد في كتاب جامع البيوع، وفي كتاب العارية، وفي كتاب العدة، ونقلها عنه غير واحد فقيل: يقضي بها مطلقا وقيل: لا يقضي بها مطلقا وقيل:
يقضي بها ان كانت على سبب، وان لم يدخل الموعود له بسبب العدة في شيئ كقولك اريد ان اتزوج ...... فاسلفني كذا ...... والرابع: يقضي بها ان كانت على سبب، ودخل الموعود له بسبب العدة في شيئ، وهذا هو المشهور من الاقوال."(۱)

''وعدہ پورا کرنا بلا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاءً وعدہ پورا کرنے کے واجب

(۱) فتح العلی المالک، للشیخ محمد علیش، مسائل الالتزام، ج۱، ص۲۵۴۔

ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ نے اپنی کتاب جامع البیوع اور کتاب العاریہ اور کتاب العدۃ میں ان اقوال کو ذکر فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل کیا ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق بالکل فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو تو قضاءً وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موعودلہ اس وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو) مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا ارادہ ہے، یا فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو، ...... (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے۔ اس کے بعد کسی وجہ سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا ارادہ ختم ہو گیا تب بھی اُدھار دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو اور موعودلہ اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاءً اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے۔ تمام اقوال میں سے یہ آخری قول زیادہ مشہور ہے۔"

امام قرافیؒ لکھتے ہیں:

"قال سحنون: الذی یلزم من الوعد، هدم دارك وانا اسلفك ما تبنی به او اخرج الی الحج وانا اسلفك او اشتر سلعة او تزوج امراة وانا اسلفك لانك ادخلته بوعدك فی ذلك اما مجرد الوعده فلا یلزم الوفاء به بل الوفاء به من مکارم الاخلاق."(۱)

"امام سحنونؒ فرماتے ہیں: جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان گرادو، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ نے کہا کہ تم فلاں چیز خریدلو، یا کسی عورت سے شادی کرلو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اس لئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام میں داخل کیا ورنہ جہاں تک مجرد وعدہ کا تعلق ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔

(۱) الفروق للقرافی، الفرق الرابع عشر بعد المائتین، ج۴، ص۲۵۔

علامہ ابن الشاطؒ ''الفروق'' کے حاشئے میں تحریر فرماتے ہیں:

"الصحیح عندی القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقا، فیتعین تاویل ما یناقض ذلك......الخ"(۱)

''میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے لہٰذا اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔''

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں ''وعدہ'' کو قضاءً لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ''بیع بالوفاء'' کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خانؒ ''بیع بالوفاء'' کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"وان ذکر البیع من غیر شرط، ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة جاز البیع، ویلزمه الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تکون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس."(۲)

''اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد ''شرط'' کو بطور ''وعدہ'' کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ باہمی وعدہ کبھی لازم بھی ہوتا ہے لہٰذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔''

علامہ ابن عابدینؒ تحریر فرماتے ہیں:

"وفی جامع الفصولین ایضا: لو ذکر البیع بلا شرط، ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع، ولزم الوفاء بالوعد، اذ المواعید قد تکون لازمة، فیجعل لازما لحاجة الناس."(۳)

''جامع الفصولین'' میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر بائع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہٰذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا۔''

بہرحال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاءً لازم قرار دینا جائز

---

(۱) حاشیة الفروق لابن الشاط، ج۴، ص۲۴، ۲۵۔

(۲) الفتاوی الخانیہ، فصل فی الشروط المفسدة فی البیع، ج۲، ص۱۳۸۔

(۳) ردالمحتار، باب البیع الفاسد، مطلب فی الشروط الفاسد اذا ذکر بعد العقد، ص۱۳۵، ج۴۔

ہے۔۔۔ لہٰذا زیرِ بحث مسئلے میں جس ایگریمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگریمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ "وعدہ" کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا، یہ "وعدہ" قضاءً اور دیانۃً پورا کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیع اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ "بیع" کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (Future Sale) جائز نہیں، لہٰذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل "ایجاب وقبول" کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

۲۔ شرکتِ متناقصہ

ہاؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ "شرکتِ متناقصہ" پر مبنی ہے، جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا:

۱۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی "شرکتِ مِلک" کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مالک ہوگا، لہٰذا اگر دونوں فریقوں نے نصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔

۲۔ پھر کمپنی ماہانہ یا سالانہ کرایہ طے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دیدے گی۔

۳۔ پھر اس مکان میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (پیریڈ) طے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک ہر پیریڈ میں کمپنی کی کُل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کمپنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہٰذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کمپنی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بنتا رہے گا۔

۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کمپنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کمپنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کمپنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کمپنی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے طے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہٰذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کمپنی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیک وقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہرحال، ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے: نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکتِ ملک کا قیام، نمبر دو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا، نمبر تین کمپنی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا ___ ان تین معاملات کو پہلے علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان ''شرکت ملک'' قائم ہو جائے گی اور اس ''شرکت ملک'' کی فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے:

"شركة املك هئى ان يملك متعدد عينا او دينا بارث الوبيع او غيرهما"

''شرکت ملک'' یہ ہے کہ متعدد افراد وراثت یا بیع وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دین کے (مشترک طور پر) مالک بن جائیں۔''(۱)

بہرحال، زیرِ بحث مسئلے میں وہ مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر ''شرکتِ ملک'' وجود میں آ گئی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترک چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

(۱) تنویر الابصار مع ردالمحتار، ج۳، ص۳۶۴۔

"ولا تجوز اجارة المشاع لغير الشريك، الا ان يوجر الشريكان معا، وهذا قول ابی حنيفة و زفر، لانه لا يقدر على تسليمه فلم تصنح الجارته......

......واختار ابوحفص العكبری جواز ذلك وقد اوما اليه احمد وهو قول مالك والشافعی وابی یوسف ومحمد لانه معلوم يجوز بيعه، فجازت اجارته كالمفروز، ولانه عقد في ملكه يجوز مع شريكه، فجاز مع غيره."(۱)

''مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، البتہ اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کا قول ہے، ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ اجارہ درست نہیں ......

......البتہ ابوحفص العکبریؒ نے اس اجارہ کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام احمدؒ نے بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک، امام شافعی، امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشترک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کی بیع جائز ہے تو اس کا اجارہ بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کیے ہوئے حصے کی بیع اور اجارہ جائز ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے اندر معاملہ کر رہا ہے لہٰذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔''

علامہ حصکفیؒ ''درمختار'' میں فرماتے ہیں:

"وتفسد (ای الاجارة) ايضا بالشيوع ...... الا اذا اجر كل نصيبه او بعضه من شريكه، فيجوز، وجوازه بكل حال."(۲)

''شرکت کی وجہ سے ''اجارہ'' فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترکہ چیز کا ایک شریک اپنا کُل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز ہے۔''

(۱) المغنی لابن قدامہ، ج۶، ص۱۳۷۔ (۲) الدرالمختار، ج۶، ص۴۷، ۴۸۔

اور چونکہ زیرِ بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دیتا ہے اس لئے باجماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی کا اپنے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا، تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں مبیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت مبیع میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

"ولو باع احد الشریکین فی البناء حصته لاجنبی، لا یجوز ولشریکه جاز."(۱)

''اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔''

اور چونکہ زیرِ بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہرحال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شرکتِ ملک، اجارہ اور بیع ان میں سے ہر ایک فی نفسہٖ جائز ہے، اگر ان معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو مشروط نہ کیا جائے تو انکے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور ایگریمنٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں "صفقة فی صفقة" کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ "صفقة فی صفقة" ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے۔ "صفقة فی صفقة" فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہاء کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط معاملات کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

"الثانی (ای النوع الثانی من الشرط) فاسد، وهو ثلاثة انواع، احدها ان یشترط علی صاحبه عقدا اخرم، کسیف او قرض، او بیع، او اجارة، او

(۱) ردالمحتار، کتاب الشرکۃ، ج ۳، ص ۳۶۵۔

صرف الثمن او غيره فهذا يبطل ابيع، ويحتمل ان يبطل اليرسط وحده الشهور في المذهب ان هذا الشرط فاسد، يبطل به البيع، لان النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل بيع وسلف، ولا شرطان في بيع" قال الترمذي: هذا حديث صحيح، ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة، حديث صحيح وهذا منه، وكذلك كل ما في معنى ذلك، مثل ان يقول، على ان تزوجني بابنتك، او على ان زوجك ابنتي، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود: صفقتان في صفقة ربا. و هذا قول ابي حنيفة والشافعي وجمهور العلماء، وجوزه مالك، وجعل العوض المذكور في الشرط فاسدا."[1]

''شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشروط کر دے، مثلاً مسلم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشروط کر دے، یا حاصل ہونے والے ثمن کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو مشروط کر دے تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع درست ہو جائے) لیکن مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، جو بیع کو باطل کر دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ بیع اور قرض کو جمع کرنا حلال نہیں، اور نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے...... امام ترمذیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "نهى عن بيعتين في بيعة" یعنی حضور اقدس ﷺ نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ میں اس شرط پر یہ معاملہ کرتا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کروں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع لشمس الدین ابن قدامہ، ج۴، ص۵۳، ذکر الموفق لابن قدامہ فی المغنی، ج۴، ص۲۹۰۔

ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کرنا سود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماءؒ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔''

لیکن "صفقة فی صفقة" کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد مشروط ہو، جبکہ زیرِ بحث مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں فلاں تاریخ کو عقدِ اجارہ کریں گے اور فلاں تاریخ کو عقدِ بیع کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں "صفقة فی صفقة" کی خرابی لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر ''بیع بالوفاء'' کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ فتاویٰ خانیہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ:

"وان ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة، جاز البیع، ویلزم الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تکون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس."(۱)

''اگر بیع بغیر کسی شرط کے کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہٰذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا۔''

علماء مالکیہ نے بھی ''بیع بالوفاء'' کے مسئلے میں جس کو وہ "بیع الثنایا" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ''بیع بالوفاء'' ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ حطابؒ فرماتے ہیں کہ:

"لا یجوز بیع الثنایا، وهو ان یقول ابیعك هذا الملك او هذه السلعة علی ان اتیك بالثمن الی مدة کذا او متی اتیك به بالبیع مصروف عنی."(۲)

"بیع الثنایا" جائز نہیں ہے۔ "بیع الثنایا" یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی۔''

(۱) الفتاویٰ الخانیہ، ص ۱۳۸، ج ۲۔ (۲) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام، للحطاب، ص ۲۳۳۔

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کر لے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو واپس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا۔ علامہ حطابؒ فرماتے ہیں:

"قال فی معین الحکام: ویجوز للمشتری ان یتطوع للبائع بعد العقد بانه ان جاء الثمن الی اجل کذا، والمبیع له، ویلزم المشتری متی جاءه بالثمن فی خلال الاجل او عند انقضاءه او بعده علی القرب منه ولا یکون للمشتری تفویت فی خلال الاجل، فان فعل ببیع او هبة او شبه ذلك نقض ان اراده البائع ورد الیه."(۱)

''معین الحکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک ثمن لے آئے گا تو یہ مبیع اس کی ہو جائے گی لہٰذا اگر مدت کے اندر اندر یا مدت پوری ہونے پر یا مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع ثمن لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس مبیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلتا کر دے۔ اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ بائع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر دے۔''

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر وجود میں آ جائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا جائے ...... بعض فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے، چنانچہ قاضی ابن سماوہ حنفیؒ فرماتے ہیں:

"شرطا شرطا فاسدا قبل العقد، ثم عقدا، لم یبطل العقد ویبطل لو تقارنا."(۲)

''عاقدین نے عقدِ بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کر لی، اس کے بعد آپس میں عقدِ بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وہ شرط عقدِ بیع کے اندر ہوتی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی۔''

(۱) تحریر الکلام للحطاب، ص ۲۳۹۔ (۲) جامع الفصولین، ۲: ۲۳۷۔

''بیع بالوفاء'' کے مسئلے میں قاضی ابن سماوہؒ فرماتے ہیں:

"وكذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع، ثم عقدا بلا شرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة بالمواضعة السابقة."(۱)

''اگر عاقدین عقدِ بیع سے پہلے کوئی وعدہ کرلیں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقدِ بیع کرلیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔''

البتہ علامہ ابن عابدینؒ نے ردالمحتار میں جامع الفصولین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"فی جامع الفصولين ايضا: لو شرطا شرطا فاسدا" قبل العقد، ثم عقدا، لم يبطل العقد، قلت وينبغی الفساد لو اتفقا علی بناء العقد عليه، كما صرحوا به فی بيع الهزل، كما سياتی اخر البيوع."(۲)

''جامع الفصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد ٹھیرالی، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا...... میں کہتا ہوں کہ اگر عاقدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت یہ عقد فاسد ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب البیوع کے آخر میں "بیع الهزل" میں اس کی صراحت کی ہے۔''

لیکن علامہ محمد خالد الاتاسیؒ علامہ ابن عابدینؒ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اقول هذا بحث متصادم للمنقول (ای ما هو منقول فی جامع الفصولين) كما علمت وقياسه علی بيع الهزل قياس مع الفارق، فان الهزل كما فی المنار هو ان يراد باشئی ما لم يومنع له، ولا ما يصلح له اللفظ استعارة ونظيره بيع التلجئة وهو كما فی الدر المختار، ان يظهرا عقدا وهما لا يريد انه وهو ليس ببيع فی الحقيقة، فاذا اتفقاه علی بناء العقد عليه فقد اعترفا بانهما لم يريدا انشاء بيع اصلا واين هذا من مسئلتنا؟ ...... وعلی كل حال فاتباع المنقول اولی."(۳)

''میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدینؒ کی یہ بحث جامع الفصولین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو معلوم ہے اور علامہ ابن عابدینؒ کا اس مسئلہ کو ''بیع الہزل''

(۱) جامع الفصولین،۲: ۲۳۷۔ (۲) ردالمحتار،۴: ۱۳۵۔ (۳) شرح المجلہ للاتاسی،۲: ۶۱۔

پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صاحبِ منار کے مطابق ''ہزل'' کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں ہوا، اور نہ ہی بطور استعارہ کے اس لفظ کا اس معنیٰ پر اطلاق ہوتا ہو، اور اس کی نظیر "بیع التلجئه" ہے۔ درمختار میں "بیع التلجئه" کی تعریف یہ کی ہے کہ عاقدین آپس میں کسی عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور یہ حقیقت میں بیع ہی نہیں ہے لہٰذا اگر یہ دونوں عاقدین اس عقد کی بنیاد پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو ایسا کرنا عاقدین کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوگا کہ انہوں نے اصلاً بیع کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ بہرحال جامع الفصولین میں ذکر کردہ مسئلے کی اتباع کرنا زیادہ مناسب ہے۔''

چنانچہ متاخرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ عقدِ بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقدِ بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے، دونوں صورتوں میں وہ وعدہ اصل عقدِ بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، اور اس وعدہ کی وجہ سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئے گا کہ یہ "صفقة فی صفقة" ہے لہٰذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کرلیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب وقبول کے وقت اس وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہر بات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہوگا اور اسی سابقہ وعدہ کی بنیاد پر عاقدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہٰذا پھر تو زیرِ بحث معاملہ جس میں عقدِ بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ ہوگیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہے گا جس میں صراحتاً دوسرا عقد مشروط ہو، اور حکم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے، لہٰذا سابقہ کیا ہوا وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہوکر اس بیع کو ناجائز کردے گا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکال کا جواب یہ ہے ــــ واللہ اعلم ــــ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے، وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں "صفقة فی صفقة" کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا، بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے

بغیر مکمل ہی نہیں ہوسکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہٰذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہے گی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائے گا، بلکہ عقد معلق کہا جائے گا، اور عقودِ معارضہ میں تعلیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقدِ اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقدِ بیع خود بخود کالعدم ہو جائے گا، اس لئے کہ عقدِ بیع تو عقدِ اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائے گا۔

لہٰذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقدِ اوّل عقدِ ثانی کے ساتھ معلق ہو جائے گا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

برخلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتداءً ہی عقدِ اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں، پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقدِ بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقدِ بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقدِ اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر عقدِ بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقدِ اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقدِ بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقدِ بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائے گی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضاءً بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہٰذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام سمجھی جائے گی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور فسخ ہونے کے درمیان متردّد رہتا ہے، اور اس تردّد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آ جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو، البتہ اس بیع سے پہلے عاقدین آپس میں کوئی وعدہ کر لیں تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردّد باقی نہیں رہے گا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدے کو پورا

کرنا لازم ہوتا ہے، ان کے نزدیک اس سابقہ وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے لازم ہوگا۔

بہر حال! ''شرکتِ متناقصہ'' کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کیے جائیں اور ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ عاقدین کے درمیان وعدہ اور ایگریمنٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاملات طے پائیں۔

چنانچہ عاقدین (گاہک اور کمپنی) اس بات پر اتفاق کرلیں کہ فلاں مکان دونوں مل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیدے گی، پھر گاہک کمپنی کے حصے کو مختلف قسطوں میں خرید لے گا حتیٰ کہ گاہک اس پورے مکان کا مالک ہو جائے گا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو، اور ہر عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجاب وقبول کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہوگا لہٰذا کرایہ داری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہوگا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب

بیمہ

تأمین (Insurance)

بیمہ

بیمہ بھی آجکل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کر دوں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز چودہویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ڈوب بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی تلافی کے لئے ابتداءً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شامیؒ نے بھی ''مستامن'' کے احکام میں ''سوکرہ'' کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔[1] جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: ایک زندگی کا بیمہ کہلاتا ہے جسے لائف انشورنس کہتے ہیں، ایک اشیاء کا بیمہ ہوتا ہے اور ایک مسئولیت کا بیمہ ہوتا ہے جسے ذمہ داریوں کا بیمہ بھی کہتے ہیں۔

لائف انشورنس یا زندگی کا بیمہ (Life Insurance)

(Life Insurance) یا زندگی کا بیمہ جس کو عربی میں ''تامین الحیاۃ'' کہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ لوگوں سے یہ کہتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس کچھ قسطیں جمع کروائیں، اس کو پریمیم کہتے ہیں، جو قسطیں یا پریمیم آپ جمع کروائیں گے وہ ہم آپ کے اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں گے اور اتنی مدت تک جمع کریں گے اور وہ مدت طبی معاینہ کے ذریعہ ایک اندازہ اور تخمینہ لگا کر مقرر کی جاتی ہے کہ اس بیمہ دار کی اپنی صحت کے لحاظ سے کتنے عرصہ تک زندہ رہنے کی اُمید ہے۔ فرض کریں دس سال کا اندازہ کیا گیا تو دس سال تک ہر مہینہ یہ شخص کچھ قسطیں جمع کرواتا رہے گا۔ مثلاً سو روپے قسط ہے تو سالانہ بارہ سو روپے بن گئے تو دس سال تک اس کی طرف سے بارہ ہزار روپے جمع ہو گئے۔ اب بیمہ کمپنی یہ کہتی ہے کہ اگر دس سال کے اندر اندر تمہارا انتقال ہو گیا یعنی دس سال پورے ہونے سے پہلے ہم تمہاری بیوی، بچوں اور گھر والوں کو دس لاکھ روپے دیں گے اور اگر انتقال نہ ہوا اور دس سال پورے ہو گئے تو تمہاری جمع شدہ رقم بارہ ہزار سود کے ساتھ تم کو واپس مل جائے گی۔ یہ تامین الحیاۃ کہلاتا ہے اور

(۱) ردالمحتار، ۴: ۱۷۰۔ ایچ، ایم، سعید۔

آجکل لوگ یہ بیمہ اس لئے کرواتے ہیں تا کہ انہیں اطمینان ہو کہ اگر ہمارا انتقال ہو گیا تو ہماری بیوی، بچے بھوکے نہیں مریں گے بلکہ ان کو دس لاکھ روپیہ مل جائے گا اور وہ اس سے اپنی زندگی کا کچھ عرصہ گزار سکیں گے۔

یہاں چونکہ جمع شدہ پوری رقم بارہ ہزار روپے محفوظ ہیں یعنی ضائع نہیں جائیں گے، ایسا نہیں ہوگا کہ بارہ ہزار روپے واپس نہ ملیں بلکہ ان کا ملنا تو یقینی ہے، لہٰذا اس کو اس معنی میں تعلیق التملیک علی الخطر نہیں کہہ سکتے کہ ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہو، یہ بات نہیں ہے، چونکہ ادائیگی اس طرف سے بارہ ہزار کی ہے اور اس طرف سے بھی بارہ ہزار کی یقینی ہے البتہ جو سود ملے گا اس کو سب حرام کہتے ہیں اور بارہ ہزار کے بارہ ہزار جو مل رہے ہیں اس میں قمار کا عنصر تو نہیں لیکن غرر ضرور ہے۔

غرر اس لئے کہ یہ پتہ نہیں کہ صرف یہ بارہ ہزار ملیں گے یا دس لاکھ ملیں گے، کیونکہ اگر انتقال پہلے ہو گیا تو دس لاکھ ملیں گے اور اگر انتقال نہ ہو تو بارہ ہزار ملیں گے اس لئے معقود علیہ یا معاوضہ مجہول ہے اس کی مقدار متعین اور معلوم نہیں۔ لہٰذا اس میں بھی غرر پایا جا رہا ہے اگرچہ اس کو قمار کہنا مشکل ہے لیکن غرر ضرور پایا جا رہا ہے اور جس صورت میں دس لاکھ مل رہے ہیں تو وہ چونکہ بارہ ہزار کے معاوضہ میں مل رہے ہیں، اس لئے اس میں سود ہوا، لہٰذا اس میں غرر بھی ہے اور سود بھی ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

اشیاء کا بیمہ یا تأمین الاشیاء (Goods Insurance)

دوسری قسم اشیاء کا بیمہ ہے جس کو عربی میں تأمین الأشیاء کہا جاتا ہے، مختلف اشیاء کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر وہ اشیاء تباہ ہو جائیں تو بیمہ کرنے والے کو بہت بڑا معاوضہ ملتا ہے مثلاً عمارت کا بیمہ کرا لیا جاتا ہے کہ اگر اس عمارت کو آگ لگ گئی تو بیمہ کمپنی اتنے پیسے ادا کرے گی جو اس عمارت کی قیمت ہوگی تا کہ دوبارہ اس عمارت کو تعمیر کرایا جا سکے، یا بحری جہاز کا بیمہ ہوتا ہے کہ مثلاً جاپان سے سامان منگوایا اور بحری جہاز پر سوار کرا دیا، اب یہ اندیشہ ہے کہ کسی وقت وہ جہاز سمندر میں ڈوب جائے اور سارا مال برباد ہو جائے تو بیمہ کمپنی وہ ہے جو جہاز کا بھی بیمہ کرتی ہے اور اس کے اوپر لدے ہوئے سامان کا بھی بیمہ کرتی ہے۔

کاروں کا بیمہ ہوتا ہے کہ اگر کار چوری ہوگئی، ڈاکہ پڑ گیا، آگ لگ گئی یا کسی حادثہ میں تباہ ہو گئی تو اس صورت میں بیمہ کمپنی اس کار کی قیمت ادا کرتی ہے۔

آجکل ہر چیز کا بیمہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کھلاڑی اپنے اعضاء کا بیمہ کراتے ہیں کہ اگر ہماری ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو بیمہ کمپنی اتنے پیسے ادا کرے گی اور اگر ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو اتنے پیسے ادا کرے گی۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کرنے والا کچھ قسطیں جمع کرواتا ہے جس کو پریمیم کہتے ہیں اور ان قسطوں کے معاوضہ میں اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس چیز کو جس کا اس نے بیمہ کرایا ہے کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس نقصان کا معاوضہ بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔ یہ قسطیں جو جمع کرائی جاتی ہیں یہ بیمۂ زندگی کی طرح محفوظ نہیں ہوتیں۔ بیمۂ زندگی میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض دس سال تک انتقال نہ ہوا تو جمع کردہ رقم مع سود واپس مل جائے گی، لیکن اشیاء کے بیمہ میں وہ واپس نہیں ملتی، بلکہ جو قسط جمع کروائی وہ گئی۔ اب اگر حادثہ پیش آیا تو معاوضہ ملے گا اور اگر حادثہ پیش نہ آیا تو نہیں ملے گا۔

اب اگر کاروں کا بیمہ کرایا جاتا ہے تو جو بیمہ کروانے والا ہے ہر مہینہ اپنی قسط جمع کرواتا رہے گا۔ اب اگر سال بھر تک کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو بس چھٹی، وہ پیسے گئے اور اگر حادثہ پیش آ گیا تو پھر بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔

تأمین الأشیاء کا شرعی حکم

تأمین کی اس دوسری قسم کے بارے میں جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ اس میں غرر ہے۔ ایک طرف سے پریمیم دے کر ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے اور معلق علی الخطر ہے کہ اگر حادثہ پیش آ گیا تو ادائیگی ہوگی اور حادثہ پیش نہ آیا تو ادائیگی نہ ہوگی۔ اس میں غرر اور قمار پایا جاتا ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

معاصر علماء کا مؤقف

البتہ ہمارے زمانے کے بعض اہلِ علم جن میں اُردن کے شیخ مصطفیٰ الزرقاء جو آجکل ریاض میں ہیں اور یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اپنے عالمِ فقہ ہونے کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہیں اور ہمارے شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کے فقہ کے استاد بھی ہیں۔ فقہ کے اندر ان کی بہت ساری تالیفات ہیں جو ہمارے ہاں کتب خانہ میں موجود ہیں۔ ''المدخل فی الفقہ الاسلامی'' ان کی مشہور کتاب ہے۔

ان کا مؤقف یہ ہے کہ یہ بیمہ جائز ہے اور اس موضوع پر ان کی اور شیخ ابوزہرہ جو مصر کے بڑے فقیہ تھے ان کے درمیان بڑی لمبی چوڑی بحث ہوئی ہے جو رسالوں کے اندر چھپی ہے۔ شیخ ابوزہرہ اس کے ناجائز ہونے کے قائل تھے اور شیخ مصطفیٰ الزرقاء اس کے جائز ہونے کے قائل تھے۔

لیکن جمہور فقہاءِ عصر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

ذمہ داری کا بیمہ یا تأمین المسئولیات

بیمہ کی تیسری قسم ہے تأمین المسئولیات ــــ ذمہ داری کا بیمہ اور اس کو تھرڈ پارٹی انشورنس (Third Party Insurance) بھی کہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بیمہ دار کے ذمہ کسی فریقِ ثالث کی طرف سے کوئی مالی ذمہ داری عائد ہوگی تو بیمہ کمپنی اس ذمہ داری کو پورا کرے گی۔ مثلاً تھرڈ پارٹی انشورنس اس طرح ہوتا ہے کہ کار والا یہ کہے کہ مجھے یہ امکان ہے کہ کسی وقت میری کار سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے اور وہ شخص میرے خلاف دعویٰ کرسکتا ہے کہ اس کار والے نے مجھے نقصان پہنچایا ہے لہٰذا مجھے اس سے معاوضہ دلایا جائے۔ شرعی اصطلاح میں یوں سمجھ لیں کہ دین کا مطالبہ کرسکتا ہے کہ اس کار کے حادثہ میں میرا ہاتھ ٹوٹ گیا ہے مجھے اس کی دیت ادا کی جائے۔ تو یہ مسئولیت ہے کہ اگر میرے ذمہ کوئی مسئولیت عائد ہوئی تو آپ ادائیگی کریں گے، وہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر تمہارے ذمے کوئی مسئولیت آئی تو ہم ادائیگی کریں گے لیکن اس کے لئے تمہیں ماہانہ اتنی قسط ادا کرنی ہوگی۔ تو بیمہ دار پریمیم (Premium) ادا کرتا ہے اور اس بات کا اطمینان حاصل کرلیتا ہے کہ اگر میرے اوپر کوئی ذمہ داری آئی تو اس ذمہ داری کو بیمہ کمپنی پورا کرے گی اس کے ذمہ ضروری ہے۔

اگر رات کو برف باری ہوئی اور صبح اس کے گھر کے سامنے برف پڑی ہے اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور کوئی آدمی وہاں سے گزرا اور برف سے پھسل کر اس کی ہڈی ٹوٹ گئی، اب اس کا لاکھوں روپے معاوضہ مکان والوں کو ادا کرنا پڑے گا کہ وہ اس پر مقدمہ کردے کہ اس کے گھر کے سامنے برف پڑی تھی، مکان والے کی ذمہ داری تھی کہ اسے صاف کرے، اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور میری ہڈی ٹوٹ گئی، لہٰذا یہ میرا معاوضہ ادا کرے تو یہ گھر والے پر مسئولیت قائم ہوگئی ہے، تو بیمہ کمپنی سے بیمہ کرا کے رکھتے ہیں کہ اگر کبھی ایسا ہوا تو تم ادا کرنا۔ اس کے لئے قسط ادا کرتے ہیں، اس کو تأمین المسئولیات یا تھرڈ پارٹی انشورنس کہتے ہیں۔

تھرڈ پارٹی انشورنس کا شرعی حکم

جو حکم تأمین الأشیاء کا ہے وہی حکم تأمین المسئولیات کا ہے، ان میں فرق آگے بتائیں گے۔

سوال

یہ برف اُٹھانا مالک کی ذمہ داری میں شامل ہے۔ اب اگر کسی روز اس نے نہیں اُٹھائی تو یہ اس کی غلطی ہوئی، اس کی ذمہ داری بیمہ کمپنی پر کیسے عائد ہوگئی؟

جواب

اس سے بحث نہیں ہے کہ وہ حادثہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا اس کی غلطی سے پیش نہیں آیا، بحث اس سے ہے کہ برف کی وجہ سے اس کے ذمہ ایک مالی ذمہ داری عائد ہوگئی ہے، اس مالی ذمہ داری کا عائد ہونا ایک امرِ خطر ہے۔ جس کا یہ بھی احتمال ہے کہ کبھی ہو جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ واقعہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا نہیں آیا، بلکہ اپنی غلطی سے ہو تب بھی معاملہ خطر ہے، پتا نہیں غلطی کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور فرض کریں کہ جس وقت بیمہ کرایا اس وقت اس بات کا علم نہیں تھا کہ کبھی غلطی کروں گا یا نہیں کروں گا، اور اگر غلطی کی تو یہ آدمی آ کر گرے گا یا نہیں گرے گا؟ اور اگر گرے گا تو ہڈی ٹوٹے گی یا نہیں ٹوٹے گی؟ اور اگر ٹوٹے گی تو وہ مجھ پر دعویٰ کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور اگر دعویٰ کرے گا تو عدالت اس کے حق میں فیصلہ کر کے میرے اوپر پیسے عائد کرے گی یا نہیں کرے گی؟ یہ سارے احتمال موجود ہیں۔ تو جہاں بھی احتمالاتِ متعددہ موجود ہوں چاہے وہ اپنی غلطی سے ہوں یا دوسرے کی غلطی سے ہوں، ان تمام صورتوں میں خطر موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی طرف سے تو ادائیگی متیقن ہے پریمیم کی صورت میں، لیکن دوسری طرف سے بیمہ کمپنی کا ادائیگی کرنا وہ ان سارے احتمالات کے اوپر معلق ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ خطر ہے اس لئے وہ ساری باتیں جو تعلیق التملیک علی الخطر کی ہیں یا غرر کی ہیں جو تأمین الاشیاء میں پیش آئی ہیں وہ اس میں بھی ہیں۔ تو یہ تأمین کی تین قسمیں ہوئیں۔

جہاں تک تأمین الحیاۃ (Life Insurance) کا تعلق ہے اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس میں غرر اور سود پایا جاتا ہے اور تأمین الاشیاء اور تأمین المسؤ لیات میں غرر ہے اور میرا خیال ہے کہ اس میں قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، اس واسطے کہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم اور معلق علی الخطر ہے، لہٰذا غرر بھی ہے اور قمار بھی ہے اور جب ادائیگی ہوگی تو وہ پریمیم کے معاوضے میں ہوگی اور پریمیم کم ہے اور ادائیگی اس سے کہیں زیادہ ہے تو سود بھی ہے، اس لئے یہ معاملہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں بیٹھتا۔

بیمہ کمپنی کا تعارف (Insurance)

بیمہ کی مذکورہ تینوں قسموں کو تجارتی بیمہ یا کمرشل بیمہ (Commercial Insurance) التأمین التجاری کہتے ہیں۔ اس میں ایک کمپنی ہوتی ہے اور وہ اسی مقصد کے لئے قائم کی جاتی ہے اور ان کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ حساب کا ایک طریقہ ہے جس کو آجکل کی اصطلاح میں ایکچوری (Actuary) کہتے ہیں، اس حساب کے ذریعہ یہ بتایا جاتا ہے کہ مثلاً ہمارے ملک میں جو حادثات و واقعات پیش آتے ہیں ان کا سالانہ اوسط کیا ہے، سال میں کتنی جگہ آگ لگتی ہے، کتنی جگہوں پر کاروں کا تصادم ہوتا ہے، کتنی جگہ ریل کا تصادم ہوتا ہے، کتنے جہاز ڈوبتے ہیں، کتنے زلزلے آتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اس کا ایک اوسط نکالتے ہیں اور اس اوسط کی بنیاد پر آنے والے سال کے لئے بھی وہ حادثات کا تخمینہ لگاتے ہیں کہ آئندہ سال اس قسم کے، اس نوعیت کے کتنے حادثات پیش آنے کا خطرہ یا توقع ہے، اور ان حادثات میں اگر ہر حادثہ کے متاثرہ شخص کو معاوضہ دیا جائے تو کُل کتنے اخراجات آئیں گے۔ فرض کریں کہ انہوں نے آئندہ سال پیش آنے والے حادثات کا اندازہ لگایا کہ ایک ارب روپیہ ہے، اب بیمہ کمپنی یہ کرتی ہے کہ اگر میں ایک ارب روپیہ خرچ کر کے ان سارے حادثات کا معاوضہ ادا کردوں تو مجھے لوگوں سے کتنی قسطوں کا مطالبہ کرنا چاہئے جس سے نہ صرف یہ ایک ارب روپے حاصل ہوں بلکہ ایک ارب سے زیادہ حاصل ہوں جو میرا نفع ہو اور کم از کم کمپنی کو لازماً دس کروڑ کا تو نفع ہونا چاہئے۔ اب انہوں نے ایک ارب دس کروڑ روپے لوگوں سے وصول کرنے کے لئے قسطوں کی تعداد مقرر کردی کہ جو بھی بیمہ کرائے وہ اتنی قسط ادا کرے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب ساری قسطیں اکٹھی ہو جائیں تو کل ہمیں کل کتنی رقم ملے گی، ایک ارب دس کروڑ ملیں گے تو ایک ارب معاوضوں میں دے دیں گے اور دس کروڑ ہمارا نفع ہو جائے گا۔ یہ تجارتی کمپنیوں کا طریقۂ کار ہوتا ہے۔

التأمین التبادلی یا امداد باہمی (Mutual Insurance)

بیمہ کا ایک طریقہ ہے جس کو تعاونی بیمہ یا امدادِ باہمی کا بیمہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو التأمین التبادلی کہتے ہیں، اس میں تجارت مقصد نہیں ہوتا بلکہ باہمی تعاون مقصد ہوتا ہے۔

اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ لوگ باہم مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فنڈ کے ممبران میں سے اگر کسی کو حادثہ پیش آ گیا تو اس حادثہ کے اثرات کو دور کرنے کے لئے اس فنڈ سے اس کو امداد فراہم کی جائے گی۔ مثلاً سو آدمیوں نے مل کر ایک ایک لاکھ روپیہ فنڈ جمع کیا،

ایک کروڑ روپیہ بن گیا، اب سب نے مل کر یہ طے کرلیا کہ ہم سو افراد میں سے جس کسی کو بھی حادثہ پیش آ گیا تو ہم اس فنڈ سے اس کی امداد کریں گے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض حادثات کی تعداد اتنی زیادہ ہوگئی کہ ایک کروڑ روپے کافی نہ ہوئے تو پھر یا تو اسی ایک کروڑ کی صورت میں معاوضہ دیا جائے گا، پورا نہیں دیا جائے گا اور یا ان ہی ممبران سے کہا جائے گا کہ تم کچھ پیسے اور ڈال دو تا کہ پورا معاوضہ ادا ہو جائے اور اگر حادثات کی مقدار اتنی ہوئی کہ پورے ایک کروڑ روپے خرچ نہ ہو سکے اس سے کم خرچ ہوئے تو جتنے پیسے باقی بچے وہ انہی پر دوبارہ تقسیم کر دیئے جائیں گے یا آئندہ سال کے لئے بطور چندہ اس کو استعمال کرلیں گے۔

اس میں تجارت کرنا پیشِ نظر نہیں ہوتا بلکہ باہم مل کر امداد باہمی کے طور پر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں اور اس سے ادائیگی کرتے ہیں۔ اس کو التأمین التبادلی اور التأمین التعاونی بھی کہا جاتا ہے اور انگریزی میں اس کو میوچل انشورنس (Mutual Insurance) کہتے ہیں اور اُردو میں اس کا ترجمہ امدادِ باہمی کا بیمہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے، اس کے عدم جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ سب نے مل کر ایک فنڈ بنالیا اور پھر اس فنڈ میں سب نے چندہ دے دیا اور چندہ دینے کے بعد باہم اس سے جس کو نقصان ہوا اس کے نقصان کی تلافی کر دی۔

شیخ مصطفیٰ الرزقاؒ کا موقف

شیخ مصطفیٰ الرزقاؒ کا کہنا یہ ہے کہ التأمین التعاونی سب کے نزدیک جائز ہے اور جو مقصد تامین تعاونی کا ہے وہ مقصد تامین تجارتی کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور اس میں ہمارے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور جو حال وہاں ہے وہی یہاں پر بھی ہے یعنی اگر غرر وہاں ہے تو یہاں بھی ہے۔ کیونکہ یہاں پر بھی جو چندہ دے دیا وہ تو گیا۔

اگر حادثہ پیش آیا تو واپس ملے گا ورنہ نہیں ملے گا، تو غرر تو یہاں بھی پایا جا رہا ہے اور ایک طرف سے ادائیگی متیقن اور دوسری طرف سے موہوم ہے لیکن اس کو سب نے جائز کہا ہے، تو جب اس کو سب جائز کہتے ہیں تو تأمین تجارتی کو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی شکل سادہ تھی اور دوسری شکل میں لوگوں نے کہا کہ ضروری ہے کہ کچھ لوگ اس کام کے لئے مختص ہوں جو دن رات اسی فنڈ کے انتظامات میں مصروف ہوں۔ یہ کام اور انتظامات ایسے نہیں ہیں کہ آدمی جزوقتی طور پر یہ کام کرلے بلکہ اس کے لئے مختص افراد چاہئیں جو دن رات اسی کام کو کریں تو جب وہ آدمی مختص ہوں گے اور کوئی کام نہیں کریں گے تو ان کو محنتانہ چاہئے۔

اس محنتانے کے لئے انہوں نے کہا کہ کمپنی بنا دو اور کمپنی بنا کر جو منافع بچے گا وہ ان کو دے دو۔ تو اس میں اور تامین تعاونی میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اس میں انتظام کرنے والے اپنا سارا وقت لگاتے ہیں لہٰذا ان کا معاوضہ بطور منافع کے اس میں بڑھا دیا گیا، یہ شیخ مصطفیٰ الزرقاء کا مؤقف ہے۔

جمہور کا مؤقف

جمہور فقہاء کا مؤقف یہ ہے کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس لئے کہ یہ جو بحث ہے کہ غرر ناجائز اور حرام ہے تو یہ عدم جواز اور حرمت عقودِ معاوضہ میں ہے مثلاً بیع ہے جیسے اجارہ اس کے اندر غرر حرام ہے لیکن جو عقودِ معاوضہ نہ ہوں بلکہ عقودِ تبرع ہوں ان میں غرر عقد کو فاسد نہیں کرتا، لہٰذا جہالت مبیع میں مضر ہے لیکن موہوب میں مضر نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں اس شرط پر فروخت کیا کہ آئندہ جمعہ کو بارش ہو۔ یہ عقدِ معاوضہ ہے اور غرر کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں ہبہ کیا، بشرطیکہ جمعہ کو بارش ہو تو یہ ہبہ عقدِ تبرع ہے، اور اس کو معلق بالشرط کرنا جائز ہے۔

یہ ساری بحث کہ جہالت مضر ہے، حرام ہے، مفسد عقد ہے اور غرر حرام ہے، اس ساری بحث کا تعلق عقودِ معاوضہ سے ہے۔ جہاں عقودِ معاوضہ نہ ہوں، تبرع ہو، وہاں بڑی سے بڑی جہالت بھی گوارا ہے اور بڑے سے بڑا غرر بھی عقد کو فاسد نہیں کرتا تو تأمین تعاونی کی صورت وہ عقدِ معاوضہ کی نہیں ہے بلکہ وہ تبرع ہے جو قسط دے رہا ہے وہ بھی تبرع کر رہا ہے، فنڈ کو چندہ دے دیا اور فنڈ اگر حادثے کی صورت میں کسی کو معاوضہ دیتا ہے تو وہ بھی فنڈ کی طرف سے تبرع ہے۔ یہاں کوئی عقدِ معاوضہ نہیں پایا جا رہا ہے، لہٰذا اگر یہاں غرر یا جہالت ہے تو وہ مفسدِ عقد نہیں اور ناجائز بھی نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص دار العلوم میں چندہ دیتا ہے اور ساتھ اس کی یہ بھی نیت ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں میرے بچے بھی پڑھیں۔ اور مدرسوں کو بھی دے رہا ہے لیکن دار العلوم کو اس لئے دے رہا ہے کہ میرے بچے یہاں پڑھتے ہیں لیکن یہ معاوضہ نہیں بلکہ تبرع ہے اور دار العلوم اس کے بچے پر جو خرچ کرے گا وہ بھی دار العلوم کی طرف سے تبرع ہوگا، جب دونوں طرف سے تبرع ہے تو دونوں میں مساوات بھی ضروری نہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا متیقن ہونا بھی ضروری نہیں اور اس صورت میں اگر جہالت یا غرر پایا جائے تو وہ جہالت اور غرر مفسدِ عقد نہیں اور حرام بھی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کمپنی اور بیمہ دار کے درمیان عقدِ معاوضہ طے ہوتا ہے، کہ اگر تم مجھے اتنی قسط ادا کرو گے تو

میں نقصان کی صورت میں تمہیں اتنا معاوضہ دوں گا تو وہ کمپنی اور بیمہ دار کے درمیان عقدِ معاوضہ ہے، لہٰذا اگر اس کے اندر غرر یا جہالت پائی جائے گی تو وہ عقدِ معاوضہ میں جہالت اور غرر ہے جو مفسدِ عقد بھی ہے اور حرام ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

شیخ مصطفیٰ الزرقأ کی ایک دلیل اور اس کا جواب

شیخ مصطفیٰ الزرقأ یہ کہتے ہیں کہ چلو اگر ہم یہ مان لیں کہ عقودِ معاوضہ میں غرر حرام ہوتا ہے اور یہاں عقدِ معاوضہ ہے اور آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ جو قسط ادا کی گئی ہے یہ ان پیسوں کا معاوضہ ہے جو حادثہ کی صورت میں ادا کیا جائے گا اور اس وجہ سے آپ کہہ رہے ہیں کہ دونوں عوضین نقد ہیں اور ان میں تفاضل ہے لہٰذا ربوا ہے اور چونکہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم ہے لہٰذا غرر ہے۔

یہ ساری خرابی اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہے کہ آپ نے اس پر پریمیم کا معاوضہ اس پیسے کو قرار دیا جو حادثہ کی صورت میں کمپنی ادا کرتی ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں (شیخ مصطفیٰ الزرقأ) کہ درحقیقت یہ پریمیم اس کا معاوضہ نہیں بلکہ یہ اس قلبی اطمینان اور دِلی سکون کا معاوضہ ہے جو آدمی کو اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ پرواہ کی کوئی بات نہیں، اگر کبھی کوئی حادثہ پیش آ گیا تو میرے پاس اس حادثہ کو پورا کرنے کا انتظام موجود ہے تو انشورنس جس کے انگریزی میں معنی یقین دہانی کے ہیں، یہ کمپنی کی جانب سے ایک یقین دہانی موجود ہے، جو انسان کو ایک اطمینان عطا کرتی ہے اور اس بات کا سکون عطا کرتی ہے کہ اگر کوئی حادثہ پیش آیا تو تمہارا نقصان نہیں ہوگا تو یہ پریمیم اس اطمینان اور سکون کا معاوضہ ہے اور اطمینان اور سکون ہر صورت میں حاصل ہے، خواہ حادثہ پیش آئے یا نہ آئے، لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک طرف سے معاوضہ متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم ہے اور اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ جب آپ چوکیدار رکھتے ہیں وہ آپ کو اطمینان عطا کرتا ہے کہ آپ آرام سے سو جائیں، کوئی چور، ڈاکو وغیرہ آیا تو میں اس کا سدِ باب کروں گا، وہ باہر چکر لگا رہا ہے، اب چاہے چور، ڈاکو آئے یا نہ آئے یہ قلبی اطمینان آپ کو ہر صورت میں حاصل ہے، تو چوکیدار کو جو تنخواہ دے رہے ہیں وہ اس اطمینان کی تنخواہ ہے یہ معاوضہ درحقیقت اس اطمینان کا ہے۔

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ سکون واطمینان یہ کوئی ایسی مادی چیز نہیں جس کو کسی مال کا عوض قرار دیا جا سکے اور چوکیدار کی مثال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہاں پر اس کو اُجرت اس کے وقت دینے اور چکر لگانے کی وجہ سے دی جا رہی ہے، یہ اور بات ہے کہ چکر لگانے کی وجہ سے قلب کو

اطمینان حاصل ہو گیا لیکن معاوضہ اطمینانِ قلب کا نہیں بلکہ اس کے چکر لگانے کا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر چوکیدار معمولی قسم کا ہو، دبلا پتلا ہو اور اس کے چکر لگانے سے کوئی خاص اطمینان بھی حاصل نہ ہوتا ہو تب بھی وہ اُجرت کا حقدار ہوگا تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

سوال

اگر کسی کمانڈو شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ زیادہ تنخواہ لے گا اور اگر کسی عام شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ کم تنخواہ لے گا، کمانڈو شخص زیادہ لے گا اس لئے کہ وہ زیادہ اطمینان و سکون کا سبب ہوگا، کیا یہ درست ہے؟

جواب

اصل بات یہ ہے کہ آدمی آدمی کی خدمات میں فرق ہوتا ہے، ایک آدمی وہ ہے جو زیادہ طاقتور اور نشیط ہے، زیادہ چابک دست اور مہارت رکھنے والا ہے تو عام طور سے اس کی تنخواہ زیادہ ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اطمینان بذاتِ خود معاوضے کا محل نہیں ہوتا لیکن اس کی وجہ سے ایک محل معاوضہ کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے، بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی بذاتِ خود بیع جائز نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری شئے کی قیمت میں اضافہ کا ذریعہ بن جاتی ہیں، یہ بھی انہی میں سے ہے کہ بذاتِ خود تو مبیع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لیکن اس کی وجہ سے کسی دوسری مبیع کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ انتہائی اہم مسئلہ ہے اور ساری دنیا کو اس سے سابقہ پڑتا ہے، آج صورتِ حال ایسی ہوگئی ہے کہ بیمہ زندگی کے ہر شعبہ میں داخل ہو گیا ہے، اب دو باتیں اور ذکر کر کے اس مسئلہ کو ختم کرتا ہوں۔

اگر بیمہ کرانا قانوناً ضروری ہو تو؟

بیمہ اگر چہ اصلاً تو ناجائز ہے لیکن بعض شعبہ ہائے زندگی میں بیمہ قانوناً لازم ہو گیا ہے، اس کے بغیر گزارہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً گاڑی ہے، موٹر سائیکل ہے یا کار ہے، اس کا تھرڈ پارٹی انشورنس کرائے بغیر آپ موٹر سائیکل یا کار سڑک پر نہیں لا سکتے اور اگر کسی وقت آپ کی کار کا تھرڈ پارٹی انشورنس نہیں ہوا یعنی مسئولیات والا بیمہ نہیں ہوا تو پولیس والا چالان کر کے آپ کی کار ضبط کر لے گا، تو یہ پاکستان میں

بھی اور ساری دنیا میں بھی یہ قانوناً لازمی ہے۔ دنیا کے کسی ملک میں بھی ایسا نہیں ہے کہ تھرڈ پارٹی انشورنس لازمی نہ ہو، تو یہ انشورنس قانوناً لازمی ہے، اب جہاں ہمیں قانون نے مجبور کر دیا تو اگرچہ کار یا موٹر سائیکل چلانا کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے کہ اگر آدمی وہ نہ کرے تو مر ہی جائے لہٰذا وہ ضرورت اور اضطرار کی حد میں داخل نہیں ہوتا لیکن حاجت ضرور ہے اور اس کے بغیر حرجِ شدید ہے۔

علمائے عصر کا فتویٰ

علماءِ عصر نے یہ فتویٰ دی ہے کہ جہاں قانوناً بیمہ کرانا لازمی ہو اور بیمہ کرائے بغیر آدمی اپنی کوئی حاجت پوری نہ کر سکتا ہو تو وہاں پر بیمہ کی گنجائش ہے۔ آپ تھرڈ پارٹی انشورنس کے بغیر کار نہیں چلا سکتے لہٰذا تھرڈ پارٹی انشورنس کرانے کی گنجائش ہے۔ البتہ اگر کسی کو تھرڈ پارٹی انشورنس کی وجہ سے معاوضہ ملے تو اس کو صرف اتنا معاوضہ وصول کرنا اور استعمال کرنا جائز ہے جتنا اس نے پریمیم ادا کیا، اس سے زیادہ استعمال کی اجازت نہیں۔

بعض جگہ صورتحال ایسی پیدا ہو گئی ہے کہ اگرچہ قانوناً انشورنس لازمی نہیں لیکن انشورنس کے بغیر زندگی انتہائی دشوار ہو گئی ہے جیسا کہ آج کل مغربی ملکوں میں صحت کا بیمہ چلا ہے۔ یہ مسئولیات کے بیمہ کی ایک قسم ہے، یعنی آپ بیمار ہو گئے اور آپ کو ہسپتال میں داخل ہونا پڑ گیا تو اس صورتحال میں ہسپتال کا بل انشورنس کمپنی ادا کرتی ہے۔ اس کے لئے آپ پریمیم (Premium) دیتے ہیں مثلاً ہر مہینہ سو روپے دیتے ہیں اور بیمہ کمپنی اس کے بدلے میں بیماری کی صورت میں علاج کا انتظام کرتی ہے اور سارا خرچہ برداشت کرتی ہے۔

صحت کا بیمہ

اب مغربی ملکوں میں (مغربی ممالک سے مراد امریکی طرز کے ممالک ہیں۔ برطانیہ میں عام طور سے علاج بہت آسان ہے اور سستا ہو جاتا ہے لیکن امریکہ وغیرہ میں) صورتحال ایسی ہے کہ اگر کسی شخص کو معمولی سی بیماری میں بھی ہسپتال میں داخل ہونا پڑ جائے تو اس کا دیوالیہ نکلنے کے لئے اس کا ایک مرتبہ ہسپتال میں داخل ہونا ہی کافی ہے، تو بیماری تو اپنی جگہ پر آئی لیکن ساتھ اتنا بڑا عذاب لے کر آئی ہے کہ ہسپتال کا بل بالکل ناقابلِ تحمل ہوتا ہے، ڈاکٹروں کی فیس ناقابلِ تحمل ہوتی ہے۔

اب اگرچہ قانونی پابندی نہیں ہے کہ آپ صحت کا بیمہ کرائیں لیکن اس کے بغیر گزارہ بہت مشکل ہے جیسا پہلے ذکر کیا ہے کہ اگر برف کی وجہ سے کوئی آدمی گر گیا تو یہ اس کے لئے بڑی زبردست

مشکل ہے۔ اگر کوئی شخص دعویٰ کرے تو لاکھوں ڈالر دینے پڑتے ہیں۔ اب ایک بیچارہ شخص جو بڑی مشکل سے مہینے میں ہزار، ڈیڑھ ہزار ڈالر کماتا ہے اس کے اوپر اچانک لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ جائے تو وہ کہاں سے ادا کرے گا اور بعض اوقات اس میں کوئی جانی بوجھی غلطی بھی نہیں ہوتی۔ رات بھر برف پڑی، صبح اس نے اُٹھانے کی کوشش کی، لیکن اُٹھانے میں آدھے گھنٹے کی تاخیر ہوگئی اور اس پر سے کوئی شخص پھسل گیا اور اس کے نتیجے میں اس پر لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ پڑا۔

اسی طرح مسجدوں میں بھی یہی ہو رہا ہے کہ مسجد کے کنارے برف جم گئی اور کوئی شخص آ کر اس میں گر گیا، اور اس نے دعویٰ کر دیا تو مسجد پر لاکھوں ڈالر کی مصیبت کھڑی ہو جاتی ہے۔ تو یہ وہ مواقع ہیں جہاں بیمہ اگرچہ قانوناً تو لازم نہیں لیکن اس کے بغیر زندگی بڑی دشوار ہوگئی ہے۔

میرا ذاتی رجحان

ابھی میں فتویٰ تو نہیں دیتا لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ ایسی مجبوری کی صورت میں بھی تأمین کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دارالحرب میں حربیوں سے عقودِ فاسدہ کے ذریعے مال حاصل کرنا جائز ہے یہ قول اگرچہ عام حالات میں مفتی بہ نہیں لیکن ایسی حاجت کے موقع پر اس کے اوپر فتویٰ دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس بات پر ہمارے زمانہ کے تمام تجار متفق ہیں کہ اشیاء کا بیمہ ایک حاجتِ شدیدہ بن چکی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تجارت اتنے بڑے پیمانے پر نہیں ہوتی تھی جس میں ایک سودے پر کروڑوں، اربوں روپے خرچ ہوں اور بین الاقوامی تجارت میں بھی پہلے اتنی کثرت نہیں تھی جتنی آج ہوگئی ہے۔ لہٰذا خطرات کی مقدار بھی بڑھ گئی ہے، اس واسطے کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے کہ ایسے خطرات کو ایک ہی آدمی پر ڈالنے کے بجائے معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا تحمل کرے۔ بیمہ کا جو نظام ہے یہ اگر غرر اور قمار پر مشتمل ہے تو اس کے متبادل کوئی نظام ہونا چاہئے جس میں غرر اور قمار بھی نہ ہو اور یہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور حاجت بھی پوری ہو جائے۔

اس کے لئے علماء عصر نے جو نظام تجویز کیا ہے وہ تأمین تعاونی (Mutual Insurance) کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل بنا دی گئی ہے جس کا نام تأمین تعاونی (Mutual Insurance) ''شرکات التکافل'' ہے۔

شرکات التکافل

اس تأمین تعاونی کے نظام کی اساس تبرع ہے نہ کہ عقدِ معاوضہ، جس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ افراد نے ایک کمپنی قائم کر لی اور جو سرمایہ جمع ہوا وہ تجارت میں لگا دیا، پھر اور بیمہ داروں کو دعوت دی کہ آپ بھی آ کر اس میں پیسے لگائیں، انہوں نے پریمیم کے جو پیسے دیئے وہ بھی نفع بخش تجارت میں لگا دیئے گئے اور ساتھ ایک فنڈ بنا دیا گیا جس کے پیسے تجارت میں لگے ہوئے ہیں اور یہ طے کیا گیا کہ یہ فنڈ اسی کام کے لئے مخصوص رہے گا کہ جب کسی کو کوئی حادثہ پیش آئے تو اس فنڈ سے اس کی امداد کی جائے گی۔ امداد کرنے کے بعد اگر کچھ پیسے بچ گئے جو اس فنڈ کا نفع ہے تو وہ ان بیمہ داروں پر ہی تقسیم کر دیتے ہیں۔ تو بجائے اس کے کہ نفع کہیں اور جا کر دوسرا آدمی اس کا مالک بنے، تکافلِ شرعی کی کمپنیاں عوام ہی کے اندر یہ تقسیم کرتی ہیں۔ اس کو نظامِ تکافل کہتے ہیں اور اس بنیاد پر مشرقِ وسطیٰ خاص طور پر دبئی، بحرین اور تیونس وغیرہ میں کئی بیمہ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں۔ یہاں یہ ''شرکات التکافل الاسلامیہ'' کہلاتی ہیں۔ البتہ فقہی اعتبار سے اس کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ ''تکافل فنڈ'' کو وقف کیا جائے۔

بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

یہ مسئلہ زیر بحث آیا تھا کہ بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کی جو رقمیں مرحوم ملازمین کی فیملی کو دی جاتی ہیں وہ مرحوم کے ترکے میں شامل ہیں یا نہیں؟ اور اس کے حقدار تمام ورثا ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَعَلَیْہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ

بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

کے تحت ملنے والی رقوم میراث کا حصہ نہیں

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ٦ جولائی ۱۹۸۳ء کو آئینِ پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ڈی کے تحت خود اپنی تحریک پر (SOU MOTU) مختلف رائج الوقت قوانین کا جائزہ لیتے ہوئے ''دی بینوولنٹ فنڈ اینڈ گروپ انشورنس ایکٹ ۱۹٦۹ء'' (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائے گا) کی دفعہ ۲ شق (۵) کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا تھا۔ وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی، اور چونکہ فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے اس فیصلے کے دلائل قرآن وسنت کی روشنی میں بیان نہیں کیے تھے، اس لئے اس عدالت نے یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ کو دوبارہ ریمانڈ کر دیا کہ وہ قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں از سر نو اس مسئلہ کا جائزہ لے اور دلائل کے ساتھ دوبارہ فیصلہ دے۔ چنانچہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اس مسئلے پر دوبارہ غور کر کے مورخہ ٦-۱۰-۱۹۸۸ء کو یہ فیصلہ صادر کیا کہ ایکٹ کی دفعہ ۲ شق (۵) واقعۃً قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔ اور اپنے اس فیصلے کے دلائل بھی فیصلے میں قلمبند کیے۔ اب وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف یہ اپیل دائر کی ہے۔

اس مقدمہ میں زیرِ بحث مسئلہ یہ ہے کہ ایکٹ کے ذریعے سرکاری ملازمین کی بہبود کے لئے مستقل فنڈز قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے ایک کا نام ''بینوولنٹ فنڈ'' اور دوسرے کا نام ''گروپ انشورنس'' ہے۔ ان دونوں فنڈز کے لئے سرکاری ملازمین کی تنخواہوں سے ہر ماہ کچھ رقم کاٹی جاتی ہے اور متعلقہ ملازم اگر ملازمت کے دوران انتقال کر جائے تو اس کی فیملی کو بینوولنٹ فنڈ سے ماہانہ عطیہ جاری کیا جاتا ہے اور گروپ انشورنس کے تحت فیملی کو یکمشت رقم دی جاتی ہے۔ دونوں قسم کی رقموں کی مقدار وغیرہ کی تفصیلات ایکٹ اور اس کے تحت بنائے جانے والے رولز میں طے کی گئی ہیں۔

انتقال کرنے والے ملازم کی جو فیملی بینوولنٹ فنڈ یا گروپ انشورنس سے عطیات وصول

کرنے کی حقدار ہے، اس کی تعریف ایکٹ کی دفعہ ۲ شق (۵) میں اس طرح کی گئی ہے:

"(5) "family means......
(a) in the case of a male employee, the wife or wives, and in the case of a female employee, the husband of the employee, and
(b) the legitimate children, parents, minor brothers, unmarried, divorced or widowed sisters of the employee residing with and wholly dependent upon him."

اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ رقمیں مرحوم ملازم کی بیوی، اور اگر ملازم خاتون ہو تو اس کے شوہر کے علاوہ اس کی ان اولاد، والدین، نابالغ بھائیوں، غیر شادی شدہ، مطلقہ یا بیوہ بہنوں کو دی جائے گی جو اس کی کفالت میں رہتے ہوں اور مکمل طور پر اس کے زیرِ کفالت ہوں۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا موقف یہ ہے کہ فیملی کی یہ تعریف اسلامی احکامِ وراثت سے متصادم ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے خیال میں یہ رقم ترکہ یا دیت کی طرح مرحوم ملازم کے ورثا کو اس کے شخصی قانون کے مطابق اور احکامِ وراثت کی پوری پابندی کے ساتھ ملنی چاہئے، بحالتِ موجودہ اس قانون کے تحت بعض ایسے افراد کو یہ رقم مل جاتی ہے جو مرحوم کے وارث نہیں ہیں، مثلاً اولاد کی موجودگی میں بھائی بہن، اور بعض مرتبہ ایسے افراد اس رقم سے محروم رہتے ہیں جو اس کے شرعی وارث تھے، مثلاً وہ والدین جو مرحوم کے ساتھ نہ رہتے ہوں اور اس کے زیرِ کفالت نہ ہوں، لہٰذا فیڈرل شریعت کورٹ نے فیصلے کی اس تعریف کو قرآن وسنت کے احکام کے خلاف قرار دیتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ اس تعریف میں ایسی ترمیم کی جائے، جس میں صرف ورثاء داخل ہوں اور جو رشتہ دار وارث نہیں ہیں، وہ خارج ہو جائیں۔

دوسری طرف اپیل کنندہ وفاقی حکومت پاکستان کا موقف یہ ہے کہ بینوولنٹ فنڈز یا گروپ انشورنس کے تحت دی جانے والی رقمیں نہ تو مرحوم کا ترکہ ہیں، جسے لازماً اس کے ورثاء پر تقسیم کیا جائے اور نہ اسے دیت کہا جا سکتا ہے، جس کے مستحق ورثاء ہوتے ہیں، بلکہ یہ ایک عطیہ ہے جو کسی شخص کے انتقال کے بعد اس فنڈ سے اس کے زیرِ کفالت افراد کی امداد کے لئے دیا جاتا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ عطیہ دینے میں وراثت کے اصولوں کی لازماً پابندی کرے، لہٰذا فیملی کی جو تعریف ایکٹ میں کی گئی ہے وہ قرآن وسنت کے احکام سے متصادم نہیں ہے۔

ہم نے اس مسئلے میں وفاقی حکومت کے فاضل وکیل کی مدد سے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا جائزہ لیا اور متعلقہ معاملات پر تفصیل سے غور کیا، زیرِ بحث سوال صرف یہ ہے کہ بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقوم وفات یافتہ ملازم کا ترکہ شمار ہوں گی یا نہیں؟ کیونکہ اگر اس کو ترکہ شمار کیا جائے تو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ درست ہے اور اس صورت میں اس کی تقسیم وفات یافتہ ملازم کے وارثوں پر ہی ہونی چاہئے، لیکن اگر یہ ترکہ نہ ہو، بلکہ اس کو فنڈز کی طرف سے ایک عطیہ تصور کیا جائے، تو وفاقی حکومت کا موقف درست ہوگا اور ایکٹ میں دی ہوئی "فیملی" کی تعریف کو قرآن وسنت کے خلاف نہیں کہا جائے گا۔

اس سوال کا حتمی جواب تلاش کرنے کے لئے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرنے والے کا قابلِ وراثت ترکہ کیا ہوتا ہے؟ پھر یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقمیں اس ترکہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس بارے میں اصل رہنمائی قرآن کریم کی اس آیت سے ملتی ہے:

"لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا."

ترجمہ: "مردوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے حصہ ہے اس چیز میں جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں، خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر، حصہ قطعی طور پر مقرر ہے۔"(۱)

اس آیت میں قابلِ وراثت چیزوں کے لئے لفظ "مما ترك" (جو کچھ مرنے والے نے چھوڑا) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، اور بعینہٖ یہی الفاظ سورۂ نساء کی ان آیات میں استعمال کیے گئے ہیں، جہاں مختلف وارثوں کے لئے مختلف حصوں کا تعین کیا گیا ہے، اس میں چھوڑنے کا لفظ بذاتِ خود اس بات کی وضاحت کر رہا ہے کہ قابلِ وراثت وہ مال یا مالی حق ہے جو موت کے وقت مرنے والے کی ملکیت میں رہا ہو، کیونکہ اگر وہ اس کی ملکیت میں نہ ہو تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اسے چھوڑ کر گیا۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"من ترك مالًا فلورثته."

"جو شخص کوئی مال چھوڑ کر گیا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔"(۲)

(۱) سورۃ نساء: ۷۔ (۲) صحیح بخاری وصحیح مسلم۔

چنانچہ قرآن و سنت کے ان ارشادات کی بنا پر فقہاء کرام نے قابلِ میراث ترکے کی اس طرح تعریف کی ہے:

"التركة في الاصطلاح ما تركه الميت من الاموال صافيا عن تعلق حق الغير بحق من الاموال."

''اصطلاح کے اعتبار سے ''ترکہ'' وہ مال ہے جو مرنے والا چھوڑ کر جائے اور اس میں سے کسی متعین چیز پر کسی دوسرے کا حق نہ ہو۔''(۱)

پھر اگرچہ ''ترکہ'' کی تعریف میں عموماً ''مال'' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں وہ مالی حقوق بھی داخل ہیں جو اگرچہ مرنے والے کی زندگی میں اس کو وصول تو نہیں ہوئے لیکن وہ کسی دوسرے کے ذمے اس طرح واجب الادا تھے کہ مرنے والا اپنی زندگی ہی میں ان کے مطالبے کا حقدار تھا، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ ''ترکہ'' کی مذکورہ بالا تعریف، کے بعد لکھتے ہیں:

"واعلم انه يدخل في التركة الدية الواجبة بالقتل الخطاء او بالصلح عن العمد، او بانقلاب القصاص مالًا بعفو بعض الاولياء فتقضى منه ديون الميت وتنفذ وصاياه."

''اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ''ترکے'' میں دیت کی وہ رقم بھی داخل ہے جو قتلِ خطا کے ذریعے واجب ہوئی ہو (اور مرنے والے کے حصے میں آئی ہو) یا وہ رقم جو قتلِ عمد سے مصالحت کرنے کے نتیجے میں واجب ہوئی ہو، یا بعض وارثوں کے قصاص معاف کرنے سے واجب ہوئی ہو، چنانچہ اس رقم سے مرنے والے کے قرضے ادا کیے جا سکتے ہیں اور اس سے اس کی وصیتیں بھی پوری کی جا سکتی ہیں۔''(۲)

ان تمام تعریفات کو مدِنظر رکھتے ہوئے شیخ حسین محمد مخلوف نے ترکے کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"والاموال في التعريف العقارات والمنقولات والديون التي للميت في ذمة الغير والدية والواجبة بالقتل الخطاء، او بالصلح عن قتل العمد او بانقلاب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء بالدم كما تشتمل سائر الحقوق المالية كحق حبس المرهون عند الميت حتى يستوفي دين الميت له، وحق حبس المبيع من اموال الميت حتى يستوفي الثمن من

(۱) ردالمحتار، ج۵، ص۵۰۰۔　(۲) حوالہ بالا۔

المشتری وتشمل حقوق الارتفاق، کحق الشرب والمسیل والمرور فکلها تورث عن المیت."(۱)

''ترکہ کی تعریف میں جس مال کا ذکر ہے، اس میں جائیدادِ منقولہ اور غیر منقولہ اور وہ واجب الاداء رقوم شامل ہیں جو مرنے والے کے لئے کسی دوسرے کے ذمہ لازم ہوں، نیز وہ دیت جو مرحوم کو وصول کرنی ہو، خواہ وہ قتلِ خطا سے واجب ہوئی ہو، یا قتلِ عمد سے صلح کر کے، یا اولیاء کی طرف سے قصاص کی معافی کے بعد، اسی طرح اس مال میں سارے مالی حقوق بھی شامل ہیں، مثلاً اگر میت کے پاس کوئی چیز رہن رکھی ہوئی تھی، اور اسے اپنے قرضے کی وصولی تک اس رہن پر قبضہ رکھنے کا حق تھا، تو یہ حق بھی ورثاء کی طرف منتقل ہوگا، یا اگر مرنے والے نے کوئی چیز بیچی تھی لیکن خریدار سے قیمت وصول کرنے کے لئے اس چیز پر اپنا قبضہ برقرار رکھا تھا، تو قبضہ کا یہ حق بھی قابلِ وراثت ہے، اسی طرح کسی شئی کے استعمال کے حقوق، مثلاً حقِ آبپاشی، کسی نالی سے پانی بہانے کا حق، یا کسی راستے پر چلنے کا حق، یہ بھی ترکے میں شامل ہیں، اور یہ سب حقوق مرنے والے سے اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوں گے۔''

خلاصہ یہ کہ قرآن وسنت کے ارشادات اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی مرنے والے کے قابلِ وراثت ترکے میں بنیادی اہمیت اس بات کو ہے کہ وہ یا تو کوئی ایسا مال ہو، جو مرتے وقت اس کی ملکیت میں تھا، یا مرحوم کا کوئی ایسا مالی حق ہو جو اس کی زندگی ہی میں واجب الادا ہو گیا ہو، اور وہ اپنی زندگی میں کسی وقت اس کا لازمی طور پر مطالبہ کرسکتا ہو، اگر کوئی چیز مرتے وقت مرنے والے کی ملکیت میں نہیں ہے، یا دوسرے کے ذمہ اس کا ایسا لازمی حق نہیں ہے جس کا وہ اپنی زندگی میں لازمی طور پر مطالبہ کرسکتا ہو تو اس کو ترکے میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ترکے کی اس حقیقت کو مدِنظر رکھتے ہوئے ہمیں بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کا جائزہ لینا ہوگا، ایکٹ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ان دونوں فنڈز کے بارے میں مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں، جن کی روشنی میں زیرِ بحث مسئلے کا تصفیہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ بینوولنٹ فنڈ کے لئے ہر سرکاری ملازم کی تنخواہ کا ایک فیصد یا ۲۶ روپے ماہانہ (میں سے جو کمتر ہو) لازمی طور پر ملازم سے وصول کیا جاتا ہے اور ممکنہ حد تک اسے تنخواہ ہی سے کاٹ لیا جاتا ہے

(۱) المواریث فی الشریعۃ الاسلامیہ، ص۱۰، طبع ثالث، مطبوعہ مصر۔

اور اس کو بینوولنٹ فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے، اس رقم کو جو ملازم سے وصول کی جاتی ہے، چندے (Subscription) کا نام دیا گیا ہے۔ (۱)

۲۔ اس فنڈ کے انتظام کے لئے ایک بورڈ آف ٹرسٹیز (جسے آئندہ اس فیصلے میں بورڈ کہا جائے گا) تشکیل دیا گیا ہے، جس کا چیئر مین اسٹیبلشمنٹ ڈویژن کا سیکرٹری ہے اور باقی ارکان وفاقی حکومت کے نامزد کردہ ہیں۔ (۲)

۳۔ اس بورڈ کے بارے میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ یہ ایک باڈی کارپوریٹ ہے، جو ایک شخص قانونی (Legal Person) کے طور پر جائیدادِ منقولہ اور غیر منقولہ کا مالک بن سکتا ہے، خرید و فروخت کر سکتا ہے اور مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ بن سکتا ہے۔ (۳)

۴۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدتِ ملازمت کے دوران جسمانی یا ذہنی طور پر اپنے فرائض انجام دینے سے بالکل معذور ہو جائے تو وہ ۱۰ سال تک، یا اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچنے تک (ان میں سے جو پہلے ہو) شیڈول میں دی گئی شرح کے مطابق ماہانہ رقم بینوولنٹ فنڈ سے وصول کرنے کا مجاز ہے۔ جس کو ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۴)

۵۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدتِ ملازمت کے دوران (یعنی ریٹائر ہونے سے پہلے) یا ۶۵ سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے انتقال کر جائے تو اس کی فیملی بھی اسی عطیہ کی حقدار ہوگی جس کا ذکر اوپر کیا گیا، اس کو بھی ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۵)

۶۔ ملازم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی فیملی کے افراد میں سے جس کا ذکر دفعہ نمبر ۲ شق (۵) میں کیا گیا ہے، کسی فرد یا افراد کو اس رقم کی وصولیابی کے لئے نامزد کر دے اور اگر وہ چاہے تو ایک سے زیادہ افراد نامزد کرنے کی صورت میں ان کو دیئے جانے والے حصوں کا تعین بھی کر سکتا ہے۔ (۶)

۷۔ جہاں ملازم نے اپنی فیملی کے فرد یا افراد کو اس طرح نامزد نہ کیا ہو، وہاں بینوولنٹ فنڈ کی گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کسی بھی فرد یا افراد کو حکومت یا بورڈ آف ٹرسٹیز کی طرف سے مقرر کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس بات کا اطمینان کر لیا گیا ہو کہ دی ہوئی گرانٹ فیملی کے تمام ارکان کے نفقہ اور فائدے کے لئے انصاف کے ساتھ استعمال ہوگی۔ (۷)

۸۔ اگر کسی ملازم نے اپنی غفلت اور لاپرواہی سے اپنی تنخواہ کا متعین حصہ کٹوا کر فنڈ میں جمع نہ

---

(۱) دیکھئے ایکٹ دفعہ نمبر ۱۲۔ شق اے۔ (۲) ایکٹ کی دفعہ ۴۔ (۳) دیکھئے ایکٹ کی دفعہ ۵۔
(۴) دیکھئے دفعہ ۱۳۔ شق اے۔ (۵) دفعہ ۱۳۔ بی۔ (۶) دفعہ ۱۴۔ شق اے۔
(۷) دفعہ ۱۴۔ شق ۲۔

کیا ہو تب بھی دفعہ ۱۳ کے تحت ملنے والی گرانٹ کا استحقاق ختم نہیں ہوتا، بلکہ معذور ہونے کی صورت میں وہ خود اور دورانِ ملازمت انتقال کی صورت میں اس کی فیملی وہ گرانٹ وصول کر سکتی ہے جو دفعہ ۱۳ میں بیان کی گئی ہے۔ البتہ اس گرانٹ سے اتنی رقم کم لی جا سکتی ہے جتنی اس نے چندہ کے طور پر ادا نہیں کی۔ (۱)

بینوولنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا تفصیلات کو مدنظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ملازم کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو ملنے والی گرانٹ نہ تو ایسے مال کی تعریف میں آتی ہے جو مرتے وقت ملازم کی ملکیت ہو، اور نہ یہ کوئی ایسا مالی حق ہے، جو فنڈ کے ذمہ لازماً ملازم کی حیات میں واجب الادا ہو۔ کیونکہ اگر ملازم زندہ رہتا تو دفعہ ۱۳ (اے) کی رُو سے صرف اس وقت وہ اس گرانٹ کا حقدار ہوتا جب وہ ریٹائر ہونے سے پہلے اپنی جسمانی یا ذہنی معذوری کے سبب ملازمت سے برخاست کر دیا گیا ہوتا، ایکٹ کی دفعہ ۱۳ کو مجموعی طور پر پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر بالفرض کوئی ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچ کر ریٹائر ہوا ہو تو وہ اس فنڈ سے کسی بھی صورت میں کوئی پیسہ وصول نہیں کر سکتا اور نہ اس کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو کوئی گرانٹ مل سکتی ہے، اسی سے یہ بات واضح ہے کہ یہ گرانٹ ملازم کا کوئی ایسا حق نہیں ہے کہ فنڈ کے ذمہ قرض کی طرح لازمی طور پر واجب الادا ہو، لہٰذا اس لحاظ سے اس کو ملازم کا ترکہ کہنا ممکن نہیں۔

ایکٹ کے مذکورہ بالا احکام اور اس کے مجموعی ڈھانچے کو مدِنظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ ایک مستقل فنڈ قائم کیا گیا ہے جس کا مقصد معذور ہو جانے والے ملازم یا دورانِ ملازمت انتقال کرنے والے ملازم کی فیملی کے ان افراد کی امداد ہے جو اس کے زیرِ کفالت تھے، اس فنڈ میں ملازمین کی تنخواہوں سے کاٹی ہوئی رقوم کے علاوہ مرکزی حکومت اور خودمختار اداروں کی دی ہوئی گرانٹ اور پرائیویٹ افراد اور اداروں کے عطیات کے لئے بھی گنجائش رکھی گئی ہے اور اس فنڈ کو منافع بخش کاموں میں لگانے کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ دفعہ ۱۱ کے احکام سے معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ فنڈ ملازمین کی شخصی یا اجتماعی ملکیت نہیں ہے اور نہ ملازم کو یہ حق ہے کہ وہ ہر صورت میں اس فنڈ کا کوئی حصہ حاصل کرے، بلکہ ملازمین یا ان کی فیملیوں کو اس فنڈ سے رقوم دینے کے لئے کچھ خاص صورتیں تجویز کر دی گئی ہیں اور ان رقوم کو نام بھی ''گرانٹ'' یا عطیہ کا دیا گیا ہے، ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ گرانٹ کسی ملازم کی ملکیت یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق نہیں ہے، بلکہ یہ بہبود فنڈ سے ایک عطیہ ہے جو بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی

(۱) دفعہ ۱۲۔ شق ۳۔

فیملی کو مہیا کیا جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اس فنڈ میں ہر ملازم کی تنخواہ کا کچھ حصہ شامل ہے لیکن محض اتنی بات سے فنڈ کی رقوم کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اس دی ہوئی رقم کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی شخص نے کسی بہبود فنڈ میں چندہ دیا ہو، تو یہ دیا ہوا چندہ اس کا ترکہ نہیں ہے، اب اگر یہ بہبود فنڈ کسی وقت خود چندہ دہندہ کی فیملی کو کوئی حصہ دینا چاہے تو وہ فیملی کے جس رکن کو چاہے، عطیہ دے سکتی ہے اور محض اس کے چندہ دینے کی وجہ سے اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس کے تمام ورثاء میں یہ عطیہ وراثت کے اصول پر تقسیم کرے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ بینوولنٹ فنڈ میں ملازم کا جو چندہ جمع کرایا جاتا ہے، وہ رضا کارانہ نہیں بلکہ قانونی طور پر ایک جبری کٹوتی ہے، لہٰذا اس کو کسی بہبود فنڈ میں اپنی مرضی سے چندہ دینے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ چندہ کے محض جبری ہونے سے مذکورہ صورتِ حال پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ملازمین سے ایسا جبری چندہ وصول کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ لیکن یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیشِ نظر نہیں، اس پر کسی اور مناسب مقدمہ میں غور کیا جا سکتا ہے، لیکن محض کٹوتی کے جبری ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فنڈ سے جو رقم بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی فیملی کو ملنے والی ہے وہ ملازم کی ملکیت ہوگئی ہے، یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق بن گیا ہے، کیونکہ نہ تو شرعی اعتبار سے ملنے والی گرانٹ کو کاٹی ہوئی تنخواہ کا معاوضہ کہہ سکتے ہیں اور نہ قانونی اعتبار سے یہ گرانٹ ہر حال میں ملازم کے لئے واجب الادا ہے بلکہ درحقیقت یہ گرانٹ تنخواہ کی کٹوتی کے ساتھ مشروط بھی نہیں، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ ۱۲ شق (۳) کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی غفلت کی وجہ سے کوئی کٹوتی نہ کرائے، تب بھی وہ یا اس کی فیملی مقررہ صورتوں میں فنڈ سے گرانٹ وصول کرنے کی حقدار ہو جاتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ گرانٹ کا ملنا تنخواہ کی کٹوتی کے ساتھ مشروط یا اس پر موقوف نہیں۔

اس پر ایک اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ کٹوتی ملازم کی مرضی کے بغیر جبراً ہوتی ہے تو شرعی اعتبار سے اپنی زندگی ہی میں اس بات کا حقدار ہے کہ اس کی جتنی رقم جبراً کاٹی گئی ہے، وہ واپس لے، لہٰذا کم از کم اس کی طرف سے کٹی ہوئی رقم کی حد تک اس کا حق فنڈ پر قائم ہو گیا ہے، اور کم از کم اتنی رقم اس کا ترکہ ہونی چاہئے، جو اس کے مرنے کے بعد اس کے تمام وارثوں پر تقسیم ہو، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ تنخواہ سے یہ کٹوتی قانوناً جبری ہوتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر ملازمین اس پر راضی ہوتے ہیں، چنانچہ اگر ملازم اس کٹوتی پر راضی ہو تب تو اس رقم کا محض چندہ ہونا ظاہر ہے اور وہ فنڈ کے ذمہ اس کا

قرض نہیں ہوا، لیکن اگر کسی صورت میں کوئی ملازم اس کٹوتی پر راضی نہ ہو تب بھی صورتِ حال اس لئے مختلف نہیں ہوگی کہ جب ملازمت قبول کرتے وقت اس کے علم میں یہ بات ہے کہ تنخواہ میں سے اتنی رقم لازماً کاٹ کر فنڈ میں جمع کی جائے گی اور اس کے بعد اس نے یہ ملازمت قبول کی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کٹوتی کو قبول کرلیا ہے، یا اتنی تنخواہ پر راضی ہو گیا ہے جو اس کٹوتی کے بعد بنتی ہو، لہٰذا محض جبری کٹوتی کی وجہ سے اس فنڈ کی مذکورہ بالا حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، یہ ایک چندہ تھا جو فنڈ کو دے دیا گیا اور دینے کے بعد وہ ملازم کی ملکیت سے خارج ہو گیا، اب اگر ملازم کی وفات کے بعد اس فنڈ سے کوئی گرانٹ جاری ہوتی ہے، تو یہ ایک عطیہ ہے، جو فنڈ کی طرف سے دیا جا رہا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مرنے والے کے رشتہ داروں میں سے جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر احکامِ میراث کی پابندی لازم نہیں، لہٰذا اگر اس فنڈ کی جانب سے گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کچھ افراد کو متعین کر دیا گیا ہے تو اس سے شریعت کے احکامِ میراث کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس فنڈ کو گورنمنٹ پراویڈنٹ فنڈ پر بھی قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس تنخواہ کا جو حصہ کاٹ کر جمع کیا جاتا ہے، وہ مسلسل ملازم کا حق رہتا ہے، جو ہر حال میں اس کو ملتا ہے اور جس کا مطالبہ وہ لازماً اپنی زندگی میں کر سکتا ہے، اس لئے اس میں شامل ہونے والی رقم اس کا لازمی مالی حق ہے، جو اس کے ترکے میں شامل ہے، اور اگر وہ اس کی وفات کے بعد ملے تو اس کا تمام ورثاء میں تقسیم ہونا ضروری ہے، چنانچہ اس عدالت نے اپنے فیصلے امت الحبیب بنام مسرت پروین وغیرہ (پی ایل ڈی ۱۹۷۴ء سپریم کورٹ ۱۹۸۵ء) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ کی رقم تمام ورثاء کا حق ہے، جبکہ بینوولنٹ فنڈ کی صورتِ حال اس سے مختلف ہے، جیسا کہ اُوپر تفصیل سے بیان کیا گیا۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے بینوولنٹ فنڈ سے ملنے والی رقم کو دیت پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جس طرح دیت کا مقصد کسی مقتول کے پسماندگان کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی ہوتا ہے اور اس کی رقم تمام ورثاء میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، اسی طرح بینوولنٹ فنڈ کے عطیات کا مقصد بھی ایک مرحوم ملازم کے پسماندگان کی امداد اور ان کے نقصان کی تلافی ہے لہٰذا جس طرح دیت کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ مقتول کے تمام ورثاء میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کی جائے، اسی طرح بینوولنٹ فنڈ کی رقم بھی تمام وارثوں میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔

لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کی اس دلیل سے اتفاق کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ دیت ایک بالکل مختلف چیز ہے، اس کی تقسیم ورثاء میں اس بنیاد پر نہیں ہوتی کہ وہ مقتول کا ترکہ ہے بلکہ اس

وجہ سے ہوتی ہے کہ ''دیت'' درحقیقت ''قصاص'' کا بدلہ ہے اور قصاص لینے کا حق چونکہ ورثاء کو ہوتا ہے، اس لئے اس کا قائم مقام یعنی دیت بھی ورثاء ہی کا حق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

"والدية كالخلف له ولهذا تجب بالعوارض."

''دیت دراصل قصاص کے قائم مقام کی طرح ہے اسی لئے یہ اسی وقت واجب ہوتی ہے جب کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو سکے، مثلاً قتل غلطی سے ہوا ہو۔''(۱)

اس کے علاوہ دیت ایک شرعی حق ہے، جس کی ادائیگی شرعاً لازم ہے اور جس کے بارے میں صریح احادیث نے یہ تعیین کر دیا ہے کہ یہ رقم مقتول کے ورثاء کو دی جائے گی۔(۲) اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ جب بھی کوئی شخص کسی مرحوم کے پسماندگان کی ایسی امداد کرنا چاہے جو شرعاً اس پر واجب نہ ہو تو وہ امداد کی رقم ضرور مرحوم کے تمام ورثاء میں میراث کے قاعدے سے تقسیم کرے۔ اگر حکومت یا کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے اہل خانہ کی امداد کے لئے کوئی ایسا قانون یا قاعدہ بنائے کہ ان کے مرنے کے بعد صرف ان کے بیوی بچوں کو کوئی امداد دی جائے گی تو اس کو دیت پر قیاس کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دیت کی طرح یہ امداد کی رقم بھی تمام ورثاء میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔ خود فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مرزا محمد امین بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۲ء ایف ایس سی ۱۴۳) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ اگر کسی آجر (Employer) کی طرف سے اپنے کسی ملازم کے مرنے کے بعد اس کے اہلِ خانہ کی امداد یا ان کے نقصان کی تلافی کے لئے کوئی رقم دی جائے تو خواہ وہ مرحوم کی خدمات کے پیشِ نظر دی گئی ہو، لیکن وہ ایک عطیہ ہوتی ہے اور قابلِ میراث نہیں ہوتی، اس بنیاد پر وہ فیملی پنشن اور ڈیتھ گریجویٹی جو ایک ملازم کے اہلِ خانہ کو اس کی وفات کے بعد دی جاتی ہے اس کو محض ایک عطیہ قرار دیا گیا اور اسے میراث کی طرح قابلِ تقسیم قرار نہیں دیا گیا۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ جو گریجویٹی ملازم کی زندگی ہی میں شرائطِ ملازمت کے تحت اس کا حق بن جاتی ہے، جس کا وہ اپنی زندگی میں لازماً مطالبہ کر سکتا ہے وہ مرحوم کا ترکہ شمار ہوگی اور میراث کی طرح تقسیم کی جائے گی، جیسا کہ پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء لاہور ۳۴ میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے لیکن وہ ڈیتھ گریجویٹی جو زندگی میں ملازم کا ایسا حق نہیں تھی جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ ایک عطیہ ہے اور ملازم کا ترکہ نہیں ہے لہٰذا دینے والے کو حق ہے کہ مرحوم کی فیملی میں

---

(۱) ردالمحتار، ج ۵، ص ۴۰۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: کنزالعمال، ج ۱۵، ص ۶۴، حدیث نمبر ۴۰۱۰۴ و ص ۱۳۳، حدیث نمبر ۴۰۴۰۶۔

سے جس کو چاہے دے۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ موقف ہمارے نزدیک درست ہے اور گریجویٹی کی طرح پنشن میں بھی یہی فرق کرنا ہوگا۔ جو پنشن ملازم کی زندگی میں واجب الادا ہو اور جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ تو ملازم کا ترکہ شمار ہوگا اور تمام ورثاء میں تقسیم ہوگا، لیکن وہ فیملی پنشن جو ملازم کی زندگی میں واجب الادا نہیں تھی، بلکہ اس کے مرنے کے بعد اس کی فیملی کے لئے واجب الادا ہو تو وہ مرحوم کا ترکہ شمار نہیں ہوگی اور تمام وارثوں میں تقسیم ہونے کے بجائے صرف وہی لوگ اس کے حقدار ہوں گے جن کو یہ عطیہ دیا گیا۔

جہاں تک گروپ انشورنس کا تعلق ہے میراث کے معاملے میں اس میں اور بینولنٹ فنڈ میں کوئی فرق نہیں۔ بینولنٹ فنڈ کی طرح گروپ انشورنس میں بھی کچھ رقم ملازم کی تنخواہ سے کاٹ کر گروپ انشورنس فنڈ میں جمع کی جاتی ہے، جو اسی بورڈ آف ٹرسٹیز کی تحویل میں ہوتا ہے جس کا ذکر ایکٹ کی دفعہ نمبر ۴ میں ہے اور بینولنٹ فنڈ کی طرح یہاں بھی اگر کوئی ملازم اپنی تنخواہ سے یہ رقم کسی وجہ سے نہ کٹوا سکا ہو تب بھی اس کی فیملی گروپ انشورنس کی رقم لینے کی حقدار ہوتی ہے، البتہ جتنا پریمیم ملازم کے ذمہ واجب الادا رہ گیا، وہ گروپ انشورنس کی رقم سے کاٹ لیا جائے گا، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۱۸ شق (۳) میں اس کی صراحت ہے۔ اس لحاظ سے بینولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس میں میراث کے نقطۂ نظر سے کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بیشک عملی اعتبار سے دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ اگر ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر تک پہنچنے کے بعد ریٹائر ہو تو اس کے بعد بینولنٹ فنڈ سے اس کو یا اس کی فیملی کو کچھ نہیں ملتا، جبکہ گروپ انشورنس کی رقم ایکٹ کی دفعہ ۱۹ کے تحت اس کے انتقال کے بعد اس کی فیملی کو ہر حال میں ملتی ہے خواہ مدتِ ملازمت کے دوران اس کا انتقال ہوا ہو یا ریٹائر ہونے کے بعد، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ بینولنٹ فنڈ کی رقم فیملی کو ایک مخصوص مدت تک ماہانہ دی جاتی ہے اور گروپ انشورنس کی رقم یک مشت دی جاتی ہے لیکن اس فرق کے باوجود یہ بات واضح ہے کہ یہ کوئی ایسی رقم نہیں ہے جس کا ملازم اپنی زندگی میں حقدار ہو گیا ہو، اور اسے اپنی زندگی میں وصول کر سکتا ہو، بلکہ یہ رقم بھی اس کے مرنے کے بعد فنڈ کی طرف سے اس کے اہلِ خانہ کے لئے ایک امدادی عطیہ ہے، اس کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جا سکتا، لہٰذا جن لوگوں کو یہ رقم دی جا رہی ہے، ان کا تعین میراث کے احکام کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔

یہاں یہ واضح رہے کہ اس وقت یہ مسئلہ ہمارے پیشِ نظر نہیں ہے کہ گروپ انشورنس سے متعلق جو طریقِ کار اس ایکٹ میں درج کیا گیا ہے وہ کس حد تک شریعت کے مطابق ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ زیرِ نظر مقدمہ کے موضوع سے خارج ہے، اس لئے اس وقت اس پر بحث نہیں کی جا رہی ہے،

لیکن یہ بات بہرصورت واضح ہے کہ جو رقم اس فنڈ کے تحت فیملی کے ارکان کو دی جا رہی ہے وہ نہ تو میت کا ترکہ ہے اور نہ اس کی دیت ہے بلکہ فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ یا گرانٹ ہے، چنانچہ اس کا میراث کی طرح تقسیم ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۲ شق (۵) میں ''فیملی'' کی جو تعریف کی گی ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا ہم اس اپیل کو منظور کرتے ہوئے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کو برخاست کرتے ہیں۔

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ
شفیع الرحمٰن
عبدالقدیر چوہدری
پیر محمد کرم شاہ

۱۸/۲/۱۹۹۱ء
راولپنڈی

فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَعَلَیْہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ.

۱۔ **محمد تقی عثمانی جج:** میں نے برادرِ گرامی جناب جسٹس نسیم حسن شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے سے استفادہ کیا، ان مقدمات میں جو امور تصفیہ طلب ہیں، وہ انہوں نے بڑی خوبی اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ زیرِ بحث مسئلہ سے متعلق میں نے مختلف رائے قائم کی ہے، اس لئے اپنی وہ رائے اس کے دلائل کے ساتھ یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

۲۔ زیرِ بحث مسئلہ یہ ہے کہ سرکاری ملازمین کے رائج الوقت عام قوانین کے تحت تمام ملازمین کے ریٹائرمنٹ کے لئے ان کی عمر کی ایک حد مقرر کی گئی ہے، جس سے پہلے ان کو ریٹائر نہیں کیا جا سکتا، لیکن جو قوانین ہمارے سامنے زیرِ بحث ہیں، ان میں ملازمین کی دو کیٹیگریاں اس عام اصول سے الگ کر لی گئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں ریٹائرمنٹ کی عام عمر تک پہنچنے سے پہلے یہ متعلقہ ذمہ دار افراد ''مفادِ عامہ'' کے تحت جب چاہیں ریٹائر کر سکتے ہیں۔ یہ دو کیٹیگریاں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایڈیشنل سیکرٹری یا اس سے اوپر کے مرتبے کے سرکاری ملازمین۔

(۲) وہ سرکاری ملازمین جو اپنی مدتِ ملازمت ۲۰ یا ۲۵ سال پورے کر چکے ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت نے ان قوانین کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا ہے، جو سرکاری ملازمین کی ان دو کیٹیگریوں کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھ کر متعلقہ ذمہ داروں کو اس بات کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ وہ جس کو چاہیں ریٹائرمنٹ کی اصل عمر آنے سے پہلے ہی ''مفادِ عامہ'' کی آڑ لے کر ریٹائر کر دیں، اور اسے نہ اس عمل کی وجہ بتائی جائے اور نہ اپنی صفائی کا موقع دیا جائے۔

۳۔ اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ وفاقی شرعی عدالت اور عدالت ہذا کی یہ شریعت اپیلیٹ بینچ کسی قانون کو نامناسب اور رائے عامہ یا عرفِ عام کے خلاف یا دستور میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کے منافی ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دینے کی مجاز نہیں ہے، وہ صرف اسی

وقت کسی قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے جب کوئی قانون اس کی نظر میں قرآن وسنت سے متصادم ہو۔

۴۔ اس سلسلے میں قرآن وسنت کی تشریح کرتے ہوئے اجماع وقیاس اور فقہاء کرام کی آراء سے کس حد تک استفادہ کیا جا سکتا ہے، اس موضوع پر ہم اس سے قبل وفاقِ پاکستان بنام عوام پاکستان شریعت اپیل نمبر۴۔۵۔۱۹۸۲ (ا) کے مقدمہ میں ایک مفصل فیصلہ دے چکے ہیں، جس میں قرآن و سنت کی تشریح وتعبیر کا طریقۂ کار اور اس سلسلے میں قیاس اور استنباط کی حدود بھی متعین کردی گئی ہیں لہٰذا اس مقدمہ میں اس مسئلے کو ازسرنو اُٹھانے کی ضرورت نہیں، البتہ اتنی بات واضح ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ۲۰۳ کے تحت یہ عدالت کسی قانون کو صرف قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دے سکتی ہے۔

۵۔ جب اس نقطۂ نظر سے زیرِ بحث قوانین پر غور کیا جائے، تو یہ قوانین قرآن وسنت کے کسی ارشاد، ان کی کسی تعلیم یا اصول سے متصادم نظر نہیں آتے۔

۶۔ درحقیقت سرکاری ملازمین کے قوانین کا تعلق مجموعی طور پر نظامِ حکومت سے ہے، اور نظامِ حکومت کے بارے میں قرآن وسنت اور فقہ اسلامی نے کچھ بنیادی اصول ضرور متعین کیے ہیں، لیکن نظامِ حکومت کی جزوی تفصیلات کو خود متعین کرنے کے بجائے انہیں ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ ان بنیادی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ تفصیلات اپنے زمانے اور اپنے خطے کے حالات کے مطابق خود طے کرلیں، یہ تفصیلات جب تک ان بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول سے نہ ٹکراتی ہوں، قرآن وسنت سے متصادم نہیں کہلا سکتیں۔

۷۔ سرکاری ملازمین کا تقرر عام اجیر اور آجر (Employer and Employee) کے قواعد کے تحت کیا جائے گا، یا ان کی ملازمتوں کو قانونی تحفظ مہیا کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کے بارے میں اسلام نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک طریقِ کار متعین کرنے کے بجائے اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنے اپنے دور کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے جو طریقِ کار اختیار کرنا چاہیں، اسلام اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا۔

۸۔ ملازمت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ مدتِ ملازمت، مفوضہ امور اور تنخواہ وغیرہ کے بارے میں آجر (Employer) اور اجیر (Employee) کے درمیان جو شرائط بھی طے ہو جائیں فریقین پر ان کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ آجر (Employer) کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ وہ مختلف افراد سے مختلف شرائط (Terms and Conditions) طے کرے، اور جب تک یہ شرائط باہمی

رضامندی سے طے ہوئی ہوں، اور ان میں بذاتِ خود کوئی ناجائز بات شامل نہ ہو، وہ فریقین کے لئے قابلِ پابندی سمجھی جاتی ہیں، اور ان شرائط کے مطابق کسی کارروائی کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔

۹۔ چنانچہ فریقین کو اختیار ہے کہ وہ ملازمت کے لئے جو مدت چاہیں مقرر کر لیں، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو ایک سال کے لئے ملازم رکھا ہے، اور یہ بات ابتدا ہی سے معاہدہ میں طے ہے تو ایک سال کی مدت ختم ہونے پر وہ اسے ملازمت سے علیحدہ کر سکتا ہے، اگر ملازمت کی مدت ۱۰ سال طے ہوئی ہو، تو اس مدت کے اختتام پر علیحدگی ہو سکتی ہے، اور اس علیحدگی کے لئے کوئی وجہ بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"المسلمون علی شروطھم الا شرطًا حرم حلالا او احل حرامًا."

ترجمہ: ''مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرائط کے پابند ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے۔''(۱)

چنانچہ فقہاء کرام نے بھی اسی اصول پر یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ ملازمت کے آغاز میں فریقین کے درمیان جتنی مدت مقرر ہوئی ہو، اس کے ختم ہونے پر اجارہ ختم ہو جاتا ہے، یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، مثال کے طور پر علامہ کاسانی ''اجارہ'' ختم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ومنھا انقضاء المدۃ الا لکدر، لان الثابت الی غایۃ ینتھی عند وجود الغایۃ فتنفسخ الاجارۃ بانتھاء المدۃ."

''ان اسباب میں سے ایک سبب مدت ختم ہو جانا ہے، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، اس لئے کہ جو چیز کسی حد تک کے لئے ثابت ہو، وہ اسی حد کے آنے پر ختم ہوتی ہے، لہٰذا اجارہ بھی طے شدہ مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گا۔''(۲)

۱۰۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ کسی آجر (Employer) نے اگر ایک اجیر (Employee) کے ساتھ ملازمت کی ایک مدت مقرر کی ہے، تو دوسرے ملازم کے ساتھ بھی وہی مدت مقرر کرے، چنانچہ آجر کی صوابدید کے مطابق ملازمت کی مدتیں اشخاص کے اختلاف سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور آجر اس اختلاف کی کوئی وجہ بیان کرنے کا بھی پابند نہیں ہے۔

۱۱۔ یہ ہے ملازمت اور اجارہ کا عام اصول...... اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی ہدایت نہیں جس کی رُو سے سرکاری ملازمین کو اس اصول سے مستثنیٰ قرار دے کر ان کی ملازمت کو ہمیشہ کے لئے تحفظ فراہم

---

(۱) جامع ترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۱۷، حدیث نمبر ۱۳۶۳۔
(۲) بدائع الصنائع، جلد ۴، ص ۲۰۳، طبع کراچی۔

کرنا ضروری ہو، بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انتظامی اور ہر سرکاری ملازمین کے ساتھ جس قسم کا معاہدہ چاہیں کر لیں، چنانچہ تاریخِ اسلام کے ابتدائی دور میں ملازمین کا عزل ونصب تمام تر خلفاء کی رائے پر موقوف تھا چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

''عزل ونصب کو خدا تعالیٰ نے خلیفہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، خلیفہ کو چاہئے کہ مسلمانوں کی اصلاح اور اسلام کی نصرت کی فکر کرے، اور اسی غور وفکر سے جو رائے قائم ہو، اس پر عمل کرے، ...... اور آنحضرت ﷺ مصلحت کی وجہ سے کبھی کسی کو معزول کر کے دوسرے کو مقرر کر دیتے، جیسا کہ فتح مکہ میں انصار کے نشان کو سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے ایک بات پر جوان کی زبان سے نکل گئی تھی، لے کر ان کے بیٹے قیس بن سعد رضی اللہ عنہ کو دے دیا، اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے کم تر درجہ کے شخص کو مقرر کرتے، جیسا کہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کو سردارِ لشکر کیا، اور کبار مہاجرین کو ان کا ماتحت، یہ تقرر آپ نے آخری عمر میں کیا تھا، اسی طرح شیخین رضی اللہ عنہما نے اپنے زمانۂ خلافت میں کیا، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر خلفا بھی ہمیشہ اس دستور پر عمل کرتے رہے۔''(۱)

۱۲۔ خلفائے راشدین کے زمانے کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور میں سرکاری ملازمین کا تقرر اور معزولی تمام تر باہمی معاہدے کی پابند تھی، اور ملازمین کے لئے کوئی ایسی یکساں مدتِ ملازمت مقرر نہیں تھی جو تمام ملازمین پر حاوی ہو، اس کے بجائے خلیفہ ملت کے مصالح کے پیشِ نظر عزل ونصب کے مکمل اختیارات رکھتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ محض اپنے ذاتی مفاد یا ذاتی خواہشات کی بنیاد پر اسے ملازمین کے عزل ونصب کا اختیار تھا، نہیں! اس پر شرعاً واجب تھا کہ وہ عزل ونصب کا یہ فیصلہ خالصۃً امت کے مصالح کی بنیاد پر کرے، جس کے لئے وہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن معاہدے کی معروف شرائط کے مطابق عزل ونسب کا فیصلہ کرتے وقت ہر حالت میں وہ متعلقہ فرد کو اس مصلحت سے باخبر کرنے کا قانوناً پابند نہیں تھا، جس کی بنیاد پر وہ یہ فیصلہ کر رہا ہے۔ اس وقت ملازمین کی کوئی مدتِ ملازمت معاہدے میں طے نہیں ہوتی تھی، بلکہ دونوں فریق جانتے تھے کہ اس ملازمت کا جاری رہنا یا ختم ہو جانا فریقین کی صوابدید پر موقوف ہے، اور دونوں میں سے جو چاہے کسی مہینہ یا سال کے اختتام پر ملازمت ختم کر سکتا ہے، جس کی وجوہ بیان کرنے کا بھی

(۱) ازالۃ الخفاء، مقصد دوم، باب مآثر عثمان، ص ۴۷۹ طبع کراچی۔

وہ پابند نہیں ہے۔ ہاں اگر سال یا مہینے کے دوران یہ فیصلہ کیا جائے تو ایسا فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے فریق کو وجوہ بیان کرنا اور اس کی بات سننا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس کی بہت سی مثالیں تاریخ طبری جلد۳ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۳۔ لیکن اس سلسلے میں ایک اہم اور مشہور واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی معزولی کا ہے۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ تاریخِ اسلام کے مایہ ناز سپہ سالار تھے، جنہوں نے روم، ایران اور عراق کی فتوحات میں بڑے زبردست کارنامے انجام دیئے۔ لیکن بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں معزول فرمادیا۔ اگرچہ ان کے خلاف بعض شکوک وشبہات بھی پیدا ہوئے تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی بھی الزام عدالتی تحقیق کے معیار پر ثابت نہیں ہوا تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کسی جرم کی پاداش میں معزول نہیں کیا، بلکہ ان کی معزولی کے بعد تمام گورنرز کو ایک خط لکھا، جس میں تحریر تھا:

"انی لم اعزل خالدا عن سخطة ولا خيانة، ولكن الناس فتنوا به، فخفت ان يوكلوا اليه ويبتلوا به، فاحببت ان يعلموا ان الله هو الصانع، وان لا يكونوا يعرض فتنة."

''میں نے خالد کو کسی ناراضی یا ان کی کسی خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا، لیکن لوگ ان کی (بہادری وغیرہ) کی وجہ سے فتنے میں مبتلا ہورہے تھے، اور مجھے اندیشہ تھا کہ لوگ (اللہ تعالیٰ کے بجائے) ان پر بھروسہ کرنے لگیں گے، اور اس طرح غلط عقیدے میں مبتلا ہوجائیں گے، لہٰذا میں نے چاہا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ جو کچھ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، اور لوگ کسی فتنے کا نشانہ نہ بنیں۔''(۱)

۱۴۔ اور حافظ ابن کثیر جو نہایت محتاط اور محقق مورخ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"روى يوسف وغيره ان عمر قال حين عزل خالدا عن الشام، والمثنى بن حارثه عن العراق، انما عزلتهما ليعلم الناس ان الله نصر الدين لا بنصرهما، وان القوة لله جميعا."

''سیف بن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ کو شام سے اور مثنیٰ بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو عراق سے معزول کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ''میں نے ان دونوں کو صرف اس لئے معزول کیا ہے کہ لوگوں کو پتہ چل جائے

(۱) تاریخ طبری (ص ۱۶۷ و ۱۶۸، ج ۳، واقعات ۱۷ ہجری)۔

دین کو نصرت اللہ تعالیٰ کی مدد سے حاصل ہوئی ہے، اور یہ قوت اور قدرت تمام تر اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔"(۱)

۱۵۔ چنانچہ اس معزولی کے بعد بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت خالد رضی اللہ عنہ کے تعلقات اچھے رہے۔ معزولی کے بعد پہلی ہی ملاقات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا:

"یا خالد! واللہ انك علی لکریم، وانك عندی لعزیز، ولن یصل الیك منی امر تکرھه بعد ذلك."

"خالد! میں تمہاری بہت عزت کرتا ہوں، اور تم مجھے بہت عزیز ہو، اور آج کے بعد میری طرف سے تمہیں کوئی ایسی بات نہیں پہنچے گی جو تمہیں ناپسند ہو۔"(۲)

۱۶۔ یہاں تک کہ جب حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے اس حسرت کا اظہار تو فرمایا کہ جہاد میں اتنا حصہ لینے کے باوجود میں بستر پر مر رہا ہوں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں کوئی شکایت کا کلمہ نہیں کہا، بلکہ وصیت یہ کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے ترکے کا انتظام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا جائے۔(۳)

۱۷۔ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو معزول کرنے کی جو وجہ بیان فرمائی ہے، اس کو "مفادِ عامہ" (Public Interest) کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

۱۸۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرکاری ملازمین کی مدتِ ملازمت کے بارے میں قرآن وسنت نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس کی پیروی ہر حال میں لازم ہو، بلکہ اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی انتظامی مصلحتوں کے مطابق اس سلسلے میں جو طریقِ کار اختیار کرنا چاہیں، اختیار کرلیں۔ اگر کسی وقت متعلقہ افراد کی امانت اور دیانت پر اعتماد کیا جاسکتا ہو، اور اس بات کا اطمینان ہو کہ ملازمتوں کو دائمی تحفظ دیئے بغیر بھی کاروبارِ حکومت صحیح طریقے پر چل سکتا ہے تو ملازمین کے عزل ونصب کا کلی اختیار ذمے داروں کو دیا جاسکتا ہے، کہ وہ جس طرح چاہیں، ملازمین کے ساتھ شرائط طے کرلیں، اور اگر یہ اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو، اور ملازمتوں کے تحفظ کے بغیر انتظامی مصالح عامہ متاثر ہوسکتی ہوں، تو ایسا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ ملازمتوں کو انتظامی مصلحت کے مطابق تحفظ دیا جاسکے۔ دونوں میں سے کوئی صورت بھی قرآن وسنت سے متصادم نہیں ہوگی۔

---

(۱) البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۵، ج ۷، وفیات ۱۷ ہجری۔

(۲) البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۵، ج ۷، وطبری، ص ۱۶۷، ج ۱۔

(۳) الاصابہ للحافظ ابن حجر، ص ۴۱۵، ج ۶، البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۷، ج ۷۔

۱۹۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کس دور میں مصلحت کیا ہے؟ اب اگر کسی زمانے کے مسلمان باہمی مشورے سے کسی ایک راستے کو مصلحت کے مطابق سمجھ کر اسے اختیار کر لیں تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نظر میں یہ راستہ مصلحت کے مطابق یا مناسب نہیں، لیکن اس راستے کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ اس معاملے میں قرآن وسنت نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راستہ معین کر کے کوئی ابدی حکم دیا ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہر دور کے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دی ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کے ساتھ انتظامی مصلحت کے مطابق معاہدہ کی جو مدت چاہیں مقرر کر لیں۔

۲۰۔ اس دور میں اس قسم کی انتظامی مصلحتوں کے تعین کے لئے جو ادارہ موجود ہے، وہ ''مجلسِ شوریٰ'' یا مقننہ ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص مدتِ معاہدہ کے بارے میں زیرِ بحث قوانین کی متعلقہ دفعات کو مصلحت کے خلاف یا نامناسب سمجھتا ہے تو اس کے پاس چارۂ کار یہ ہے کہ وہ یہ مسئلہ ''مجلسِ شوریٰ'' میں اُٹھائے، اور وہاں یہ طے کیا جائے کہ انتظامی مصلحت کے لحاظ سے کونسی صورت مناسب ہے، لیکن اس عدالت کے پاس مذکورہ قانون کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دینے کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۱۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت سے پہلے کسی سرکاری ملازم کو ریٹائر کرنا اس کے خلاف ایک کارروائی ہے، اور یہ کارروائی اس وقت تک جائز نہیں ہوسکتی جب تک کہ کم از کم اس کو ''پروانہ اظہار وجوہ'' (Show-Cause Notice) جاری نہ کیا جائے، اور اس کے جواب میں اسے اپنی پوزیشن واضح کرنے کا موقع نہ دیا جائے اور چونکہ زیرِ بحث قوانین میں سرکاری ملازمین کو یہ موقع فراہم نہیں کیا گیا، اس لئے وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔

۲۲۔ میرے نزدیک اس مسئلے کو طے کرنے کے لئے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ کیا زیرِ بحث قوانین کی مذکورہ دفعات کے تحت کسی ملازم کو ریٹائر کرنا اس ملازم کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ ہے جس سے اسے کسی جرم کا مجرم قرار دیا گیا ہو، یا اس کے کسی مسلّم قانونی حق کا انکار کیا گیا ہو، یا پھر یہ ایک ایسے معاہدے کی تکمیل ہے، جس کے تحت اس نے ابتداء میں ملازمت قبول کر لی تھی۔

۲۳۔ اگر یہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ ہے، تو بیشک اس فیصلے سے پہلے اس کو صفائی کا موقع دینا لازم ہوگا، اور جو قانون اسے صفائی کا موقع دیئے بغیر اس کے خلاف کسی فیصلے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا، کیونکہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا واضح ارشاد ہے:

"اذا تقاضٰی الیك رجلان فلا تقض الاول حتی تسمع کلام الآخر."

ترجمہ: "جب تمہارے پاس دو آدمی قضیہ لائیں تو پہلے کے حق میں اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے کی بات نہ سن لو۔"(۱)

۲۴۔ اس اصول کی طرف کچھ اشارے قرآن کریم میں بھی موجود ہیں، مثلاً سورۂ ص(۲) میں حضرت داؤد علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی عبادت کے دوران دو بھائی اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ ایک بھائی نے دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میرے اس بھائی کے پاس ۹۹ دنبیاں ہیں، اور میرے پاس ایک دنبی ہے، لیکن یہ اس ایک دنبی کے بارے میں بھی مجھ پر زور ڈال رہا ہے کہ وہ بھی میرے حوالے کردو۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ "اس نے تمہاری دنبی مانگ کر تم پر ظلم کیا ہے" لیکن پھر فوراً ہی انہیں تنبہ ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش تھی، چنانچہ انہوں نے استغفار فرمایا۔(۳)

۲۵۔ ان آیات کی واضح تفسیر یہی ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اس ناگہانی قصے میں دوسرے کی بات سنے بغیر صرف پہلے فریق کے بیان پر اپنی اس رائے کا اظہار فرمادیا کہ دوسرا فریق ظالم ہے، یہ بات چونکہ عدل اور احکامِ خداوندی کے خلاف تھی، اس لئے انہیں فوراً خیال آیا کہ یہ دو فریق میری آزمائش کے لئے بھیجے گئے تھے، اور قبل از وقت اظہارِ رائے کر کے میں نے عجلت سے کام لیا، اس لئے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب فرمائی۔

۲۶۔ اس تفسیر کے مطابق قرآن کریم سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی جرم یا کسی حق کا کوئی فیصلہ سنانے سے پہلے اس کو اپنا موقف بیان کرنے کا حق ملنا چاہئے لہٰذا اگر کوئی قانون اس اصول کے خلاف ہو تو وہ یقیناً قرآن وسنت سے متصادم ہوگا۔

۲۷۔ لیکن اس اصول کا اطلاق اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں کسی شخص کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ سنایا جائے جس کے ذریعے:

(۱) یا تو وہ مجرم ثابت ہوتا ہو۔

(۲) یا اس کے ذمہ کوئی قانونی حق عائد ہوتا ہو۔

(۳) یا اسے کسی قانونی حق سے محروم کیا جارہا ہو۔

---

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، حدیث نمبر ۱۳۴۶، ج ۱، مطبوعہ کراچی۔

(۲) سورۃ نمبر ۳۸۔

(۳) یہ سورہ ص آیت نمبر ۲۱ تا ۲۶ کا خلاصہ ہے۔

ہمارے زیرِ بحث مسئلے میں ان تینوں میں سے کوئی صورت نہیں۔ زیر بحث قوانین کی جن دفعات کو وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کے تحت اگر کسی ملازم کو ریٹائر کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ اسے کسی جرم کا مجرم یا اس منصب کے لئے نااہل قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ قانون میں یہ صراحت ہے کہ اسے ملازمت کے تحت حاصل ہونے والی تمام مراعات دی جائیں گی، یہاں تک کہ اسے معزول شدہ ملازم کہنے کے بجائے ریٹائر شدہ ملازم کہا جائے گا۔

۲۸۔ اس طرح ریٹائرمنٹ کے ذریعہ اس سے کوئی ایسا قانونی حق بھی نہیں چھینا جارہا ہے، جس کا وہ قرآن وسنت کے تحت لازمی طور پر حقدار ہو، کیونکہ آغازِ ملازمت ہی میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اس کے ملازمت پر برقرار رہنے کا قانونی حق صرف اس وقت تک رہے گا جب تک اس کی ملازمت پر ۲۵ سال نہ گذر جائیں یا وہ ایڈیشنل سیکرٹری کے منصب تک نہ پہنچ جائے، اس کے بعد اس کا قانونی حق برقرار نہ رہے گا، اور اسے مفادِ عامہ کے تحت کسی بھی وقت ریٹائر کیا جا سکے گا۔ ملازم نے یہ ملازمت انہی شرائط کے تحت قبول بھی کی چنانچہ باہمی معاہدے میں جو مدت طے ہوگئی تھی، اس کے بعد مفادِ عامہ کے خلاف ملازمت پر برقرار رہنا نہ اس کا شرعی حق ہے اور نہ قانونی، لہٰذا اگر اسے اس مدت کے پورا ہونے پر مفادِ عامہ کے تحت ریٹائر کیا جائے تو اس سے اس کا کوئی ایسا حق نہیں چھینا جارہا ہے جو اسے معاہدہ کی رو سے حاصل تھا۔

۲۹۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اس کی ریٹائرمنٹ کا فیصلہ اس قسم کا کوئی فیصلہ نہیں ہے جس کے تحت کوئی شخص مجرم قرار پائے، یا اسے کسی واجبی حق سے محروم کیا جائے، اس کے برعکس یہ ایک پہلے سے طے شدہ معاہدے کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جسے منظور کر کے ہی اس نے ملازمت اختیار کی تھی۔

۳۰۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ کہ چونکہ یہ ملازمین ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت تک پہنچنے سے پہلے ہی ریٹائر کر دیئے جاتے ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کے ریکارڈ پر ایک داغ لگ جاتا ہے کہ یقیناً ان میں کوئی خرابی ہوگی، جس کی بناء پر انہیں وقت سے پہلے ریٹائر کیا گیا۔ اس داغ کی وجہ سے یہ فیصلہ محض معاہدے کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ معنوی طور پر اسے مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہٰذا اس فیصلے سے پہلے صفائی کا موقع ضرور ملنا چاہئے۔

۳۱۔ میں نے اس دلیل پر کافی غور کیا، لیکن اس سے اتفاق نہیں کر سکا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مزعومہ داغ کو قانونی اعتبار سے کوئی داغ کہنا مشکل ہے۔ جو لوگ اس طرح ریٹائر ہوتے ہیں میرے علم میں کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو انہیں داغدار قرار دیتا ہو۔ ان پر ''معزول شدہ'' یا ''نااہل'' ملازمین

کے احکام جاری نہیں ہوتے۔ وہ ٹھیک اسی طرح تمام مراعات کے مستحق ہوتے ہیں جس طرح ریٹائرمنٹ کی عام مدت پوری کرنے والے ملازمین ان کے مستحق ہوتے ہیں، بلکہ جب مفادِ عامہ کے تحت ضروری ہو تو انہیں دوبارہ بھی سرکاری ملازمت میں لیا جا سکتا ہے، لہٰذا قانونی اعتبار سے اس ریٹائرمنٹ کے ذریعہ ان پر کوئی داغ نہیں لگتا، ہاں البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ معاشرے میں ان کی اہلیت اور کارکردگی کے بارے میں کچھ شکوک وشبہات پیدا ہو جائیں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان شکوک و شبہات کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کو ریٹائر کرنا انہیں مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، اس قسم کے شکوک وشبہات جن کی کوئی قانونی بنیاد نہیں ہے، اگر ایسے شکوک پیدا کرنے والا ہر عمل "پروانہ اظہارِ وجوہ" کا متقاضی ہے تو معاشرے میں ایسے شکوک وشبہات پرائیویٹ ملازمین کے سلسلے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی پرائیویٹ ملازم سالہا سال تک کسی ایک جگہ ملازمت کرتا رہا ہو، پھر اسے ملازمت کے قواعد کے مطابق نوٹس دے کر ملازمت سے الگ کر دیا جائے تو اس کے بارے میں بھی ذہنوں میں یہ شبہات تو اُبھرتے ہیں کہ شاید اس کو کسی خرابی کی بناء پر الگ کیا گیا ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ ان شبہات کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے مجرم قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اسے صفائی کا موقع دینا لازم تھا، بلکہ یہ علیحدگی اگر معاہدے کی شرائط کے مطابق ہوئی ہے تو وہاں "پروانہ اظہارِ وجوہ" جاری کرنا کوئی بھی شریعت کی رو سے لازمی نہیں سمجھتا، اور خود وفاقی شرعی عدالت نے بھی نہ صرف پرائیویٹ ملازمین بلکہ "واپڈا" اور "یونیورسٹی" جیسے اداروں کے ملازمین کے لئے بھی اسے ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ ان کے ملازمین کو بھی سرکاری ملازمین تصور کیا جاتا ہے۔

۳۲۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کسی شخص کی قواعد کے مطابق ملازمت سے علیحدگی کی بنا پر معاشرے میں اس کی اہلیت یا کارکردگی کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہو جائیں تو اس سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ملازمت سے اس کی علیحدگی اس کو مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہٰذا قرآن و سنت کی رو سے اس کو کم از کم "اظہارِ وجوہ کا پروانہ" دینا اور اس کی صفائی سننا ضروری ہے اور جو قانون اسے صفائی دیئے بغیر ملازمت کا معاہدہ ختم کرنے کو جائز قرار دے، وہ قرآن وسنت سے متصادم ہے۔

۳۳۔ بحث کے دوران قرآن کریم کی سورہ بنی اسرائیل کی ایک آیت سے بھی استدلال کیا گیا، آیت یہ ہے:

"وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِيْ عُنُقِهٖ وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا٥ اِقْرَاْ كِتٰبَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا٥"

ترجمہ: "اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار بنا رکھا ہے اور قیامت کے دن

اس کا اعمال نامہ اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے، جس کو وہ کھلا ہوا دیکھ لے گا۔ اپنا اعمال نامہ خود پڑھ لے، آج تو خود ہی اپنا حساب جانچنے کے لئے کافی ہے۔"(۱)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آخرت میں بھی "پروانہ اظہار وجوہ" جاری فرمایا ہے تو دنیا میں کسی شخص کو اظہارِ وجوہ کا موقع دیئے بغیر اس کے خلاف کارروائی قرآن کی اس آیت کے خلاف ہوگی۔

۳۴۔ میرے نزدیک یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں:

(۱) مذکورہ آیت میں کسی شخص کو سزایاب کرنے کا ذکر ہے، اور میں اوپر تفصیل سے ثابت کر چکا ہوں کہ کسی شخص کو معاہدے کے مطابق ملازمت سے الگ کرنا اس کو سزا دینے کے مترادف نہیں ہے، جس پر سزا دینے کے احکام جاری کیے جائیں۔

(۲) درحقیقت مذکورہ آیت میں جس اعمال نامہ کا ذکر ہے، اسے "پروانہ اظہارِ وجوہ (Show Cause Notice) کہنا درست نہیں، کیونکہ "پروانہ اظہارِ وجوہ" جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی صفائی کو موقع دیا جائے، اور اگر وہ اپنی صفائی میں کوئی معقول بات پیش کرے تو اسے قبول کر کے اس کے خلاف کارروائی کو روک دیا جائے، حالانکہ مذکورہ آیت میں "اعمال نامہ" اس کو دکھانے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے خلاف الزامات کی جواب دہی کر لے، بلکہ الزامات تو اس پر پہلے ہی سے ثابت ہو چکے، اعمال نامہ دکھانے کا مقصد اس پر صرف حجت پوری کرنا ہے۔

(۳) آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ آخرت میں ہر شخص کو اس کا اعمال نامہ دکھائیں گے تاکہ وہ خود اپنے اعمال نامہ کو دیکھ لے، لیکن آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ دنیا میں انسانوں کے باہمی معاملات میں بھی ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کے خلاف کوئی طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ قرآن کریم کے خلاف ہوگا۔

۳۵۔ لہٰذا یہ بات کہ کسی کو سزا دینے سے پہلے اس کو سزا کی وجوہ سے آگاہ کرنا ضروری ہے، اس آیت کا موضوع ہی نہیں، اس سلسلے میں قرآن وحدیث کے وہ ارشادات زیادہ برمحل ہیں جو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۲۳، ۲۴ میں بیان کیے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ان کا اطلاق بھی زیر بحث مسئلے پر نہیں ہوتا۔

۳۶۔ زیرِ بحث قوانین کے خلاف ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی کہ دو قسم کے ملازمین کے لئے

(۱) ترجمہ از بیان القرآن و معارف القرآن، ص ۴۴۳، ج ۵۔

ریٹائرمنٹ کی عام ملازمین سے کم مدت مقرر کرنا قانونِ مساوات کے خلاف ہے۔

۳۷۔ لیکن مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم دستیاب نہیں ہوا جو مختلف ملازمین کے ساتھ معاہدے کی مختلف مدت مقرر کرنے پر پابندی عائد کرتا ہو۔ قرآن و حدیث سے اس سلسلے میں جو ہدایات ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ملازمین کے ساتھ جو بھی معاہدہ کیا جائے فریقین اس کی پابندی کریں، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام ملازمین کے ساتھ معاہدہ بھی یکساں ہو، اور شرائطِ ملازمت بھی برابر ہوں، اس کے بجائے فریقین باہمی رضامندی سے جن جائز شرائط پر بھی متفق ہو جائیں اسلام ان پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

۳۸۔ یہ بات وفاقی شرعی عدالت نے بھی تسلیم کی ہے کہ مدتِ معاہدہ اور شرائطِ ملازمت کے اعتبار سے مختلف ملازمین کے درمیان درجہ بندی یا تفریق (Classification) میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ اس تفریق یا درجہ بندی کے لئے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہئے۔

۳۹۔ اس دلیل کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ ملازمین کے درمیان تفریق (Classification) کے بارے میں قرآن وسنت نے کوئی قطعی اور ابدی حکم نہیں دیا، بلکہ اسے ہر دور کی مصلحتوں پر چھوڑا ہے۔ اگر مسلمان کسی دور میں کسی تفریق کو مصلحت کے مطابق سمجھیں تو اسے اختیار کر سکتے ہیں، اور مصلحت کے خلاف سمجھیں تو اسے ترک کر سکتے ہیں، لہٰذا بات جہاں جا کر رکتی ہے، وہ یہی ہے کہ زیر بحث قوانین میں جو تفریق کی گئی ہے، وہ معقول مصلحت پر مبنی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات میں شروع ہی میں کہہ چکا ہوں کہ اس عدالت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی قانون کا جائزہ اس بنیاد پر لے کہ وہ معقول اور مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ عدالت تو صرف قرآن وسنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے، مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کا کام یا تو ''مقننہ'' کا ہے، یا اگر کسی قانون میں بنیادی حقوق کے نقطۂ نظر سے کوئی سقم نظر آتا ہو تو اس کا فیصلہ اعلیٰ عدالتیں اپنے عام اختیارِ سماعت کے تحت کر سکتی ہیں، یہ بات فیڈرل شریعت کورٹ اور اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ کے دائرۂ کار سے باہر ہے۔

۴۰۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ انتظامیہ کے بااختیار افراد کو کسی بھی وقت مفادِ عامہ (Public Interest) کا نام لے کر کسی ملازم کو ریٹائر کرنے کا اختیار ایک ایسا ہتھیار ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے لوگوں پر ظلم کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل دوسرا استدلال یہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ ملازمین کے لئے ملازمت کا غیر محدود تحفظ بھی ایک ایسا تحفظ ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے کاروبارِ حکومت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔

۴۱۔ مصلحتوں کے انہی تعارض (Clash) کی بنا پر قرآن وسنت نے اس معاملے میں ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راہ معین نہیں کی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان باہمی مشورے سے وہ طریقِ کار طے کر لیں جو ان کے زمانے اور حالات کے مطابق ہو۔ یہ عدالت ان میں سے کسی ایک طریقِ کار کو اپنی رائے سے مصلحت کے زیادہ مطابق دیکھ کر اسے قرآن وسنت کا واجب التعمیل حکم قرار نہیں دے سکتی۔

۴۲۔ ان وجوہ سے میں زیر بحث قوانین کی ان دفعات کو جنہیں وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، قرآن وسنت سے متصادم نہیں پاتا، لہٰذا میں شریعت اپیل نمبر ۱۴ آف ۱۹۸۴ء مسترد کرتا ہوں، اور باقی تمام اپیلیں منظور کی جاتی ہیں۔

لاٹری حرام ہے

سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلیٹ بنچ میں یہ مقدمہ زیر بحث آیا کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔اے اور دفعہ ۲۹۴۔بی کس حد تک اسلام کے مطابق یا مخالف ہیں، ان دفعات کی رو سے سرکاری ''لاٹری'' کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس مسئلہ پر جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کا لکھا ہوا تفصیلی فیصلہ پیشِ خدمت ہے......ادارہ

لاٹری حرام ہے

میں نے اس مقدمے میں برادر محترم جناب جسٹس شفیع الرحمٰن صاحب کے مجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا، میں اس میں بیان کردہ نتائج سے بڑی حد تک متفق ہوں، البتہ چونکہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ بعض ترمیمات کا محتاج ہے، اس لئے زیرِ بحث مسئلے سے متعلق چند بنیادی امور کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔

ا۔ اس مقدمے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔اے اور دفعہ ۲۹۴۔بی کس حد تک قرآن وسنت کے احکام کے مطابق یا منافی ہیں؟ دفعہ ۲۹۴۔اے میں لاٹری جاری کرنے کے لئے کوئی دفتر کھولنے کو جرم قرار دے کر اس کے مرتکب کو چھ ماہ قید یا جرمانے یا دونوں سزاؤں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ دفعہ میں سرکار کی طرف سے جاری کردہ لاٹری کو جرم ہونے سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، اور جس لاٹری کی صوبائی حکومت نے اجازت دے دی ہو اس کو بھی جرم قرار نہیں دیا گیا۔ دوسری طرف دفعہ ۲۹۴۔بی کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی تجارت یا کاروبار کے فروغ، یا کسی خاص چیز کی خریداری کو فروغ دینے کے لئے انعامی ٹکٹ یا کوپن وغیرہ جاری کرنا، اور ان کی بنیاد پر انعامات تقسیم کرنا جرم ہے، اور اس کی سزا بھی چھ ماہ قید اور جرمانے کی شکل میں ہوسکتی ہے۔

۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے مسئول شیخ مشتاق علی ایڈووکیٹ کی درخواست پر دفعہ ۲۹۴۔اے کا، اور خود اپنی تحریک (Suo Motu) دفعہ ۲۹۴۔بی کا جائزہ لیا، اور یہ قرار دیا کہ ان دونوں دفعات میں قرآن وسنت کے احکام کو مدِنظر نہیں رکھا گیا، اور اس طرح بعض حرام چیزوں کی اجازت دے دی گئی ہے، اور بعض جائز چیزوں کو جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا کہنا ہے کہ جو لاٹریاں قمار کی تعریف میں داخل ہیں، وہ صرف عوام کے لئے نہیں، بلکہ حکومت اور حکومت کے اجازت یافتہ افراد کے لئے بھی ممنوع ہونی چاہئیں۔ اور جو لاٹریاں جائز ہیں ان کو جرم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۳۔ رہا یہ سوال کہ کونسی لاٹریاں قمار میں داخل ہونے کے سبب شرعاً حرام ہیں، اور کونسی لاٹریاں شرعاً جائز ہیں، اس مسئلے کو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے بہت سی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ''قمار'' کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں بتائی، جس کی بنیاد پر بہ آسانی یہ طے کیا

جا سکے کہ کونسی صورت قمار میں داخل اور کونسی صورت قمار سے خارج ہے؟

۴۔ ہمارے نزدیک زیر نظر مقدمے کا صحیح اور مبنی بر انصاف تصفیہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ''قمار'' کی حقیقت پوری طرح واضح نہ ہو۔

عربی زبان میں ''قمار'' اور ''میسر'' ہم معنی لفظ ہیں، جن کا ترجمہ اُردو میں ''جوئے'' اور انگریزی میں (Wagering Gambling) سے کیا جاتا ہے، قرآن کریم کی جن آیتوں میں ''قمار'' کو ناجائز یا حرام قرار دیا، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

"يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِط قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِز وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَاط"

''لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں ہیں اور لوگوں کو کچھ فائدے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔''(۱)

اور سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:

"يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ."

''اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جوا، بت اور جوے کے تیر، یہ سب گندی باتیں شیطان کے کام ہیں، پس ان سے بالکل کنارہ کشی اختیار کرو تاکہ تم کو فلاح ہو۔''(۲)

ان دونوں آیتوں میں جوئے کے لئے لفظ ''میسر'' استعمال کیا گیا ہے، جو ''قمار'' کے ہم معنی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

المیسر: القمار" (یعنی ''میسر'' قمار کو کہتے ہیں)

۵۔ اس کے علاوہ محمد بن سیرین، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، قتادہ، حسن بصری، طاوس، عطاء بن ابی رباح، سدی اور ضحاک نے بھی ''میسر'' اور ''قمار'' کو ہم معنی قرار دیا ہے۔(۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قمار سے اجتناب کی اس درجہ تاکید فرمائی کہ نہ صرف قمار کا معاملہ کرنا حرام قرار دیا، بلکہ قمار کا محض ارادہ ظاہر کرنے کو بھی گناہ قرار دیا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کو قمار کی

---

(۱) سورۃ البقرہ:۲۱۹۔ (۲) سورۃ المائدہ:۹۰۔

(۳) تفسیر ابن جریر طبری، ج۲، ص ۳۵۸، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ۔

دعوت دے تو اس کو حکم دیا کہ اپنے اس گناہ کے کفارے کے طور پر صدقہ کرے، چنانچہ صحیح بخاری میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

"من قال: تعال اقامرك فليتصدق."

''جو شخص دوسرے سے کہے کہ آؤ، میں تمہارے ساتھ قمار کروں تو اسے چاہئے کہ کچھ صدقہ دے۔''

۶۔ قمار کی حقیقت اہلِ عرب میں اتنی معروف ومشہور تھی کہ ہر شخص اس کا مطلب سمجھتا تھا، اور ہر ایسے معاملے کو ''قمار'' کہا جاتا تھا جس میں کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگا دی گئی ہو کہ یا تو وہ اس رقم سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے گا، یا اسے اتنی ہی یا اس سے زیادہ رقم بغیر کسی معاوضے کے مل جائے گی، اسی کو عرب میں ''مخاطرہ'' (دو فریقوں کا اپنے اپنے مال کو داؤ پر لگا دینا) بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سورہ بقرہ کی مذکورہ بالا آیت میں ''میسر'' کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الميسر: القمار، كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على اهله وماله، فايهما قمر صاحبه ذهب باهله وماله."

''میسر'' قمار کو کہتے ہیں، زمانۂ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ اپنے مال اور اپنے گھر والوں کو داؤ پر لگا دیتا تھا، پھر ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کو قمار میں ہرا دیتا، وہ اس کے گھر والوں اور اس کے مال کو لے جاتا تھا۔''(۱)

۷۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ جاہلیت کے قمار میں صرف مال ہی کا سودا نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض اوقات لوگ اپنی بیویوں کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے، اسی جوئے کی ایک قسم وہ تھی جسے سورۂ مائدہ میں ''جوئے کے تیر'' فرمایا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ ایک اونٹ ذبح کر کے اس کے مختلف چھوٹے بڑے حصے کر لیتے تھے۔ ہر حصے کا ایک نام رکھ کر وہ نام ایک تیر پر لکھ دیا جاتا تھا۔ یہ سارے تیر جمع کر کے ان میں کچھ تیر خالی ملا دیئے جاتے تھے، جن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ اب یہ سارے تیر آپس میں ملا کر شرکاء میں سے ایک ایک کے نام پر ایک تیر اٹھایا جاتا۔ جس شخص کے نام جو تیر آتا، اس پر لکھا ہوا حصہ اسے مل جاتا، اور جس شخص کے نام پر خالی تیر آتا، اسے نہ صرف یہ کہ اونٹ میں سے کوئی حصہ نہ ملتا، بلکہ پورے اونٹ کی قیمت بھی اسی کو ادا کرنی پڑتی تھی۔ اس عمل کو عربی زبان میں ''استقسام بالازلام'' کہتے تھے، اور قرآن کریم نے کئی آیتوں میں

(۱) تفسیر ابن جریر، ص ۳۵۸، ج ۲۔

اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح گھڑ دوڑ میں بھی جوئے کا رواج تھا۔ دو آدمی گھوڑوں کی ریس لگاتے، اور آپس میں یہ طے کرتے کہ دونوں میں سے جو شخص ریس میں ہار جائے گا، وہ جیتنے والے کو اتنی رقم ادا کرے گا۔ اس کو بھی آنحضرت ﷺ نے قمار میں داخل قرار دیا، اور اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔ (۱)

۸۔ مختلف کھیلوں پر ہار جیت کی صورت میں بھی قمار کا رواج اہلِ عرب میں موجود تھا، اور قمار کی ان صورتوں کو قرآن کریم کی مندرجہ بالا آیتوں نے حرام قرار دیا۔

۹۔ قمار کی ان مختلف صورتوں اور اس کی مشہور و معروف حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے نہ تو آج تک امتِ مسلمہ میں قمار کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف پیدا ہوا، اور نہ اس کی حقیقت کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا، البتہ اس کی حقیقت کو الفاظ میں بیان کرنے کے لئے فقہاء کرام نے مختلف تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔ عام طور سے قمار کی جو تعریف فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہے، وہ یہ ہے:

"تعليق التمليك بالخطر والمال من الجانبين."

اُردو میں اس تعریف کو سب سے زیادہ واضح الفاظ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی تفسیر ''معارف القرآن'' میں بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

''قمار کی تعریف یہ ہے کہ جس معاملے میں کسی مال کا مالک بنانے کو ایسی شرط پر موقوف رکھا جائے جس کے وجود و عدم کی دونوں جانبیں مساوی ہوں، اور اسی بناء پر نفع خالص یا تاوان خالص برداشت کرنے کی دونوں جانبیں بھی برابر ہوں، (۲) مثلاً یہ بھی احتمال ہے کہ زید پر تاوان پڑ جائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمر پر تاوان پڑ جائے، اس کی جتنی قسمیں اور صورتیں پہلے زمانے میں رائج تھیں، یا آج رائج ہیں، یا آئندہ پیدا ہوں، وہ سب میسر اور قمار اور جوا کہلائے گا۔'' (۳)

۱۰۔ قمار کی ان تمام صورتوں اور تعریفات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قمار کے لازمی عناصر (Necessary Ingredients) مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) قمار دو یا دو سے زیادہ فریقوں کے درمیان ایک معاملہ (Transaction) ہوتا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: سنن ابوداوٗد، کتاب الجہاد، باب فی المحلل۔

(۲) شامی، ص ۳۵۵، جلد ۵، کتاب الحظر والاباحہ۔

(۳) تفسیر معارف القرآن، ص ۵۳۳، ج ۱، سورۃ البقرہ: ۲: ۲۱۸۔

(۲) اس معاملے میں کسی دوسرے کا مال حاصل کرنے کی غرض سے اپنا کچھ مال داؤ پر لگایا جاتا ہے۔

(۳) قمار میں دوسرے کا جو مال حاصل کرنا منظور ہو، اس کا حصول کسی ایسے غیر یقینی اور غیر اختیاری واقعے پر موقوف ہوتا ہے، جس کے پیش آنے کا بھی احتمال ہو، اور پیش نہ آنے کا بھی۔

(۴) قمار میں جو مال داؤ پر لگایا جاتا ہے، یا تو وہ بغیر کسی معاوضے کے دوسرے کے پاس چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں داؤ پر لگانے والے کا خالص نقصان ہوتا ہے، یا پھر دوسرے کا کچھ مال اس کے پاس بغیر معاوضے کے آجاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس کا خالص نقصان ہوتا ہے۔

جس کسی معاملے میں یہ چار عناصر پائے جائیں گے، وہ قمار میں داخل ہوگا، اور شرعاً حرام ہوگا،...... یوں تو اس معاملے کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں، لیکن قمار کی دو قسمیں نمایاں ہیں:

۱۱۔ قمار کی پہلی قسم وہ ہے جس میں کوئی ایک فریق یقینی طور پر کوئی ادائیگی کرنے کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی کسی غیر یقینی واقعے پر موقوف ہوتی ہے، مثلاً الف اور ب کے درمیان کوئی ریس یا مقابلہ ہوتا ہے، اور دونوں ابتدا ہی سے یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ جو فریق ہار گیا، وہ جیتنے والے فریق کو مثلاً ایک ہزار روپے ادا کرے گا۔

۱۲۔ اس مثال میں کسی بھی فریق کی طرف سے کوئی ادائیگی یقینی نہیں ہے، بلکہ ایک غیر یقینی واقعے یعنی ہار جیت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مختلف غیر یقینی واقعات پر جو شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ مثلاً زید عمر سے کہتا ہے کہ فلاں مقابلے میں اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، اور اگر ب جیت گیا تو تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنا۔ یہ بھی اسی قسم کا قمار ہے کہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی ایک غیر یقینی شرط پر موقوف ہے۔

۱۳۔ لیکن اس قسم کے قمار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ادائیگی دونوں طرف سے طے کی گئی ہو، اگر ادائیگی محض یکطرفہ ہوئی تو یہ قمار نہیں۔ مثلاً زید عمر سے یہ کہتا ہے کہ اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، لیکن الف کے ہارنے کی صورت میں عمر کے ذمے کوئی ادائیگی لازم نہیں کی جاتی، تو یہ یکطرفہ شرط ہے، جو قمار میں داخل نہیں۔

۱۴۔ قمار کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک فریق کی طرف سے ادائیگی معین اور یقینی ہوتی ہے، اور دوسری طرف سے غیر یقینی۔ اور جو فریق یقینی طور پر ادائیگی کرتا ہے، وہ درحقیقت اپنے مال کو اس طرح داؤ پر لگاتا ہے کہ یا تو داؤ پر لگایا ہوا مال کسی معاوضے کے بغیر چلا جائے گا، یا پھر وہ اپنے سے زیادہ مال بلا معاوضہ کھینچ لائے گا۔

۱۵۔ قمار کی اس دوسری قسم میں وہ لاٹریاں اور ریفل وغیرہ داخل ہیں جن میں حصہ لینے والوں کو کچھ رقم ابتداء میں ادا کرنی پڑتی ہے، خواہ فیس کی شکل میں، یا ٹکٹوں کی خریداری کی شکل میں، یا کسی اور طرح، پھر مخصوص رقموں کی قرعہ اندازی کر کے وہ رقمیں ان لوگوں کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں، جن کا نام قرعہ میں نکل آئے، چنانچہ اگر قرعہ میں نام نہ آئے تو ابتدا میں لگائی ہوئی رقم کسی معاوضے کے بغیر چلی جاتی ہے، اور اگر قرعے میں نام نکل آئے تو وہ اپنے سے بہت زیادہ رقم بلا معاوضہ کھینچ لاتی ہے۔

۱۶۔ قمار کی ان دونوں قسموں کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم قمار کی نپی تلی قانونی تعریف کرنا چاہیں تو وہ کچھ اس طرح ہوگی:

"قمار ایک سے زائد فریقوں کے درمیان ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں ہر فریق نے کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر اپنا کوئی مال (یا تو فوری ادائیگی کر کے یا ادائیگی کا وعدہ کر کے) اس طرح داؤ پر لگایا ہو کہ یا تو وہ مال بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلا جائے گا، یا دوسرے فریق کا مال پہلے فریق کے پاس بلا معاوضہ آجائے گا۔"

۱۷۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ قرعہ اندازی اور قمار ایک چیز نہیں ہیں، لیکن بعض صورتوں میں قرعہ اندازی کو قمار کے مقاصد میں استعمال کر لیا جاتا ہے، لہٰذا صرف وہ قرعہ اندازی قمار ہوگی جس پر قمار کی مذکورہ بالا تعریف صادق آئے، لیکن جہاں قمار کی یہ حقیقت موجود نہ ہو، اور کسی جائز مقصد کے حصول کے لئے قرعہ اندازی کی جائے تو نہ وہ قمار ہے، اور نہ اسے شرعاً ناجائز کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر حکومت بے گھر افراد کے درمیان زمین کے پلاٹ تقسیم کرنا چاہتی ہے، پلاٹ محدود ہیں اور بے گھر افراد بہت زیادہ ہیں تو قرعہ اندازی کر کے تقسیم کرنا بلاشبہ جائز ہے، اور اسے ہرگز قمار نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ قمار کی مذکورہ بالا تعریف اور حقیقت اس پر صادق نہیں آتی۔

۱۸۔ دوسری بات یہ ہے کہ "قمار" کی حقیقت کا ایک لازمی عنصر یہ ہے کہ اس میں متعلقہ غیر یقینی واقعہ پیش نہ آنے کی صورت میں داؤ پر لگی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلی جاتی ہے، اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ لہٰذا اگر کسی رقم کا پورا پورا معاوضہ ملنا ہر صورت میں یقینی ہے، تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رقم داؤ پر لگائی گئی ہے، یا اسے خطرے میں ڈالا گیا ہے، اور چونکہ اس قسم کا "خطرہ" قمار کا لازمی حصہ ہے، اس لئے جو معاملہ ایسے خطرے سے خالی ہو، اس کو قمار نہیں کہا جاسکتا۔

۱۹۔ لہٰذا بہت سے تاجر اپنی مصنوعات یا مال تجارت کے فروغ کے لئے کوپنوں یا خالی ڈبوں وغیرہ کے نمبروں کی بنیاد پر قرعہ اندازی کے ذریعے جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، ان کو ہر حالت میں قمار نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خریداروں سے ان مصنوعات کی وہی بازاری قیمت

طلب کی گئی ہے، جو انعامی اسکیم کے بغیر بھی طلب کی جاتی تو اس قسم کا انعام قمار نہیں ہے۔ مثلاً ایک چائے کے ڈبے کی عام بازاری قیمت تیس روپے ہے، اور انعامی اسکیم میں بھی وہ ڈبہ تیس ہی روپے کا بیچا جا رہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ جس ڈبے سے ایک مخصوص نمبر کا کوپن برآمد ہوگا، اسے فلاں انعام دیا جائے گا، تو یہ قمار نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ خریدار کے تیس روپے یا ان کا کوئی حصہ کسی بھی وقت داؤ پر نہیں لگے، بلکہ خریدار کو تیس روپے کا پورا پورا معاوضہ چائے کے ڈبے کی صورت میں یقینی طور سے مل گیا، اب اگر اس کا انعام نہ نکلے تو اس کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنی خرچ کی ہوئی رقم کا معاوضہ وصول کر چکا ہے، ''قمار'' کے لئے چونکہ یہ ضروری ہے کہ ہارنے کی صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کو ملے، اور یہاں خریدار کو پورا معاوضہ مل چکا ہے، اس لئے یہ تاجر کی طرف سے محض یکطرفہ انعام ہے، قمار میں داخل نہیں ہے، لہٰذا فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں اس صورت کو جو قمار میں داخل کیا گیا ہے، وہ شرعی احکام کی صحیح تشریح نہیں ہے۔

۲۰۔ البتہ اگر انعامی اسکیم کے تحت فروخت کی جانے والی اشیاء کی قیمت بازاری قیمت سے زائد مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چائے کے ڈبے کی عام قیمت تیس روپے ہے، اگر اس کو انعامی اسکیم کے تحت چالیس روپے میں فروخت کیا جا رہا ہے، تو اس صورت میں خریدار کے دس روپے انعامی اسکیم کے تحت داؤ پر لگ رہے ہیں، کیونکہ چائے کا ڈبہ تو اسے تیس روپے میں بھی مل سکتا ہے، یہ زائد دس روپے وہ انعام کی خاطر داؤ پر لگا رہا ہے، چنانچہ اگر اس کا انعام نہ نکلا تو یہ دس روپے بلا معاوضہ اور بیکار چلے جائیں گے، اس لئے اس صورت پر قمار کی تعریف صادق آتی ہے۔ اور اس قسم کی انعامی اسکیم قمار میں داخل ہونے کی بنا پر حرام ہے۔

۲۱۔ قمار کی تعریف اور حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی ان دفعات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر مقدمے میں زیر بحث ہیں۔

۲۲۔ دفعہ ۲۹۴۔ اے میں تمام لاٹریوں کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے، البتہ جو لاٹری سرکار نے خود جاری کی ہو، یا جسے صوبائی حکومت کی اجازت حاصل ہو، اس کو اس دفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر کے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۲۳۔ ''لاٹری'' کی کوئی تعریف مجموعہ تعزیرات پاکستان میں نہیں کی گئی، اس لئے اس کی تعریف معلوم کرنے کے لئے ڈکشنری کی طرف رجوع کرنا ہوگا، لیکن انگریزی کی مختلف ڈکشنریوں میں ''لاٹری'' کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، مثلاً چیمبرس ڈکشنری میں ''لاٹری'' کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"An arrangement for distribution of prizes by lot: a matter of chance"

''یعنی قرعہ اندازی کے ذریعے انعامات کی تقسیم کا کوئی انتظام، یا کوئی بھی معاملہ جو کسی اتفاقی واقعے پر موقوف ہو۔''

۲۴۔ اگر ''لاٹری'' کی یہ تعریف لی جائے تو اس میں قمار بھی داخل ہو سکتا ہے، اور جائز قرعہ اندازی بھی، کیونکہ اس تعریف میں ''انعامات کی تقسیم'' کو بالکل عام رکھا گیا ہے، خواہ وہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے کی بنیاد پر تقسیم کیے جا رہے ہوں، یا کسی خریداری کے بغیر۔ دونوں صورتوں میں اسے ''لاٹری'' قرار دیا گیا ہے۔ شرعی نقطۂ نظر سے اگر انعامات کی یہ تقسیم ٹکٹوں کی خریداری ہی کے درمیان ہو تو یہ قمار میں داخل ہوگی کیونکہ اس میں اس قمار کی وہ حقیقت موجود ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی ٹکٹ کی خریداری اور معاوضے کے بغیر کچھ لوگوں میں رضاکارانہ طور پر کچھ محدود انعامات تقسیم کرنا چاہتا ہو اور صرف اس لئے قرعہ اندازی کر رہا ہوتا کہ بہت سے لوگوں میں سے کچھ لوگ انعام کے لئے متعین کیے جا سکیں، اور قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کو کوئی ادائیگی کرنی نہ پڑے، تو یہ قرعہ اندازی مذکورہ بالا تعریف کی رو سے لاٹری ہے، لیکن قمار نہیں ہے۔ ایسی قرعہ اندازی کو ہم آگے اس فیصلے میں ''رضاکارانہ قرعہ اندازی'' کہیں گے۔ لاٹری کی اسی تعریف کی بنا پر فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ کہا گیا ہے کہ لاٹریاں جائز بھی ہو سکتی ہیں، اور ناجائز بھی۔ لیکن لاٹری کی یہ تعریف اگرچہ بعض ڈکشنریوں میں درج ضرور ہے، مگر عام استعمال میں ''رضاکارانہ قرعہ اندازی'' کے لئے لاٹری کا لفظ اکثر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ زیادہ تر اسی قرعہ اندازی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جس میں انعامات جیتنے کے لئے شرکاء کو کوئی ٹکٹ وغیرہ خریدنا پڑتا ہے، یا کسی اور طرح کوئی ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور جو رقم داؤ پر لگانے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے، چنانچہ ویبسٹر (Webster) کی ڈکشنری میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"A distribution of, or scheme for distributing prizes as determind by chance or lot, especially where such chances are alloted by sale of tickets; hence any chance disposition of any matter."(1)

''یعنی ''انعامات کی تقسیم یا اس کی کوئی اسکیم جس میں انعام کا تعین کسی چانس یا قرعہ اندازی کے ذریعے کیا گیا ہو، خاص طور پر جبکہ چانس ٹکٹوں کی فروخت کے ذریعے

(1) Webster 1977 V.2, P. 753, 754.

الاٹ کیے گئے ہوں، چنانچہ "لاٹری" کسی بھی معاملے کے ایسے تصفیے کو بھی کہتے ہیں جو کسی چانس کے ذریعے کیا جائے۔"

اس ڈکشنری نے یہ واضح کر دیا کہ اگرچہ "لاٹری" کا لفظ ڈکشنری کی رو سے "رضا کارانہ قرعہ اندازی" پر بھی بولا جاتا ہے، لیکن اس کا خصوصی استعمال اسی معاملے کے لئے ہوتا ہے، جس میں انعام حاصل کرنے کا چانس کچھ ادائیگی کر کے خریدا گیا ہو، چونکہ "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے معنی میں "لاٹری" کا لفظ بہت کم استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض مختصر ڈکشنریوں نے "لاٹری" کی تعریف کرتے ہوئے "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے معنی کی گنجائش نہیں رکھی، مثلاً آکسفورڈ کی مختصر ڈکشنری میں "لاٹری" کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"Arrangement for distributing prizes by chance among purchasers of numbered tickets."(1)

یعنی: "نمبر لگے ہوئے ٹکٹوں کے خریداروں کے درمیان چانس کی بنیاد پر انعامات کی تقسیم کا انتظام"۔

۲۵۔ چنانچہ جب قانون میں "لاٹری" کا لفظ استعمال کیا گیا تو "لاٹری" کے یہی محدود معنی لیے گئے، جس میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" شامل نہیں، چنانچہ انگریزی کی عام ڈکشنریوں سے ہٹ کر اگر قانون کی ڈکشنری کی طرف رجوع کیا جائے تو اس میں عموماً "لاٹری" کی ایسی تعریف کی گئی ہے جو "رضا کارانہ قرعہ" کو شامل نہیں ہوتی، بلیک کی قانونی ڈکشنری میں "لاٹری" کی بڑی خوبصورت اور مختصر تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"A chance for a prize for a price"

"کسی قیمت کے بدلے انعام حاصل کرنے کا موقع (چانس) حاصل کرنا"

اس تعریف کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی ڈکشنری میں آگے کہا گیا ہے کہ:

"Essential elements of a lottery are consideration, prize and chance and any scheme or device by which a person for a consideration is permitted to receive a prize or nothing as may be determind predominantly by chance."(2)

(1) Pocket Oxford Dictionary (6th ed. 1978) p. 516.

(2) Black's Law Dictionary 5th ed. p. 853.

''یعنی: ''لاٹری کے لازمی عناصر تین ہیں، ایک مالی معاوضہ (جو داؤ پر لگایا جاتا ہے) دوسرے انعام اور تیسرے چانس۔ اور لاٹری ہر اس اسکیم اور طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی شخص کو کچھ مالی معاوضے کے بدلے اس بات کا موقع دیا جاتا ہے کہ یا تو وہ انعام حاصل کر لے، یا کچھ حاصل نہ کرے، اور اس کا فیصلہ کلی طور پر چانس کے ذریعے کیا جاتا ہے۔''

۲۶۔ اسی ڈکشنری میں ''لاٹری'' کی اور بھی بہت سی تعریفیں نقل کی گئی ہیں، جو مختلف مغربی ملکوں کے توانین یا ان کی عدالتوں نے اپنے فیصلوں میں کی ہیں، ان تمام تعریفات میں یہ عنصر لازمی طور پر شامل ہے کہ اس میں انعام کی توقع رکھنے والا کچھ رقم ضرور داؤ پر لگاتا ہے، اور ان تعریفات میں ''رضا کارانہ قرعہ اندازی'' کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے، اور وہ سب قمار میں داخل ہیں، لہٰذا اگرچہ انگریزی زبان کے نقطۂ نظر سے ''لاٹری'' کے مفہوم میں ''رضا کارانہ قرعہ اندازی'' اصلاً شامل ہو، لیکن جب ''لاٹری'' کا لفظ ایک قانونی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے، تو وہ صرف انہی صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو ''بلیک'' کی ڈکشنری میں بیان کی گئی ہیں، اور جو واضح طور پر قمار کی تعریف میں داخل ہیں۔

۲۷۔ لہٰذا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔اے میں ''لاٹری'' کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ درحقیقت اسی قانونی معنی میں استعمال ہوا ہے، جو بلیک کی ڈکشنری کے حوالے سے اوپر بیان کیے گئے، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غریب علاقے کے لوگوں میں اپنی جیب سے بلا معاوضہ عطیات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، یا کسی امتحان میں پاس ہونے والے طلبہ کے درمیان انعامات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، جبکہ شرکاء سے کوئی فیس وغیرہ طلب نہ کی گئی ہو تو مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔اے کے تحت اس کو جرم قرار نہیں دیا جا سکتا، اور نہ اس عمل کو جرم قرار دینا قانون کا منشاء ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ دفعہ ۲۹۴۔اے میں ''لاٹری'' کے وہ وسیع تر معنی مراد نہیں لیے گئے جو بعض انگریزی کی ڈکشنریوں میں درج ہیں، اور جن میں ''رضا کارانہ قرعہ اندازی'' بھی شامل ہوتی ہے، اس کے بجائے یہاں ''لاٹری'' کا وہ قانونی مفہوم مراد لیا گیا ہے جس میں صرف ایسی اسکیم داخل ہے، جس میں انعام کا موقع حاصل کرنے والے کو ٹکٹ وغیرہ خرید کر کچھ رقم داؤ پر لگانی پڑتی ہو، اور ایسی ہر اسکیم چونکہ قمار میں داخل ہے، اس لئے دفعہ ۲۹۴۔اے میں صرف اسی لاٹری کا ذکر ہے جو شرعاً بھی حرام ہے، اور فاضل وفاقی شرعی عدالت کا نقطہ نظر درست نہیں ہے کہ جس لاٹری کا ذکر دفعہ ۲۹۴۔اے میں آیا ہے، وہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی ہو سکتی ہے۔

۲۸۔ اور جب دفعہ ۲۹۴۔ اے میں مذکورہ لاٹری بالکلیہ حرام ہے، اور شرعاً اس کی کوئی صورت جائز نہیں ہے تو وہ جس طرح عام باشندوں کے لئے حرام ہے، اسی طرح حکومت کے لئے بھی حرام ہے، اور حکومت کو اسلامی احکام کی رو سے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ خود اس قسم کی کوئی لاٹری جاری کرے، یا اس قسم کی کوئی لاٹری جاری کرنے کی اجازت دے۔ لہٰذا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے یہ الفاظ کہ:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

جن کے ذریعے حکومت کو یا صوبائی حکومت کے اجازت یافتگان کو ایسی لاٹری جاری کرنے کا قانونی حق دیا گیا ہے، قرآن وسنت کے احکام کے بالکل منافی ہیں۔

۲۹۔ اب قبل اس کے کہ میں دفعہ ۲۹۴۔ بی پر گفتگو کروں، یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت مناسب ہوگی اور وہ یہ کہ اگرچہ دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت بیان کردہ ہر لاٹری قمار میں داخل اور شرعاً حرام ہے، لیکن ''قمار'' لاٹری سے زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قمار کی ہر شکل لاٹری میں داخل ہو، بلکہ قمار کی جو حقیقت اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰ سے پیراگراف نمبر ۱۶ تک بیان کی گئی ہے، اس کے پیش نظر قمار لاٹری کے علاوہ بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً دو شخص اگر کسی کھیل میں یہ شرط لگائیں کہ دونوں میں سے جو شخص بھی ہار گیا، وہ جیتنے والے کو ایک ہزار روپے ادا کرے گا، تو یہ معاملہ اگرچہ لاٹری نہیں کہلائے گا، لیکن قمار میں داخل ہوگا، اور حرام ہوگا۔ لہٰذا اگر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں قمار کی تمام صورتوں کو قانوناً ممنوع قرار دینے کی غرض سے اس دفعہ میں ''لاٹری'' کے بجائے ''قمار'' کا لفظ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ مناسب اور قرآن وسنت کے احکام کے زیادہ مطابق ہوگا۔ البتہ ایسی صورت میں ''قمار'' کی جامع و مانع تعریف بھی قانون میں ذکر کرنی ہوگی۔ اور یہ تعریف ان خطوط پر مقرر کی جاسکتی ہے جو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۶ میں بیان کیے گئے ہیں۔ نیز اس دفعہ میں لاٹری جاری کرنے کی سزا زیادہ سے زیادہ چھ ماہ قید مقرر کی گئی ہے، حالانکہ ''قمار'' کبیرہ گناہوں میں سے ایسا گناہ ہے جس کو قرآن کریم نے بت پرستی اور شراب نوشی جیسے گناہوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس جرم کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہوسکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ قمار کی زیادہ سے زیادہ سزا کی مقدار میں اضافہ کیا جائے۔

۳۰۔ اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی کی طرف آتا ہوں، اس دفعہ کے الفاظ یہ ہیں:

"Whoever offers, or undertakes to offer in connection with any trade or business for sale of any commodity, any prize, reward or other similar consideration, by whatever name called, whether in money or kind, against any coupon, ticket number of figure, or by any other device as an inducement or encouragement to trade or business or to the buying of any commodity, or for the purpose of advertisement or popularizing any commodity, and whoever publishes any such offer, shall be punishable with imprisonment of either description for a term which may extend to six months, or with fine, or with both."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض تاجر اپنی اشیاء کی خریداری کی ترغیب دینے کے لئے خریداروں کو کوپنوں اور ٹکٹوں کی بنیاد پر جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، اس دفعہ میں اس کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۱۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس دفعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی تاجر کسی چیز کی فروخت کے ساتھ کوئی اور چیز مفت بطور ترغیب دے دیتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، لیکن فروخت شدہ مصنوعات میں سے کسی میں کوئی خفیہ نمبر رکھ کر اس نمبر پر انعام کا اعلان کرنا چونکہ ایک اتفاق (Chance) کا کھیل ہے، اس لئے قمار میں داخل اور ناجائز ہے۔

۳۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق ممکن نہیں، ہم قمار کی حقیقت واضح کرتے ہوئے پیچھے یہ بتا چکے ہیں کہ ہر وہ انعام جو کسی غیر یقینی واقعے پر دیا جائے، قمار نہیں ہوتا، بلکہ قمار کے لئے یہ ضروری ہے کہ غیر یقینی انعام حاصل کرنے کے لئے کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگائی جائے کہ انعام ہار جانے کی صورت میں وہ رقم بھی کسی معاوضے کے بغیر چلی جائے۔ اور پیچھے پیراگراف نمبر ۱۸ و نمبر ۱۹ میں ہم یہ بھی قرار دے چکے ہیں کہ اگر خریدار کو اپنی ادا کی ہوئی قیمت کا پورا معاوضہ بہرصورت مل جاتا ہو تو اس صورت میں قرعہ اندازی یا خفیہ نمبروں وغیرہ کی بنیاد پر دیا جانے والا انعام قمار میں داخل نہیں ہے۔ البتہ اگر اس قسم کی انعامی اسکیم میں اشیاء خریداری کی قیمت معمول سے زیادہ مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چیز کی بازاری قیمت تیس روپے ہے، انعامی اسکیم کے تحت اس کی قیمت چالیس مقرر کر دی گئی ہو تو اس صورت میں چونکہ خریدار یہ زائد دس روپے محض غیر یقینی انعام کی خاطر داؤ

پر لگا رہا ہے، اس لئے یہ انعامی اسکیم قمار میں داخل اور حرام ہوگی۔

۳۳۔ لہٰذا قرآن وسنت کے احکام کے لحاظ سے صحیح شرعی پوزیشن وہ نہیں ہے جو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے کے پیراگراف نمبر ۲۲ میں بیان کی ہے، بلکہ صحیح شرعی پوزیشن یہ ہے کہ تاجر یا صنعت کار اپنی مصنوعات یا اشیاء کی خریداری پر کسی انعامی اسکیم کا اعلان کریں تو اس میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ وہ خریداروں سے جو قیمت وصول کر رہے ہیں، وہ عام بازاری قیمت یا معقول حد تک اس کے قریب قریب ہے یا نہیں؟ اگر انعامی اسکیم کے تحت مقرر کردہ قیمت اس چیز کی معمولی (Normal) قیمت سے واضح طور پر زائد ہے تو شرعاً ایسی اسکیم ناجائز ہوگی، لیکن اگر قیمت معمول سے زائد مقرر نہیں کی گئی تو ایسی انعامی اسکیم شرعاً جائز ہے، خواہ انعام کی تقسیم کے لئے قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے، یا کسی ٹکٹ یا کوپن یا خالی ڈبے کے نمبروں کے اعتبار سے انعام تقسیم کیا جائے۔

۳۴۔ اس طرح دفعہ ۲۹۴۔ بی نے ایسی انعامی اسکیموں کو بھی قانوناً ناجائز قرار دے دیا ہے جو شرعاً جائز ہیں اور قمار میں داخل نہیں اور ''لاٹری'' کے سیاق وسباق میں ایسی اسکیموں پر پابندی عائد کرنے سے سمجھا یہی جائے گا کہ ان اسکیموں کو بھی قمار یا ناجائز لاٹری میں شامل قرار دیا گیا ہے، اور اس طرح قمار کے شرعی مفہوم کے مشتبہ ہونے کا امکان موجود ہے۔ لہٰذا یہ دفعہ اس لحاظ سے اسلامی احکام کے مطابق نہیں ہے کہ اِس میں اُن انعامی اسکیموں کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے جن میں خریداروں کو اشیاء معمول کی بازاری قیمت پر فراہم کی گئی ہوں، اور محض ترغیب کی خاطر کوئی انعام اضافی طور پر دیا جاتا ہو۔

نتائجِ بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے صرف مندرجہ ذیل الفاظ قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہیں، یعنی:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

ان الفاظ کے سوا دفعہ کے دوسرے الفاظ میں قرآن وسنت کے منافی کوئی بات نہیں ہے، البتہ مناسب یہ ہے کہ اس دفعہ میں "Lottery" کے بجائے ''قمار'' (Qimar) کے الفاظ استعمال کر کے قمار کو بالکلیہ ممنوع قرار دیا جائے، خواہ قمار لاٹری کی شکل میں ہو، یا کسی اور شکل میں اور قمار کی

تعریف بھی قانون میں درج کی جائے، جو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 16 میں بیان کردہ تعریف کے خطوط پر ہونی چاہئے۔

(۲) مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی میں اگرچہ بعض ایسی انعامی اسکیموں پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے، جو شرعاً ناجائز نہیں ہیں، اسلامی احکام کی رو سے اس دفعہ کی پابندی کو صرف ایسی انعامی اسکیموں کی حد تک محدود ہونا چاہئے جن میں خریداروں سے اشیاء کی قیمت معمول سے زیادہ وصول کر کے انعام کا لالچ دیا گیا ہو۔

(۳) پرائز بانڈ کے بارے میں فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ چونکہ ایسے وقت میں کیا گیا ہے جبکہ پرائز بانڈ کے قانون کا جائزہ لینا اس کے دائرۂ اختیار سے باہر تھا، اس لئے وہ زیرِ نظر مقدمے میں فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا قانوناً موثر حصہ (Operative Part) نہیں ہے، بلکہ ایک ضمنی تبصرہ (Observation) ہے۔

(۴) چونکہ قمار بازی ایک گناہِ کبیرہ ہے، اور اس کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہوسکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس کی سزا کی انتہائی مقدار میں جو اس وقت دفعہ ۲۹۴۔ اے کی رو سے چھ ماہ قید ہے، مناسب اضافہ کیا جائے۔

فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں صرف ان ترمیمات کی حد تک یہ اپیل جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے، اور باقی امور میں یہ اپیل مسترد کی جاتی ہے، یہ فیصلہ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء کو مؤثر ہو جائے گا، جس کے بعد دفعہ ۲۹۴۔ اے اور بی کے جن حصوں کو قرآن وسنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ بے اثر ہو جائیں گے۔

۲۲ہم منتخب احادیث مبارکہ کی شہرۂ آفاق کتاب کا مکمل سلیس اردو ترجمہ اور حواشی

صحیح مسلم شریف

مترجم

عربی اردو

الجامع الصحیح للامام المسلم

الامام الحافظ ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری م ۲۶۱ھ

کامل سیٹ

اردو ترجمہ - فوائد و تشریحات:

مولانا عابد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی

جدید حواشی از فتح الملہم و تکملہ فتح الملہم

حضرت مولانا محمد عبداللہ صاحب فاضل تخصص فی الافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی

تقریظ

مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی دامت برکاتہم

مفتی و استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

ادارہ اسلامیات

لاہور - کراچی

پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ تم کو دیں اس کو لے لو اور جس سے منع کریں اس سے باز رہو

ریاضُ الصّالحین مترجم

عَرَبیْ، اُرْدُوْ

(کامل سیٹ)

چار سو تیئس (۴۲۳) آیاتِ قرآنی اور اٹھارہ سو اکیانوے (۱۸۹۱) احادیثِ نبوی کا وہ مستند اور قابلِ اعتماد ذخیرہ جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی تحقیق اور جستجو کے ساتھ مرتب فرمایا ہے

وہ بیش بہا کتاب جو صدیوں سے مسلمان گھرانوں میں مقبول چلی آتی ہے
روزمرہ زندگی کی اصلاح اور درستگی کے لیے بے مثال اور مجرب لائحہ عمل

مصنف

امام محی الدین ابی زکریا یحیٰی بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۶۷۶ھ)

ترجمہ و فوائد

مولانا عابد الرحمٰن صدیقی

ادارہ اسلامیات
لاہور - کراچی
پاکستان

اِسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد چہارم

مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اور اُن کے احکام

۴

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا مُحمّد تقی عثمانی دامت برکاتہم

اِدارۂ اسلامیات
پبلشرز، بکسیلرز، ایکسپورٹرز

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد چہارم

مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اور اُن کے احکام

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد چہارم

مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اور اُن کے احکام

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب
دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

اِدارۂ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۹۲-۴۲-۷۳۲۴۷۸۵

★ ۱۹۰، انار کلی، لاہور، پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد چہارم

مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اور ان کے احکام

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ —— جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۵۳۲۵۵-۷۲۴۳۹۹۱ فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲+

۱۹۰- انارکلی، لاہور- پاکستان ....فون ۷۳۵۳۲۵۵-۷۲۴۳۹۹۱

موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی- پاکستان.....فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

☆☆

الکحل کی خرید وفروخت

الکحل کے بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ یہ نجس نہیں ہے اور اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ اس کا استعمال بھی ممکن ہے جیسے دواء وغیرہ کے اندر استعمال کیا جاتا ہے یا دوسرے اغراض کے لئے، اسی سے روشنائی بناتے ہیں اور خوشبو کے اندر بھی ڈالی جاتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس واسطے اس کی خرید وفروخت جائز ہے۔ (۱)

''الکحل'' ملی ہوئی دواؤں کا حکم

سوال: یہاں مغربی ممالک میں اکثر دواؤں میں ایک فیصد سے لے کر ۲۵ فی صد تک ''الکحل'' شامل ہوتا ہے۔ اس قسم کی دوائیاں عموماً، نزلہ، کھانسی، گلے کی خراش جیسی معمولی بیماریوں میں استعمال ہوتی ہیں اور تقریباً ۹۵ فیصد دواؤں میں ''الکحل'' ضرور شامل ہوتا ہے اب موجودہ دور میں ''الکحل'' سے پاک دواؤں کو تلاش کرنا مشکل، بلکہ ناممکن ہو چکا ہے، ان حالات میں ایسی دواؤں کے استعمال کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا، بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ مسئلہ پیش آرہا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب کو بطور دواء کے یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے۔ جس مقدار سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہے۔

(فتح القدیر ج۸ص۱۶۰)

دوسری طرف دواؤں میں جو ''الکحل'' ملایا جاتا ہے۔ اس کی بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چمڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

(انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا، ج۱ص۵۴۴)

لہٰذا دواؤں میں استعمال ہونے والا ''الکحل'' اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس دواء کا استعمال جائز

(۱) تکملہ فتح الملہم ۱/۵۵۱ بحوالہ انعام الباری ۶/۲۱۱

ہے۔ بشرطیکہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اماموں کے (رحمہما اللہ) مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ ''الکحل'' انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے۔ البتہ اگر ماہر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک تداوی بالمحرم جائز ہے۔
(البحر الرائق ج ۱ ص ۱۱۶)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطور دوا استعمال کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر شراب کو کسی دوا میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعے شراب کا ذاتی وجود ختم ہو جائے اور اس دوا سے نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دوا سے، حاصل نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں بطور علاج ایسی دوا کا استعمال جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ ''نہایۃ المحتاج'' میں فرماتے ہیں۔

> امامستھلکة مع دواء آخر فیجوز التداوی بھا، کصرف بقیة النجاسات ان عرف اواخبرہ طبیب عدل بنفعھا و تعینیھا بان لایغنی عنھا طاھر۔
>
> ایسی شراب جو دوسری دوا میں حل ہو کر اپنا ذاتی وجود ختم کر دے، اس کے ذریعے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔ بشرطیکہ کہ علم طب کے ذریعہ اس کا مفید ہونا ثابت ہو، یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اسکے مقابلے میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو جو اس سے بے نیاز کر دے۔

(نہایۃ المحتاج للرملی ج ۸ ص ۱۲)

اور خالص ''الکحل'' کا استعمال بطور دوا نہیں کیا جاتا، بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ''الکحل'' ملی ہوئی دواؤں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔''

بہر حال موجود دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق گنجائش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

پھر اس مسئلہ کے حل کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں کے ماہرین

سے پوچھ کر اس کو حل کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ کہ جب ''الکحل'' کو دواؤں میں ملایا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد ''الکحل'' کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے؟ یا اس کیمیاوی عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے؟ اگر ''الکحل'' کی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کیمیاوی عمل کے بعد وہ ''الکحل'' نہیں رہتا بلکہ دوسری شئی میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں تمام آئمہ (رحمہم اللہ) کے نزدیک بالاتفاق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ شراب جب سرکہ میں تبدیل ہو جائے، اس وقت تمام آئمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہے۔ واللہ اعلم (۱)

افیون کی خرید وفروخت

افیون کو لے لیجئے کہ نشہ آور ہے اور عام حالات میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن اس کی بیع جائز ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ افیون کا جائز استعمال بھی ممکن ہے یعنی دواؤں کے اندر، علاج میں بیرونی استعمال میں لیپ وغیرہ کرنے کے لئے اس کا استعمال ممکن ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔

اسی طرح وہ شرابیں جو حنیفہ کے نزدیک خمر کی تعریف میں نہیں آتی ہیں جیسے الکحل جو آج کل کیمیاوی طریقے سے بنایا جاتا ہے، حنیفہ کے مسلک کے مطابق خمر کی تعریف میں نہیں آتا لیکن نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ضرور ہے۔ (۲)

جیلیٹین استعمال کرنے کا حکم

سوال: یہاں مغربی ممالک میں ایسے خمیرے اور جیلیٹین ملتی ہیں، جن میں خنزیر سے حاصل کردہ مادہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ضروری شامل ہوتا ہے، کیا ایسے خمیرے اور جیلیٹین کا استعمال شرعاً جائز ہے؟

الجواب: اگر خنزیز سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کیمیاوی عمل کے ذریعے بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے (اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہوگا، وہ بھی حرام ہوگی) واللہ اعلم (۳)

---

(۱) فقہی مقالات ۲۵۳/۱ تا ۲۵۵ (۲) تکملہ فتح الملہم ۵۵۱/۱ بحوالہ انعام الباری ۲۱۰/۶

(۳) فقہی مقالات ۲۵۵/۱

ٹی وی کی خرید وفروخت

سوال: ٹی وی کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اور اس کا جائز استعمال کیا ہے؟

جواب: یہ ایئر پورٹ پر جو لگے ہوتے ہیں وہ ٹی وی ہی ہوتے ہیں لیکن وہ مانیٹر (Monitor) یا کلوز سرکٹ (Close Circuit) کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، تو یہ اس کا جائز استعمال ہے، اس لئے فی نفسہ ٹی وی کی بیع حرام نہیں ہے، لیکن کسی کو اس کی بیع کا مشورہ نہیں دیا جاسکتا کہ آپ اس کی بیع کریں، جیسے آپ نے کسب الحجام کے بارے میں پڑھا کہ آپ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ کسب الحجام خبیث، لیکن ناجائز نہیں کہا، یہ شرعاً جائز ہے، ساتھ یہ فرمایا کہ یہ پیشہ اچھا نہیں ہے۔ چونکہ ٹی وی کا زیادہ تر استعمال ناجائز کاموں میں ہو رہا ہے اس واسطے اس کی بیع کا پیشہ اختیار کرنا اچھا نہیں ہے۔ اور کسی مسلمان کو اس کا مشورہ نہیں دینا چاہئے۔ لیکن بالکل حرام کہنا کہ اس کے نتیجے میں آمدنی حرام ہوگئی ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

پھر تو خمر کی بیع بھی جائز ہونی چاہئے......؟

سوال: خمر کا بھی جائز استعمال موجود ہے کہ کوئی شخص اس نیت سے خریدے یا بیچے کہ اس سے سرکہ بنایا جائیگا پھر اس کی بیع بھی جائز ہونی چاہئے؟

جواب: خمر کے بارے میں قرآن میں نص آگئی ہے، اس کو رجس من عمل الشیطان فرمایا ہے، شریعت نے اس کو ناپاک مطلق قرار دیا ہے لہذا وہاں نص آگئی اس نص کی موجودگی میں یہ اصول نہیں چلے گا۔ (۱)

ایسی چیز کی تجارت جس کا پہننا مردوں کیلئے مکروہ ہے

حدثنا آدم : حدثنا أبوبكر بن حفص، عن سالم بن عبدالله ابن عمر، عن أبيه قال: أرسل النبی ﷺ إلى عمر رضی الله عنه بحلة حرير أوسيراء فرآها عليه فقال: ((إنی لم أرسل بها إليك لتلبسها إنّما يلبسها من لاخلاق له۔ إنما بعثت إليك لتستمتع بها)) يعنی تبيعها۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر

---

(۱) انعام الباری ۶/۲۱۱

(۲) راوه البخاری كتاب البيوع باب التجارة فيمايكره لبسه للرجال والنساء رقم ۲۱۰٤

رضی اللہ عنہ کو حریر کا ایک جوڑا بھیجا یعنی ریشمی جوڑا، اوسیراء (اس میں سین کے نیچے زیر اور یاء کے اوپر زبر ہے) یہ ایک قسم کی ریشمی دھاری دار چادریں تھیں جن کو سیراء کہتے ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ دھاری داری ریشمی چادروں کا جوڑا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو پہن لیا۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بدن پر وہ جوڑا پہنا ہوا دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''میں نے یہ تمہارے پاس پہننے کے لئے نہیں بھیجا تھا اس لئے کہ کوئی ریشمی جوڑا نہیں پہنتا مگر وہ شخص جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہ ہو'' پھر فرمایا کہ میں نے یہ اس لئے بھیجا تھا تا کہ اس سے نفع اٹھاؤ یعنی اس کو بیچ دو، یا کسی کو ہدیہ کے طور پر دے دو۔

مطلب یہ ہے کہ ریشمی جوڑا مردوں کے لئے حلال نہیں تھا عورتوں کے لئے حلال تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجنے کا منشاء یہ نہیں تھا کہ وہ خود پہنیں، بلکہ مطلب یہ تھا کہ وہ اس کو کسی عورت کے پہننے کیلئے بیچ دیں یا کسی عورت کو ہدیہ کے طور پر دے دیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کا مردوں کے لئے پہننا جائز نہیں، اس کی بیع مردوں کے لئے جائز ہے جبکہ اس کا پہننا عورتوں کے لئے جائز ہے۔

تصویر والے کپڑے کی خرید و فروخت

حدثنا عبدالله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن القاسم عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها: أنها أخبرته أنها اشترت نمر قة فيها تصاوير فلمار أها رسول الله صلى الله عليه وسلم قام على الباب فلم يدخله، فعرفت فى وجهه الكراهة فقلت: يا رسول الله، أتوب إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم، ماذا أذنبت؟فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((مابال هذه النمرقة؟)) قلت: اشتريتهالك لتقعد عليها و توسدها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن أصحاب هذه الصور يوم القيامة يعذبون۔ فيقال لهم: أحيوا ماخلقتم)) وقال: ((إن البيت الذى فيه الصور لاتدخله الملائكة))۔(۱)

(۱) رواه البخارى كتاب البيوع باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء رقم ۲۱۰۵ ۔ وفى صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، رقم ۳۹۳۶، ۳۹۳۷، و مسند احمد، باقى مسند الأنصار، رقم ۲٤۸۹٦، موطأمالك، كتاب الجامع، رقم ۱۵۲۵۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انہوں نے ایک نمرقۃ خریدا۔
نمرقۃ۔اصل میں اس تکیہ کو کہتے ہیں جو کمر کے پیچھے ٹیک لگانے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ وہ نمرقۃ ایسا تھا کہ اس پر کچھ تصویریں تھیں، جب حضور اقدس ﷺ نے وہ نمرقۃ دیکھا تو دروازہ پر کھڑے ہوگئے، فلم یدخلہ گھر میں داخل نہیں ہوئے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ فعرفت فی وجھہ الکراھۃ (ان تصاویر کی وجہ سے) میں نے حضور اکرم ﷺ کے چہرہ مبارک پر ناگواری کے آثار دیکھے۔

فقلت: یا رسول اللّٰہ ﷺ أتوب إلی اللّٰہ إلی رسولہ ﷺ، ماذا أذنبت؟
میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں اللہ کی طرف توجہ کرتی ہوں، مجھ سے کیا گناہ ہوگیا ہے جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے ناگواری کا اظہار فرمایا ہے (اور مجھے اس کا علم نہیں ہے)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ادب اور ہمارے لئے تعلیم

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ادب دیکھئے کہ پہلے توبہ فرمائی اس کے بعد یہ پوچھا کہ کیا گناہ ہوا ہے؟ ماذا أذنبت؟ بعد میں آیا ہے کہ یقیناً کوئی گناہ ہوا ہے جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناگواری کا اظہار فرمارہے ہیں (اور مجھے اس کا علم نہیں ہے)۔

اس حدیث میں ہمارے لئے یہ تعلیم ہے کہ جب کوئی ایسا عمل سرزد ہوجائے جس سے کسی بڑے کو ناگواری ہو تو آدمی پہلا کام یہ کرے کہ پہلے توبہ استغفار کرے اور پھر پوچھے کہ کیا گناہ ہوا ہے، کیونکہ اگر بغیر معافی مانگے بغیر پوچھے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے بڑے کے عمل کے بارے میں شک کررہا ہے کہ مجھ سے تو کوئی قصور نہیں ہوا ہے اور یہ خواہ مخواہ ناراضگی کا اظہار کررہے ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پہلے اس بات کا اظہار فرمایا کہ میں تسلیم کرتی ہوں کہ مجھ سے غلطی ہوئی ہے اور پھر توبہ بھی کرتی ہوں، معافی بھی مانگتی ہوں، اب بات صرف یہ ہے کہ مجھے ناواقفیت کی وجہ سے پتا نہیں ہے کہ وہ غلطی یا گناہ کیا ہے؟ اس لئے پوچھتی ہوں۔

اگر بغیر توبہ کے پوچھتیں کہ ماذا أذنبت؟ تو اس میں اعتراض کا پہلو نکلتا تھا کہ مجھ سے ایسا کیا گناہ سرزد ہوگیا کہ آپ ناگواری کا اظہار فرمارہے ہیں۔ اس میں اعتراض اور شکایت کا پہلو تھا، اس کو زائل کرنے کے لئے پہلے توبہ ہے، پھر سوال ہے۔

فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: مابال ھذہ النمرقۃ؟
اس نمرقۃ کا کیا معاملہ ہے؟ یعنی یہ کہاں سے لائیں؟ قلت: اشتریتھا لك لتقعد علیھا و

توسدھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ میں نے آپ ﷺ کے لئے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر بیٹھیں اور اس سے ٹیک لگائیں۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أصحاب هذه الصور يوم القيامة يعذبون۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ قیامت والے دن تصویر بنانے والے لوگوں پر عذاب ہوگا فیقال لهم: "أحيوا ما خلقتم" ان سے کہا جائے گا کہ جس کو تم نے پیدا کیا ہے، یعنی تصویر بنائی ہے، اس کو زندہ کرو، اس میں روح پھونکو۔

وقال: إن البيت الذي فيه الصور لاتدخله الملائكة۔ اور فرمایا کہ جس گھر میں یہ تصویریں ہوں اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

اس سے ثابت ہوا کہ تصویر والا کپڑا مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو کپڑا خریدا تھا اگرچہ اسے دیکھ کر آپ ﷺ نے تصویر کا حکم بیان فرمادیا اور تصویر کے بارے میں ناگواری کا اظہار بھی فرمادیا لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو بیع کی تھی اس کو فسخ کرنے کا حکم نہیں دیا۔ معلوم ہوا کہ جس چیز پر تصویر ہو اس کی بیع ناجائز نہیں، کیوں ناجائز نہیں؟

جس چیز کا جائز استعمال ہو اس کی بیع

اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس شئی کا کوئی جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے چاہے وہ چیز عام طور سے ناجائز کام میں استعمال ہوتی ہو۔ یعنی اب یہ مشتری کا کام ہے کہ اس کو جائز مقصد کے لئے استعمال کرے۔

یہاں جو تصویر والا کپڑا ہے اس کا ایک جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس جائز استعمال کی وضاحت اسی حدیث کے بعض طرق میں ہے (جو بخاری میں بھی دوسری جگہوں میں آئی ہے)۔

وضاحت یہ ہے کہ بعد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء پر اس کپڑے کا گدا بنالیا تھا اور گدے میں اس کو استعمال کیا۔

تصویر والے کپڑے کا استعمال

فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کپڑے پر تصویر ہو اور وہ تصویر پامال ہو رہی ہو تو اس کو استعمال کیا جائے، یعنی حقارت کے ساتھ اس کو استعمال کیا جائے، جسے بطریق الامتہان کہتے ہیں،

جس میں اس کی تعظیم وتکریم نہ ہو، مثلاً اس کو قالین پر روندا جائے، اس کا پائیدان بنالیا یا اس کا گدا بنا لیا، جس پر سوتے ہیں تو ایسی صورت میں اس کا استعمال درست اور جائز ہے۔ چونکہ تصویر والے کپڑے کا جائز استعمال ممکن ہے، اس واسطے اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

تصویر والے اخبار ورسائل کا حکم

اس سے ان تمام اشیاء کا حکم بھی نکل آیا جن پر تصویریں بنی ہوتی ہیں، جیسے آج کل اخبار اور رسالے ہیں کہ ان کے اندر تصویریں ہوتی ہیں، تو تصویریں تو ناجائز ہیں، لیکن اخبار اور رسائل کی خرید وفروخت جائز ہے۔

تصویر والے اخبار ورسائل کی خرید وفروخت جائز ہونے کی دو وجہیں ہیں۔

ایک وجہ یہ ہے کہ تصویریں غیر مقصود ہوتی ہیں اور وہ اخبار یا رسالے کے تابع ہوتی ہیں۔ خریدنے والے کا اصل مقصد اخبار یا رسالے کا مضمون پڑھنا ہوتا ہے، تصاویر ضمناً اور تبعاً ہوتی ہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص تصویر ہی کو مقصود بنا کر خریدے گا تو اس کو اس کا گناہ ہوگا، لیکن مضمون کے لحاظ سے اور رسالے خرید رہا ہے تو یہ جائز ہے۔

تصویر والے ڈبوں میں پیک چیزوں کی خرید وفروخت

دوسری وجہ یہ ہے کہ آج کل بہت سی اشیاء ہیں جو ایسے ڈبوں میں فروخت ہوتی ہیں جن پر تصویریں بنی ہوتی ہیں تو خریدار کا اصل مقصود ڈبے کے اندر کی چیز ہوتی ہے، تصویریں اس کے تابع ہیں اور ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے کہ تصویروں کو بگاڑ دیا جائے اور پھر آدمی ان کو پاس رکھے تو یہ جائز ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ تو یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ ہر وہ چیز جس کا استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے اور یہ اعانت علی المعصیۃ کے اندر نہیں آتی ہے۔

کون سی چیز اعانت علی المعصیۃ ہے؟

یہ مسئلہ بڑا دقیق ہے کہ کون سی چیز اعانت علی المعصیۃ ہے اور کون سی نہیں؟

اس مسئلہ میں فقہاء کرامؒ نے کافی تفصیلی بحثیں کی ہیں، اگر مطلق اعانت یا مطلق تسبب کو ناجائز قرار دیا جائے تو واسطہ در واسطہ ہر چیز میں کسی نہ کسی معصیت کی اعانت اور تسبب ہو جاتا ہے تو ہر کام ممنوع ہو جائے گا۔

لہٰذا فقہاء کرامؒ نے اس کی حدود متعین کر دی ہیں کہ کون سی اعانت جائز ہے اور کون سے ناجائز؟ کون سا تسبب جائز ہے اور کون سا ناجائز ہے؟

اس موضوع پر میرے والد ماجد مفتی محمد شفیع عثمانی صاحبؒ کا ایک مستقل رسالہ ہے جس کا نام ہے "الابانة فی معنی التسبب والاعانة" جو "جواہر الفقہ" کی دوسری جلد میں شائع ہو گیا ہے۔ اس میں تحقیق فرمائی ہے کہ کس قسم کی اعانت جائز ہے اور کس قسم کی اعانت ناجائز ہے۔ اس کا خلاصہ یہی ہے کہ ایسی شئی کی بیع کرنا جس کا کوئی جائز استعمال ہو جائز ہے۔(۱)

بے جان اشیاء کی تصاویر کی خرید وفروخت

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب: حدثنا يزيد بن زريع: أخبرنا عوف عن سعيد بن أبی الحسن قال: كنت عندابن عباس رضی الله عنهما إذأتاه رجل فقال: يا أباعباس، انی إنسان إنما معيشتی من صنعة يدی، وأنی أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عباس: لا أحدثك إلا ماسمعت من رسول الله ﷺ، سمعته يقول: ((من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها أبدا)). فربا الرجل ربوة شديدة واصفر وجهه فقال: ويحك إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر، كل شئی، ليس فيه روح۔قال أبو عبدالله: سمع سعيد بن أبی عروبة من النضر بن أنس هذا الواحد۔(۲)

حدیث کی تشریح

سعید بن ابی الحسن کہتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس تھا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور آ کر کہا کہ اے ابن عباس! میں ایک ایسا انسان ہوں کہ میری معیشت میرے ہاتھ سے وابستہ ہے اور میں یہ تصویریں بناتا ہوں۔ فقال ابن عباس۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آپ کو وہی بات بتاؤں گا جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ

(۱) انعام الباری ۲۰۶/۶ تا ۲۱۰ (۲) رواه البخاری كتاب البيوع باب بيع التصاوير التی ليس فيها روح ومايكره من ذلك رقم ۲۲۲۵ ومسلم كتاب اللباس رقم ۳۹٤٦۳۹٤٥، والترمذی ايضاً رقم ۱٦۷۳، والنسائی كتاب الزينة رقم ۵۲٦۳ وابوداؤد كتاب الادب رقم ٤۳۷۰

علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنی۔

میں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص کوئی تصویر بنائے گا اللہ تعالیٰ اس کو عذاب دیں گے یہاں تک کہ وہ شخص اس میں روح پھونکے اور وہ کبھی روح نہیں پھونک سکے گا۔ فربالرجل ربوة شديدة، اس شخص نے جب یہ سنا تو اس کا زبردست سانس پھول گیا۔

ربا یربو۔ کے معنی ہوتے ہیں زیادہ ہونا اور چڑھ جانا، مراد ہے کہ اس کا سانس پھول گیا واصفر وجهه اور چہرہ پیلا پڑ گیا، یعنی یہ حدیث سن کر کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ تصویر بنانے والے کو عذاب دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس میں روح پھونکو، اس کو سن کر اس کا سانس پھول گیا اور چہرہ پیلا پڑ گیا کہ میرا تو کوئی ٹھکانہ نہیں، فقال: ويحك إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر۔ حضرت عبداللہ عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر انکار کرتے ہو یعنی اگر تم نے تصویر بنانے کا کام کرنا ہی ہے تو درخت وغیرہ کی تصویر بنا لیا کرو۔ كل شئى ليس فيه روح، اور ہر وہ چیز جس میں روح نہیں ہوتی اس کی تصویر بنالیا کرو۔

بے جان اشیاء کی تصاویر کا حکم

اس سے پتہ چلا کہ ایسی اشیاء جن کے اندر روح نہیں ہے اگر ان کی تصاویر بنائی جائیں تو ان کے بیچنے میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ جو جاندار اشیاء ہیں ان کی تصاویر کی بیع وشراء حرام ہے۔

سوال: اخبار، رسائل اور دواؤں کے ڈبوں کی تصاویر کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ حرمت اس صورت میں ہے جب تصویر کی بیع مقصوداً ہو لیکن اگر مقصود تو کوئی اور چیز ہو لیکن ضمناً اور تبعاً تصویر بھی آ گئی تو پھر وہ حرام نہیں ہے۔ جیسے اخبار اور رسالے وغیرہ ہیں کہ ان میں تصویر ہوتی ہے لیکن بیچنے یا خریدنے کا مقصد تصویر نہیں ہے بلکہ مضمون ہے، تصویر ضمناً آ گئی ہے۔ بلکہ آجکل تو جتنی اشیاء ہیں ان کے اندر ڈبے کے اندر کہیں نہ کہیں تصویر ضرور ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود وہ چیز ہے جو ڈبہ کے اندر ہے چاہے وہ شربت ہو یا دواء وغیرہ ہو تو تصویر مقصوداً نہیں بلکہ ضمناً اور تبعاً آ گئی ہے اس لئے اس کی گنجائش ہے۔ (۱)

تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم

سوال (۲): بعض اوقات باہر ملکوں سے ''گارمنٹ'' کا آرڈر آتا ہے کہ فلاں قسم کی شرٹ پر فلاں تصویر تیار کر کے ہمیں سپلائی کریں، جب کہ وہ تصویریں عریانیت کے دائرے میں آتی ہیں۔ کیا

(۱) انعام الباری ۶ تا ۳۰۲ (۲) فقہی مقالات ۳/۹۹

ایسا آرڈر وصول کرنا۔ اور ایسا مال تیار کر کے سپلائی کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: ایسا آرڈر سپلائی کرنا شرعاً جائز نہیں۔ (۱)

حجامت کا پیشہ جائز ہے

حدثنا عبد الله بن يوسف : أخبر نامالك، عن حميد، عن أنس بن مالك رضی الله عنه قال: حجم أبوطيبة رسول الله ﷺ فأمرله بصاع من تمر، وأمر أهله أن يخففو امن خراجه (۲)

تشریح

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ابوطیبہ نے حضور اقدس ﷺ کی حجامت کی تھی، آپ ﷺ نے ان کو ایک صاع کھجور اجرت میں دی اور جوان کے مولی تھے ان کو حکم دیا کہ ان کے خراج میں کمی کر دو۔

خراج میں کمی کرنے کے معنی یہ ہیں کہ پہلے زمانہ میں مولی عبد کے اوپر پابندی لگاتے تھے کہ تم جا کر محنت مزدوری کرو اور روزانہ مجھے اتنے پیسے لا کر دیا کرو، ابوطیبہ بھی غلام تھے اور ان کے مولی نے بھی ان پر پابندی عائد کی ہوئی تھی اور زیادہ پیسے مقرر کئے ہوئے تھے۔

آنحضرت ﷺ نے سفارش فرمائی کہ ان کی آمدنی کم ہے، لہذا ان سے کم آمدنی کا مطالبہ کرو۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حجامت کا پیشہ جائز ہے اور یہ جمہور کی دلیل ہے اور اس کی اجرت بھی جائز ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے خود اجرت عطا فرمائی تھی۔ (۳)

لہذا دوسری جگہ جو "كسب الحجام خبيث" آیا ہے، اس خبیث سے مراد کمائی کا حرام ہونا نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ اس میں آدمی گندگی میں مبتلا ہوتا ہے، اس لئے یہ اچھا پیشہ نہیں ہے، لیکن شرعی طور پر یہ پیشہ حرام نہیں ہے۔ البتہ اسے تنزیہاً پسند نہیں کیا گیا۔

(۱) فقہی مقالات ۹۹/۳ (۲) رواہ البخاری کتاب البیوع باب ذکر الحجام رقم ۲۱۰۲

(۳) انعام الباری ۲۰۵/۶، ۲۰۶

درزی کا پیشہ

درزی کا پیشہ جائز ہے کیونکہ ایک درزی نے آنحضرت ﷺ کی دعوت کی تھی جسے آپ ﷺ نے قبول فرمالیا تھا اس سے درزی کے پیشے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

''حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک درزی نے رسول اللہ ﷺ کو کھانے کیلئے بلایا تھا، جواس نے بنایا تھا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں بھی حضور اقدس ﷺ کے ساتھ اس دعوت پر گیا.....''(۱)

بڑھئی کا پیشہ

ابوحازم کی روایت ہے کہ کچھ لوگ حضرت سہیل بن سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور سوال کر رہے تھے کہ نبی کریم ﷺ کا منبر کس طرح بنا؟ انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فلاں عورت کے پاس پیغام بھیجا تھا۔ کہ تمہاری لکڑی کا کام کرنے والا جو غلام ہے اس کو کہو کہ میرے لئے کچھ لکڑیاں ایسی بنادیں کہ جب لوگوں سے بات کروں تو اس پر بیٹھ سکوں یعنی مراد منبر ہے۔

معلوم ہوا کہ نجار آنحضرت ﷺ کے زمانے میں موجود تھے اور حضور اکرم ﷺ نے خود اس سے منبر بنوایا تھا اس لئے نجار (بڑھئی) کا پیشہ جائز ہے۔(۲)

مشرکین سے خرید وفروخت

حدثنا أبو النعمان: حدثنا معتمربن سليمان، عن أبيه، عن أبى عثمان، عن عبد الرحمن بن أبى بكر رضى الله عنهما قال: كنا مع النبى ﷺ ثم جاء رجل مشرك مشعان طويل بغنم يسوقها۔ فقال النبى ﷺ: ((أبيعاأم عطية؟)) أوقال: ((أم هبة؟)) قال: لا، بل بيع، فاشترى منه شاة۔(۳)

''عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے اتنے میں ایک شخص

(۱) راوه البخاري كتاب البيوع باب الخياط رقم ۲۰۹۲، ماخذه: انعام البارى ۱۷۵/٦۔

(۲) ايضا باب النجار رقم ۲۰۹٤، ماخه: انعام البارى ۱۷۸/٦، ۱۷۸

(۳) راوه البخارى كتاب البيوع باب الشراء والبيع مع المشركين واهل الحرب رقم ۲۲۱٦، ومسلم كتاب الاشربة رقم ۳۸۳۲ واحمد، مسند الصحابه بعد العشرة رقم ۱٦۱۰، ۱٦۱۸۔

آیا جو مشرک تھا۔ مشعان، لم ڈھینگ بے انتہا لمبا، جس کو اردو میں بہت لمبا چوڑا کہتے ہیں، بغنم یسوقھا۔ بکریاں ہنکاتا ہوا لا رہا تھا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا بیعاأم عطیة؟ جو بکریاں ہمارے پاس لائے ہو یہ بیچنے کے لئے لائے ہو یا عطیہ دینے کے لئے، أوقال أم ھبة؟ راوی کو شک ہے کہ عطیہ کا لفظ استعمال کیا یا ہبہ کا لفظ استعمال کیا، قال لا، بل بیع، کہا نہیں، بیچنے کے لئے لایا ہوں ۔ فاشتری منه شاة۔ تو آپ ﷺ نے اس سے ایک بکری خرید لی۔" معلوم ہوا کہ مشرک سے بھی خریداری جائز ہے۔ (۱)

یہودی سے خریداری جائز ہے

نبی کریم ﷺ نے جب یہودیوں (بنونضیر) کو جلاوطن کیا تھا توان کو حکم دیا تھا کہ اپنی زمینیں بیچ دو۔ اس حدیث کا منشاء یہ ہے کہ یہودیوں سے زمین خریدنا جائز ہے۔

خواتین سے خرید وفروخت کرنے کا حکم

عورتوں کے ساتھ بیع وشراء کی جاسکتی ہے یعنی اگر کوئی مرد کسی عورت سے بیع وشراء کا معاملہ کرے تو یہ جائز ہے چاہے بائع مرد ہو اور مشتری عورت ہو یا بائع عورت ہو اور مشتری مرد ہو۔ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا کو ان کے آقا سے خریدا تھا۔ (۲)

حدثنا همام قال: سمعت نافعا: عن عبدالله ابن عمر رضی الله عنهما: "أن عائشة رضی الله عنها ساومت بريرة.....الخ (۳)

کتے کی خرید وفروخت

حدثنا عبدالله يوسف: أخبرنا مالك، عن ابن شهاب۔ عن أبی بكر بن عبدالرحمٰن عن أبی مسعود الأنصاری رضی الله عنه: أن رسول الله ﷺ

---

(۱)انعام الباری ۳۸۸/۶ (۲) انعام الباری ۲۹۷/۶،

(۳) راوه البخاری کتاب البیوع باب الشراء والبیع مع النساء رقم ۲۱۵۶۔

نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي وحلوان الكاهن۔(۱)

حضور اکرم ﷺ نے کتے کی قیمت اور زانیہ کے مہر اور کاہن کے ہدیہ سے منع فرمایا ہے۔ کاہن کو جو اجرت دی جاتی ہے اس کو حلوان کہتے ہیں، عطیہ، بعض نے کہا ہے کہ مٹھائی سے نکلا ہے، اس کا نام مٹھائی رکھ دیا تھا، واللہ اعلم۔

اسی طرح زانیہ کا مہر یعنی ظاہر ہے کہ اس کی اجرت بھی حرام ہے العیاذ باللہ تیسری چیز ثمن الکلب ہے، مہر البغی اور حلوان الکاہن میں تو اتفاق ہے لیکن ثمن الکلب میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں۔

ثمن الکلب کے جائز یا ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف

حنفیہ فرماتے ہیں کہ جس کتے کا پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے مثلاً کلب صید، کلب ماشیہ یا کلب زرع ہے، ان کا استعمال جائز ہے اس لئے ان کی بیع بھی جائز ہے۔(۲)

حنفیہ کا استدلال حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہے جو نسائی میں ہے۔ کہ نھی رسول اللہ ﷺ عن ثمن الکلب الا کلب صید۔(۳)

اس روایات کے بارے میں کہتے ہیں کہ نھی رسول اللہ کا لفظ ثابت نہیں ہے بلکہ نھی مجہول ہے کہ نھی عن ثمن الکلب الا کلب الصید۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہہ رہیں کہ منع کیا گیا، اب کون منع کریگا؟ ظاہر ہے شارع ہی منع کریگا، اس واسطے یہ بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اور اس کی سند پر جو کلام کیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے اور حقیقت میں یہ حدیث ثابت ہے "تکملۃ فتح الملھم" میں اس پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔(۴)

اس حدیث کی وجہ سے پتہ چلا کہ ثمن الکلب کی ممانعت مطلق نہیں ہے بلکہ اس سے وہ کلب مراد ہے جس کا پالنا جائز نہیں، اور جس کا پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اس کی مزید تفصیل اس بات سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کا اثر امام طحاویؒ نے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی

(۱) راوه البخاری باب ثمن الکلب رقم ۲۲۳۷ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۲۹۳۰، وسنن الترمذی، کتاب النکاح، عن رسول الله صلی الله علیه وسلم رقم ۱۰۵۲، ۱۱۹۷، وسنن النسائی، کتاب الصیدو الذبائح، رقم ۴۲۱۸، وکتاب البیوع، رقم ۴۵۸۷، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۷۴، ۳۰۲۰، وسنن ابن ماجة، کتاب التجارات، رقم ۲۱۵۰، ومسند احمد الشامیین، رقم ۱۶۴۵۳، ۱۶۴۵۷، ۱۶۴۶۸، وموطأ مالك، کتاب البیوع، رقم ۱۱۷۳، وسنن الدارمی کتاب البیوع، رقم ۲۴۵۵۔(۲) تکمله ۵۲۶/۱۔ (۳) راوه النسائی کتاب الصید والذبائح باب الرخصة فی ثمن کلب الصیه رقم ۴۲۲۱۔(۴) تکملة فتح الملهم ۵۲۵/۱ تا ۵۳۴۔

شخص کسی کا کتا مار دے تو اس کے اوپر ضمان عائد ہوگا، اگر یہ منقوّم یا کالمتقوّم نہ ہوتا تو ضمان بھی عائد نہ ہوتا، اس سے پتہ چلا کہ یہ متقوّم ہے تب ہی ضمان عائد کرنے کی بات کی۔(۱)

ملی جلی کھجوروں کی باہم بیع کا حکم

حدثنا أبو نعیم۔ حدثنا شیبان، عن یحیی، عن أبی سلمة، عن أبی سعید رضی اللّٰہ عنہ قال: کنا نرزق تمر الجمع وھوالخلط من التمر وکنا نبیع صاعین بصاع، فقال النبی ﷺ: ((لاصاعین بصاع، ولا درھمین بدرھم))۔(۲)

یہاں ملی جلی کھجوریں یعنی ایسی کھجوریں جن میں مختلف انواع کی کھجوریں ملی ہوتی ہوں۔ اس میں کچھ اچھی اور کچھ خراب ہوتی ہیں، تو عام طور سے خلط جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کو اچھا نہیں سمجھا جاتا۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کنا نرزق تمر الجمع۔ ہمیں مجتمع یعنی ملی جلی قسم کی کھجوریں عطا کی جاتی تھیں۔ وھو الخلط من التمر وکنا نبیع صاعین بصاع۔ اور اس ملی جلی کھجوروں کے دو صاع کے مقابلے میں ایک صاع ہم بیچا کرتے تھے۔ تو ہمیں نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا کہ دو صاع ایک صاع کے عوض فروخت نہیں ہو سکتے اور نہ دو درہم ایک درہم کے بدلے فروخت ہو سکتے ہیں۔ اس سے ربا الفضل کی ممانعت فرمائی۔(۳)

آڑھتیوں کا کاروبار

آج کل جو آڑھتیوں کا کاروبار ہو رہا ہے یہ بیع الحاضر للبادی ہی ہے۔(۴) اس کا عدم جواز اس صورت کے ساتھ مشروط ہے جہاں اہل بلد کو ضرر لاحق ہو، اگر محض انتظامی آسانی کے لئے ہو جیسا

(۱) شرح معانی الآثار باب ثمن الکلب ۵۸/۴ مطبع دار الکتب العلمیة بیروت۔

(۲) راوہ البخاری کتاب البیوع باب بیع الخلط من التمر رقم ۲۰۸۰ وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۲۹۸۷، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۴۷۹، وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، رقم ۲۲۴۶، ومسند احمد، مسند المکثرین، رقم ۱۰۶۵۳، وموطامالك، کتاب البیوع، رقم ۱۱۳۸ وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲۴۶۴۔ (۳) انعام الباری ۱۳۸/۶، ۱۳۹۔ (۴) راوہ البخاری کتاب البیوع باب مایکرہ من الحلف فی البیع رقم ۲۰۸۸۔

کہ آج کل ہو رہا ہے کہ ہر دیہاتی کے لئے ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنا سامان لاد کر یہاں شہر میں لائے اور خود فروخت کرے بلکہ اس نے پہلے سے شہر کے کچھ لوگوں سے معاملہ کیا ہوا ہوتا ہے کہ میں اپنا مال تمہارے ہاں اتاروں گا اور تم اسے میری طرف سے فروخت کر دینا یا تم مجھ سے اس کو خرید کر آگے فروخت کر دینا، تو اگر یہ سیدھا سادھا معاملہ ہو اور اس سے اہل بلد کو ضرر نہ پہنچے تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے۔ (۱)

لیکن جہاں اس کا مقصد ملی بھگت کرنا ہو کہ آڑھتی سے کہہ رکھا ہے کہ دیکھو مال تمہارے پاس بھیجوں گا مگر اس کو گودام میں رکھ کر تالا لگا دینا اور اس وقت تک نہ نکالنا جب تک قیمتیں آسمان سے باتیں نہ کرنے لگیں، تو اس صورت میں اہل بلد کو ضرر ہوگا، لہٰذا اس صورت کی ممانعت ہے۔ (۲)

''کوٹہ'' کی خرید وفروخت کا حکم

سوال: حکومت کی طرف سے ''ایکسپورٹ'' کرنے کا ایک کوٹہ کمپنیوں کے لئے مقرر ہے۔ کہ فلاں کمپنی اتنی مقدار میں مال ایکسپورٹ کر سکتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک شخص مال ایکسپورٹ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے پاس کوٹہ (حکومت کی طرف سے اجازت نامہ) نہیں ہے۔ اب دوسری کمپنی سے کوٹہ خرید کر مال روانہ کرتا ہے۔ تو کیا کوٹہ خریدنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: کوٹہ ایک قانونی حق ہے۔ اگر حکومت کی طرف سے اس کی خرید وفروخت پر کوئی پابندی نہ ہو تو شرعاً بھی اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہر ''حق'' کے خرید وفروخت کی شرعاً اجازت ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ بعض حقوق کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے۔ اور بعض کی جائز نہیں۔ تفصیل کے لئے میرا ایک مقالہ ''حقوق کی خرید وفروخت'' ہے اس کا مطالعہ فرمالیں۔ (یہ مقالہ ''فقہی مقالات'' جلد اول میں شائع ہو چکا ہے)۔

انگریزوں کے ملبوسات کی سپلائی کا حکم

سوال: بعض اوقات لیڈیز شرٹ، بلاؤز، لیڈیز نیکر، جینز وغیرہ کے آرڈر آتے ہیں جو عام طور پر انگریزوں کا ہی پہناوا اور ان کا لباس ہوتا ہے، کیا اس آرڈر کو پورا کر سکتے ہیں؟

جواب: اس میں ایک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا لباس ایسا ہے جس کا جائز استعمال بھی ہو سکتا ہے، اور ناجائز استعمال بھی ہو سکتا ہے تو ایسے لباس اور ایسی چیز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے۔

(۱) وحجة الحنيفة ان النهي معلول بعلة.... الخ تكملة ۱/۳۳۵۔ (۲) انعام الباری ۶/۳۰۰

اب اگر کوئی اس کو خرید کر اس کا ناجائز استعمال کرتا ہے تو یہ اس کا گناہ اس خریدار پر ہوگا۔ فروخت کنندہ اس کے گناہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ اس کا جائز استعمال ہو ہی نہیں سکتا تو ایسی چیز کی خرید وفروخت بھی ناجائز ہے۔ (۱)

مسجد کو بیچنے کا حکم

اگر امریکہ اور یورپ کے کسی علاقے کے مسلمان اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں منتقل ہو جائیں اور پہلے علاقے میں جو مسجد ہو، اس کے ویران ہو جانے یا اس پر غیر مسلموں کا تسلط اور قبضہ ہو جانے کا خطرہ ہو تو کیا اس صورت میں اس مسجد کو بیچنا جائز ہے؟ اس لئے کہ عام طور پر مسلمان مسجد کے لئے کوئی مکان خرید کر اس کو مسجد بنا لیتے ہیں اور پھر حالات کے پیش نظر اکثر مسلمان جب اس علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اور مسجد کو یونہی اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تو دوسرے غیر مسلم اس مسجد پر قبضہ کر کے اس کو اپنے تصرف میں لے آتے ہیں جب کہ یہ ممکن ہے کہ اس مسجد کو بیچ کر دوسرے علاقے میں جہاں مسلمان آباد ہوں اسی رقم سے کوئی مکان خرید کر مسجد بنائی جائے، کیا اس طرح مسجد کو دوسری مسجد میں تبدیل کرنا شرعاً جائز ہے؟

الجواب: مغربی ممالک میں جن جگہوں پر مسلمان نماز ادا کرتے ہیں۔ وہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔

۱۔ بعض جگہیں تو ایسی ہوتی ہیں جن کو مسلمان نماز پڑھنے اور دینی اجتماعات کے لئے مخصوص کر دیتے ہیں۔ لیکن ان جگہوں کو شرعی طور پر دوسری مساجد کی طرف وقف کر کے شرعی مسجد نہیں بناتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان جگہوں کا نام بھی مسجد کی بجائے دوسرے نام مثلاً ''اسلامی مرکز'' یا "دار الصلوۃ" یا "دار الجماعت" رکھ دیتے ہیں۔

اس قسم کے مکانات کا معاملہ تو بہت آسان ہے، اس لئے کہ ان مکانات کو اگر چہ نماز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ان کے مالکوں نے ان کو مسجد نہیں بنایا اور نہ ان کو وقف کیا ہے تو وہ شرعاً مسجد ہی نہیں۔ لہذا ان مکانات کے مالک مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو بیچنا چاہیں تو شرعاً بالکل اجازت ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲۔ دوسرے بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں جن کو مسلمان عام مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنا لیتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک

(۱) فقہی مقالات ۳/۹۸ تا ۱۰۰

کے لئے مسجد بن گیا اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں اور نہ وہ مکان اب وقف کرنے والے کی ملکیت میں داخل ہوسکتا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔

چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت اعادته، اوتعطل بخراب البلد مثلاً، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد اذا عتق، ثم زمن ولم ينقض ان لم يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان عوده.كما كان.....فان خيف عليه نقض ، وبنى الحاكم بنقضه مسجدا آخران راى ذالك والا حفظه، وبنا بقربه اولى،

"اگر مسجد منہدم ہو جائے، اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے۔ تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا۔ جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں، اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کر دیں.....البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنا دے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

(مغنی المحتاج: ص ۳۹۲ ج ۲)

اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ماخرب من ربع الحبس مطلقا،.....وعبارة الرسالة، ولايباع الحبس وان خرب.......وفى الطرر عن ابن عبدالغفور: لايجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس ببيع نقضها"

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں،

اگر چہ وہ ویران ہو جائے........اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہو جائے......طرر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔ البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے۔''

(التاج والاکلیل للمواق حاشیہ حطاب، ص۴۲ ج۶)

اور فقہ حنفی کی مشہور ومعروف کتاب ہدایہ میں ہے:

"ومن اتخذارضه مسجد الم يكن له ان يرجع فيه، ولا يبيع، ولا يورث عنه، لانه تجردعن حق العباد، وصار خالصاً الله، وهذ الان الاشياء كلها الله تعالىٰ، واذااسقط العبد ماثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرف عنه، كمافى الاعتقاق، ولو خرب ماحول المسجد، واستغنى عنه يبقى مسجد عندابى يوسف، لانه اسقاط منه، فلا يعود الى ملكه".

اگر کسی شخص نے اپنے زمین مسجد کے لئے وقف کر دی تو اب وہ شخص نہ تو اس وقف سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کو بیچ سکتا ہے۔ اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ وہ جگہ بندہ کی ملکیت سے نکل کر خالص اللہ کے لئے ہو گی وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر چیز حقیقتاً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی لہذا اب بندہ کا اس میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ آزاد کردہ غلام میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے)

اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ ویران ہو جائے اور مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسجد ہی رہے گی۔ اس لئے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔ لہذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ وہ حق اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

(ہدایہ مع فتح القدیر ص ۴۴۶ ج ۵)

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو اس صورت میں مسجد کو بیچنا جائز ہے، چنانچہ المغنی لابن قدامہ میں

یہ عبارت منقول ہے:

ان الوقف اذا خرب ، وتعطلت منافعه، كدارانهدمت، اوارض خربت، وعادت مواتاً، ولم تكن عمارتها، اومسجد انتقل اهل القرية عنه، وصارفى موضع لا يصلى فيه، اوضاق باهله، ولم يمكن توسيعه فى موضعه، اوتشعب جميعه، فلم يمكن عمارته، ولا عمارة بعضه الابيع بعضه، جازبيع بعضه لتعمر به بقيته، وان لم يمكن الانتفاع بشيئى منه بيع جميعه۔

اگر وقف کی زمین ویران ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو جائیں۔ مثلاً کوئی مکان تھا وہ منہدم ہو گیا، یا کوئی زمین تھی جو ویران ہو کر ارض موات بن جائے۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو جائے اور اب کسی مسجد میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہے، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی وجہ سے نمازیوں سے تنگ ہو جائے اور مسجد میں توسیع کی بھی گنجائش نہ ہو۔ یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر ہو جائیں اور جو لوگ وہاں آباد ہوں وہ اتنی قلیل تعداد میں ہوں کہ ان کے لئے اس مسجد کی تعمیر اور درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے دوسرے حصے کی تعمیر کرنا جائز ہے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں انتفاع کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی جائز ہے۔

(المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص ۲۲۵ ج ۶)

امام احمدؒ کے علاوہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ بھی جواز بیع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو وہ زمین دوبارہ واقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر واقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر اس کے ورثاء کی طرف ہو جائے گی چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"وعند محمد يعود دالى ملك البانى، اوالى وارثه بعد موته، لانه عينه لنوع قربة، وقد انقطعت، فصار كحصيد المسجد و حشيشه اذا استغنى عنه،

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ زمین دوبارہ مالک کی ملکیت میں چلی جائے گی

اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے مالک نے اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لئے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کے لئے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کی ادائیگی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ مالک کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی دری، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت ختم ہونے کے بعد وہ مالک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

(ہدایہ مع فتح القدیر: ص ۴۴۶ ج ۵)

لہذا جب وہ مالک کی ملکیت میں واپس آ گئی تو اس کے لئے اس کو بیچنا بھی جائز ہوگا۔

جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور مالک کی ملکیت میں دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ، نے خیبر کی زمین وقف کی تو وقف نامہ میں یہ شرائط درج کیں کہ:

"انه لا يباع اصلها، ولا تبتاع، ولا تورث ولا توهب"

آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جائی گی، نہ خریدی جائے گی، نہ اس میں وراثت جاری ہو گی، اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔"

یہ واقعہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہے البتہ مندرجہ بالا الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے بیت اللہ کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فترۃ (یعنی عیسیٰ علیہ السلام اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا عرصہ) کے زمانے میں بیت اللہ کے اندر اور اس کی اطراف میں بت ہی بت تھے اور بیت اللہ کے اطراف میں ان کفار اور مشرکین کا صرف شور مچانے چیخنے اور سیٹیاں بجانے کے علاوہ کوئی کام نہ تھا اس کے باوجود بیت اللہ مقام قربت اور مقام طاعت وعبادت ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ لہذا یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔ (کہ اگر کسی مسجد کے قریب ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے۔ جو اس میں عبادت کرے تب بھی وہ مسجد محل عبادت ہونے سے خارج نہیں ہوگی)۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ بالا استدلال پر علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ فترۃ کے زمانے میں بیت اللہ کا طواف تو کفار ومشرکین بھی کرتے تھے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ اس زمانے میں عبادت مقصودہ بالکلیہ ختم ہوگئی تھیں۔

اس اعتراض کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے قیام کا مقصد صرف اس کا طواف کرنا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ کے قیام کا بڑا مقصد اس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا ہے یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کے جوار میں اپنی اولاد کے قیام کا ذکر فرمایا تو اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ

"ربنا ليقيموا الصلاة"

اے میرے رب! (میں نے ان کو یہاں اس لئے ٹھہرایا ہے) تاکہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں۔"

یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نماز کا تو ذکر فرمایا۔ طواف کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس کے علاوہ خود اللہ جل شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیتے ہوئے فرمایا:

"طهر بيتى للطائفين والعاكفين"

"میرے گھر کو مسافروں اور مقیمین کے لئے پاک کردو۔"

یہ استدلال اس وقت درست ہے جب "طائفین" اور "عاکفین" کی تفسیر مسافر اور مقیم سے کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: سواء العاكف فيه والباد" میں لفظ "عاکف" "مقیم" کے معنی ہی میں استعمال ہوا ہے۔

(اعلاء السنن ص ۲۱۲ ج ۱۳)

اس کے علاوہ جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

"وان المساجد لِلّٰه فلاتد عوامع الله احدا"

اور تمام مسجدیں اللہ کا حق ہیں، سو اللہ کے ساتھ کسی کی عبادت مت کرو۔

(سورۃ جن: ۱۸)

چنانچہ اس آیت کے تحت علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ احکام القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

"اذا تعينت لِلّٰه اصلاً وعينت له عقد، فصارت عتيقه عن التملك، مشتركة بين الخليقة فى العبادة"

کہ جب وہ مسجدیں خالص اللہ کے لئے ہوگئیں، تو بندہ کی ملکیت سے آزاد ہوگئیں، اور صرف عبادت ادا کرنے کی حد تک تمام مخلوق کے درمیان مشترکہ ہوگئیں۔

(احکام القرآن لابن عرب ص ۱۸۶۹، ج ۴)

اور علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ حضرت عکرمہ کا قول نقل کرتے ہیں:

وان المساجد لِلّٰہ، قال: المساجد کلھا"

بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں حضرت عکرمہ فرماتے ہیں: کہ تمام مسجدیں اس میں داخل ہیں، کسی کی تفریق نہیں ہے۔

(تفسیر ابن جریر: ص۳۷۔ پارہ۲۹)

علامہ ابن قدامہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مکتوب پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا واقعہ یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہو گئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہوئی تو آپ نے لکھا کہ موضع تمازین کی مسجد منتقل کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بناؤ کہ بیت المال مسجد کے قبلہ کی سمت میں ہو جائے، اس لئے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی بھی حفاظت ہو جائے گی)۔

(المغنی لابن قدامہ، ۶:۲۲۶)

اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، کا مقصد مسجد کو منتقل کرنا نہ ہو۔ بلکہ بیت المال کو منتقل کر کے مسجد کے سامنے بنانے کا حکم دیا ہو۔

(فتح القدیر، ج۵۔ ۴۴۶)

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس سلسلے میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔ لہٰذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دے دی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گرجا گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ دیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کرلیں گی۔

لیکن فقہاء کے مندرجہ بالا اختلاف کی وجہ سے چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور دونوں طرف قرآن وسنت کے دلائل موجود ہیں؟ لہٰذا اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسجد کے اطراف سے تمام مسلمان ہجرت کر کے جا چکے ہوں اور اس مسجد پر کفار کے قبضہ اور تسلط کے بعد اس کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں کے دوبارہ وہاں آکر آباد ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو اس ضرورت شدیدہ کے وقت امام احمد یا امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس مسجد کو بیچنے اور اس کی قیمت سے کسی دوسری جگہ مسجد بنانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اس کو مسجد کے سوا کسی اور مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں اس پر فقہاء حنابلہ کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ولوجاز جعل اسفل المسجه سقاية وحوانيت لهذه الحاجة، لجاز تخريب المسجد و جعله سقاية و حوانيت، ويجعل بدله مسجداً في موضع آخر۔

(المغنی لابن قدامہ ص ۲۶۸ ج ۶)

بہر حال! امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے جہاں مسجد کی بیع کی اجازت دی گئی ہے وہ اس وقت ہے جب تمام مسلمان اس مسجد کے پاس سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور دوبارہ ان کے واپس آنے کا بھی کوئی امکان نہ ہو۔ لیکن اگر تمام مسلمان تو وہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ مسلمانوں کی اکثریت وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو، لیکن بعض مسلمان اب بھی وہاں رہائش پذیر ہوں اس صورت میں اس مسجد کی بیع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ حتیٰ کہ فقہاء حنابلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

"وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية، لكن قلت، وكان غير انفع منه، واكثر رداعلى اهل الوقف لم يجزبيعه، لان الاصل تحريم البيع، وانما ابيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع امكان تحصيله و مع الانتفاع وان قل ما يضيع المقصود"

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آ گئی ہو، اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگر چہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود وقف بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی"۔ (۱)

(المغنی لابن قدامہ ص ۲۲۷ ج ۶)

---

(۱) فقهی مقالات ۱/ تا ۲٤۸

نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کرنا

سوال: مغربی ممالک کے مسلمان بعض اوقات پنج وقتہ نماز اور نماز جمعہ اور نماز عیدین کی ادائیگی کے لئے عیسائیوں کے گرجے کرایہ پر حاصل کر لیتے ہیں۔ جب کہ ان مجسمے تصاویر اور دوسری واہیات چیزیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ گرجے دوسرے ہالوں کے بنسبت کم کرایہ پر حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات تعلیمی اور خیراتی ادارے اپنا گرجا مسلمانوں کو مفت بھی فراہم کر دیتے ہیں۔ کیا اس قسم کے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کر کے اس میں نماز ادا کرنا جائز ہے؟

جواب: نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا جائز ہے اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

جعلت لی الارض کلها مسجداً

میرے لئے پوری زمین مسجد بنادی گئی ہے۔

البتہ نماز کی ادائیگی کے وقت بتوں اور مجسموں کو وہاں سے ہٹا دینا چاہئے اس لئے کہ جس گھر میں مجسمے ہوں اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجسموں ہی کی وجہ سے گرجوں میں داخل ہونے سے منع فرمایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر کا یہ قول کتاب "الصلاة، باب الصلاة فی البیعة" میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ان ابن عباس کان یصلی فی البیعة الا بیعة فیها تماثیل"

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گرجے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، البتہ جس گرجے میں مجسمے ہوں (اس میں نماز نہیں پڑھتے تھے)

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مسنداً ذکر کیا ہے اور مزید یہ بھی لکھا ہے۔

"فان کان فیها تماثیل خرج، فصلی فی المطر"

اگر اس گرجے میں مجسمے ہوتے تو آپ باہر نکل آتے اور بارش میں ہی نماز پڑھ لیتے۔"(۱)

(فتح الباری ص۵۳۲ ج۱۔ نمبر۴۳۵)

---

(۱) بحواله فقهی مقالات ۲۵۹/۱، ۲٦۰

مُردار جانور کی کھال کی بیع اور اس سے انتفاع

حدثنا زهيربن حرب: حدثنا يعقوب بن إبراهيم: حدثنا أبي، عن صالح قال: حدثني ابن شهاب أن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أخبره: أن رسول الله ﷺ مربشاة ميتة فقال: ((هلا إستمتعتم بإها باها؟)) قالوا: إنها ميتة،قال: ((إنما حرم أكلها))۔(۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مردہ بکری کے پاس سے گزرے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: هلا استمتعتم باهابها؟ یہ بکری اگرچہ مردہ ہے لیکن تم نے اس کی کھال سے کیوں نفع نہیں اٹھایا، لوگوں نے کہا کہ یہ مردار ہے۔ قال انما حرم أكلها۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا کھانا حرام کیا گیا ہے لیکن اس کی کھال سے انتفاع حرام نہیں ہے۔

مردار کی کھال کے بارے میں اختلاف فقہاء

مردار کی کھال کے بارے میں فقہاء کے تین مذاہب ہیں:

امام زہری رحمہ اللہ کا مذہب

امام زہریؒ کا مذہب یہ ہے کہ مردار کی کھال ہر حال میں پاک ہے اور اس انتفاع جائز ہے چاہے دباغت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو یعنی دباغت کے بغیر بھی مردار کی کھال سے انتفاع جائز ہے۔(۲)

امام بخاریؒ بھی بظاہر اسی مذہب کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

امام اسحاق بن راہو یہ رحمہ اللہ کا مذہب

دوسرا مذہب امام اسحاق بن راہو یہؒ کی طرف منسوب ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ میتۃ کی کھال کو چاہے دباغت دیدی جائے وہ تب بھی نجس رہتی ہے، اس سے انتفاع جائز نہیں ہوتا۔ اور ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عکیم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے جو ترمذی میں آئی ہے کہ كتب إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر: أن لاتنتفعوا بالميتة باهاب ولا عصب۔ کہ تم میتۃ سے انتفاع

(۱) رلوه البخاری كتاب البيوع باب جلو دالميتة قبل ان تدبغ رقم ۲۲۲۱

(۲) عمدة القاری، ج:۸، ص: ۵٤۰۔

نہ کرو، نہ اس کی کھال سے اور نہ اس کے پٹھوں سے، اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اہاب میتہ سے انتفاع مطلقاً ناجائز ہے اگر چہ دباغت دیدی گئی تب بھی ناپاک ہے۔(۱)

ائمہ اربعہ رحمہم اللہ اور جمہور کا مذہب

ائمہ اربعہؒ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ دباغت دینے کے بعد اس سے انتفاع جائز ہے اور دباغت دینے سے پہلے جائز نہیں ہے۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایما اھاب دبغ فقد طھر کہ جو کھال بھی دباغت دیدی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔ اس میں میتہ اور غیر میتہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔(۲)

امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام بخاریؒ کے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حدیث میں جو یہ فرمایا کہ کھال سے استمتاع کرو تو مطلب یہ ہے کہ استمتاع کا جو معروف طریقہ ہے اس طرح انتفاع کرو، اور وہ معروف ومشروع طریقہ دباغت کے بعد کا ہے کہ دباغت کے بعد انتفاع کرو۔

امام اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب

امام اسحاق بن راہویہؒ نے عبداللہ بن عکیم رضی اللہ عنہ کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس پر امام ترمذیؒ نے کلام کیا ہے کہ یہ پوری طرح سنداً ثابت نہیں ہے اور اگر ثابت ہو بھی جائے تو وہاں الفاظ میں لاتنتفعوامن المیتة باھاب، اہاب کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال کو کہتے ہیں۔ لہذا غیر مدبوغ کھال کی ممانعت ہوئی نہ کہ مدبوغ کھال کی۔(۳)

مردار اور بتوں کی خرید وفروخت

حدثنا قتيبة: حدثنا الليث، عن يزيد بن أبی حبيب، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر بن عبدالله رضی الله عنهما: أنه سمع رسول الله ﷺ

(۱) عمدة القاری، ج:٦، ص:٥٤٧۔　(۲) عمدة القاری، ج:٦، ص:٥٤٨۔

(۳) انعام الباری ٣٩٧/٦، ٣٩٨۔

يقول وهو بمكة عام الفتح: ((إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام))۔فقيل: يا رسول الله ﷺ، أرأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بهاالناس فقال: ((لا، هو حرام)) ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: ((قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأ كلو ثمنه))، وقال أبو عاصم: حدثنا عبد الحميد: حدثنا يزيد: كتب إليّ عطاء: سمعت جابرا رضى الله عنه عن لنبى صلى اللّٰه عليه وسلم ـ (۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے سال یہ فرماتے ہوئے سنا کہ إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام۔ آپ ﷺ نے ان سب چیزوں کی بیع کو حرام قرار دیا۔

فقيل يارسول الله ﷺ ارايت شحوم الميتة۔ یارسول اللہ! میتۃ کی چربی کے بارے میں کیا حکم ہے؟ فانها يطلى بها السفن۔ کیونکہ مردار کی چربی کشتیوں پر ملی جاتی ہے، کشتی جب پانی میں چلتی ہے تو چونکہ ہر وقت پانی میں رہتی ہے اور ساتھ اس کو سمندر کی ہوا بھی لگتی ہے جس کی وجہ سے جلدی زنگ لگ جاتا ہے۔ اس زنگ سے بچانے کے لئے مختلف تدبیریں کی جاتی ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس پر مردار کی چربی ملی جاتی ہے۔

ويدهن بها الجلود، اور اس کے ذریعے چڑے کو تیل ملا جاتا ہے، چڑے کے اوپر اس کی مالش کی جاتی ہے تا کہ چڑا مضبوط ہو جائے۔

ويتصبح بها الناس۔ اور لوگ اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں، یعنی اس کو چراغ میں بطور ایندھن استعمال کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مردار کی چربی کے یہ تین استعمال بتائے کہ لوگ تین قسم کے استعمالات کی وجہ سے اس کے ضرورت مند ہوتے ہیں، اگر اس میں کچھ گنجائش ہو تو آپ بتا دیجئے تا کہ اس کو استعمال کیا

---

(۱) راوه البخارى كتاب البيوع باب بيع الميتة والا صام رقم ۲۲۳٦ وفى صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر الخ، رقم، ۲۹٦، وسنن الترمذى، كتاب البيوع، عن رسول الله رقم ۱۲۱۸، وسنن النسائى، كتاب الفرع والعتيرة، رقم ٤١٨٣، وكتاب البيوع، رقم ٤٥٩٠، وسنن أبى داؤد، كتاب البيوع، رقم ۳۰۲٥، وسنن ابن ماجة، كتاب التجارات، رقم ۲۱٥٨، ومسند احمد، باقى مسند المكثرين، رقم ۱۳۹٤٨، ۱۳۹۷۱، ١٤١٢٩۔

جائے۔

فقال لا، هو حرام۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں یہ حرام ہے، اب هو حرام کے کیا معنی ہے؟

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "هو کی" ضمیر بیع کی طرف راجع ہے یہ حرام ہے، اگر چہ انتفاعات جائز ہیں لیکن شحوم میتہ کی بیع حرام ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اگر شحوم میتہ کی بیع نہ کی جائے اور ان کو اس قسم کے کاموں کے لئے استعمال کیا جائے تو جائز ہے۔ (۱)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "هو کی" ضمیر انتفاع کی طرف راجع ہے کہ یہ جتنے انتفاعات بتائے ہیں یہ سب حرام ہیں، مردار کی چربی کو نہ کشتی پر ملا جاسکتا ہے نہ اس سے چمڑے کی مالش کی جاسکتی ہے اور نہ اس کو چراغ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے کیونکہ نجس ہے، اور نجس کو اس طرح استعمال کرنا بھی جائز نہیں بنفس هذا الحديث: (۲)

ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: ((قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه))،

نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

اس موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ ان یہودیوں کو مار ڈالے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، لیکن انہوں نے اس چربی کو پگھلایا اور پھر فروخت کر کے اس کی قیمت کھالی۔ یہودیوں نے چربی استعمال کرنے کا یہ حیلہ کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہم پر "شحم" چربی حرام کی گئی ہے، اور لفظ "شحم" کا اطلاق چربی پر اس وقت ہوتا جب تک اس کو پگھلایا نہ گیا ہو اور پگھلانے کے بعد اس کو "شحم" نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو "ودک" کہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کو پگھلا لیا تو اب یہ "شحم" نہ رہی بلکہ "ودک" ہوگئی اور یہ ہمارے لئے حرام نہیں۔ حالانکہ حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی، لہٰذا ان کا یہ حیلہ درست نہیں تھا۔ اس لئے حضور ﷺ نے اس حیلے کی مذمت بیان فرمائی۔

اس سے یہ اصول معلوم ہوا کہ محض نام کے بدل جانے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، اور حلت و حرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر ماہیت ہی بدل جائے، مثلاً "خمر" کی ماہیت بدل کر "خل" بن گیا تو اس صورت میں حکم بھی بدل جاتا ہے، یعنی حرمت کا حکم بھی باقی نہیں رہتا بلکہ وہ شی طاہر اور حلال ہو جاتی ہے۔ (۳)

(۱) فيض الباری، ج:۳، ص:۲٦٦۔ (۲) فيض الباری، ج:۳، ص:۲٦٦۔ (۳) انعام الباری ٦/٤١٤ تا ٤١٦

غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت خریدنے کا حکم

آج بازار غیر مسلم ممالک مثلاً انگلینڈ، امریکہ، ہالینڈ، اسٹریلیا اور برازیل وغیرہ سے درآمد شدہ گوشت سے بھرے ہوئے ہیں۔ پیچھے دلائل سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آچکی ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے اس وقت حلال ہے جب وہ لوگ ذبح کی شرعی شرائط کی رعایت کریں۔ اور جس زمانے میں قرآن کریم نے ان کے ذبیحہ کو مسلمانوں کے لئے مباح قرار دیا تھا اس وقت ان کے ذبیحہ میں یہ بات موجود تھی، جہاں تک (موجودہ دور کے) یہودیوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ یہ لوگ آج بھی گوشت کے سلسلے میں اپنے مذہب کے احکام کی پابندی کرتے ہیں اور اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے علماء کی نگرانی میں اپنے لئے علیحدہ مذبح خانے بنائیں اور اپنے گوشت کو ''کوشر'' نام کے ذریعہ ممتاز کرتے ہیں اور جہاں یہودیوں کی آبادی ہوتی ہے وہاں یہ گوشت آسانی سے دستیاب ہوتا ہے۔

جہاں تک (موجودہ دور کے) نصاریٰ کا تعلق ہے، وہ تو ذبح کے سلسلے میں تمام شرعی شرائط اور پابندیوں کا طوق اتار کر بالکل آزاد ہو چکے ہیں، چنانچہ آج ذبح کے سلسلے میں یہ لوگ ان احکام کا بھی لحاظ نہیں کر رہے ہیں جو آج بھی ان کی مقدس کتابوں میں موجود ہیں (جیسا کہ ان کی کتابوں کی بعض عبارات ہم نے پیچھے بیان کیں) ان حالات میں ان کا ذبیحہ اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کسی جانور کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں انہوں نے تمام شرعی شرائط کا لحاظ کیا ہے۔ بہر حال! وہ گوشت جو آج مغربی ممالک کے بازاروں میں فروخت ہو رہا ہے اور جو گوشت ''اسلامی ممالک'' میں غیر اسلامی ممالک سے درآمد کیا جا رہا ہے، اس کو استعمال سے روکنے کی بہت سی وجوہات ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ذبح کرنے والے کے مذہب کے بارے میں پتہ چلانا مشکل ہے، کیونکہ ان ممالک میں بت پرست، آتش پرست، دہریے، اور مادہ پرست بھی بکثرت آباد ہیں، لہذا یہ یقین حاصل کرنا مشکل ہے کہ جس جانور کا گوشت بازار میں فروخت ہو رہا ہے، اس کا ذبح کرنے والا ''اہل کتاب'' ہے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تحقیق سے یا غالب آبادی پر حکم لگانے کی وجہ سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ ذابح نصرانی ہے، پھر یہ پتہ نہیں چلے گا کہ فی الواقع وہ نصرانی ہے یا وہ اپنے عقیدہ میں خدا کا منکر اور مادہ پرست ہے۔ ہم پیچھے تفصیل سے یہ بیان کر چکے ہیں کہ آج نصرانیوں کی بہت

بڑی تعداد وہ ہے جو اُس کائنات کے لئے خدا کے وجود کی منکر ہے (معاذ اللہ) لہذا ایسی صورت میں وہ ذابح فی الواقع نصرانی نہ ہوا۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تحقیق یا ظاہر حال پر حکم لگانے کی وجہ سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ وہ ذابح نصرانی ہے، تب بھی نصرانیوں کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ ذبح کرتے وقت شرعی طریقہ اختیار کرنے کا التزام نہیں کرتے، بلکہ بعض نصرانی تو جانور کو گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیتے ہیں اور بعض نصرانی جانور کو بیہوش کرنے کے لئے وہ مشتبہ طریقے اختیار کرتے ہیں جن کو ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

۴۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ نصاریٰ ذبح کے وقت تسمیہ نہیں پڑھتے۔ اور جمہور اہل علم کے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے بھی ذبح کے وقت ''تسمیہ'' شرط ہے۔

بہر حال! ممانعت کی مندرجہ بالا وجوہ قویہ کی وجہ سے کسی مسلمان کے لئے مغربی ممالک کے بازاروں میں فروخت ہونے والے گوشت کو کھانا جائز نہیں جب تک کسی معین گوشت کے بارے میں یہ یقین نہ ہو جائے کہ یہ گوشت ذکاۃ شرعی کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہے۔ اور حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ گوشت کے اندر اصل حرمت ہے جب تک اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے اس شکار کو کھانے سے منع فرمایا جس شکار میں شکاری کے کتے کے علاوہ دوسرا کتا بھی شامل ہو جائے۔

اسی طرح ایک حدیث میں شکار کے بارے میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان وجدته غريقا في الماء فلا تأ كل فإنك لاتدري الماء قتله أوسهمك۔ (۱)

یعنی اگر تم اپنے شکار کو پانی میں غرق پاؤ تو اس شکار کو مت کھاؤ، اس لئے کہ تمہیں نہیں معلوم کہ وہ جانور پانی میں غرق ہونے کی وجہ سے مرا ہے یا تمہارے تیر سے مرا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی جانور میں حِلت اور حرمت دونوں وجہیں پائی جائیں تو جانب حرمت کو ترجیح ہوگی۔ یہ حدیث بھی اس اصول پر دلالت کرتی ہے کہ گوشت کے اندر اصل ''حرمت'' ہے جب تک یقینی طور پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ حلال ہے۔ یہ اصول کئی فقہا کرام نے بیان فرمایا

(۱) صحيح مسلم، كتاب الصيد، حديث نمبر ۹۷۳، دیکھئے: تکملة فتح الملهم ۴۹۴/۳۔

ہے۔

یہی حکم مغربی ممالک سے امپورٹ شدہ گوشت کا ہے، کیونکہ اس میں ممانعت کی مندرجہ بالا چاروں وجوہات پائی جاتی ہیں، جہاں تک اس شہادت کا تعلق ہے جو گوشت کے ڈبے پر اور یا اس کے کارٹن پر لکھی ہوتی ہے کہ:

انها مذبوحة على الطريقة الاسلامية۔

یعنی یہ گوشت اسلامی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے۔

بہت سے بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس ''شہادت'' پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ سعودی عرب کی ''ھیئۃ کبار العلماء'' نے اپنے نمائندے ان غیر ملکی مذبح خانوں میں بھیجے جہاں سے اسلامی ممالک کو گوشت بھیجا جاتا ہے، چنانچہ ان نمائندوں نے ان مذبح خانوں کا جائزہ لینے کے بعد اپنی جو رپورٹیں پیش کی ہیں، ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان ڈبوں اور کارٹنوں پر جو ''شہادت'' درج ہوتی ہے، اس پر بالکل اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ "فتاویٰ هيئة كبار العلماء" میں غیر مسلم ممالک سے امپورٹ شدہ گوشت کے بارے میں جو ''قرارداد'' منظور کی گئی ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے:

غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کے بارے میں ''ھیئۃ کبار العلماء'' کی قرارداد

امریکہ اور دوسرے ممالک سے جو گوشت ''سعودی عرب'' میں ''امپورٹ'' کیا جاتا ہے، اس پر کوئی حکم لگائے بغیر صرف جانور ذبح کر دینے کا شرعی طریقہ بیان کر دینے سے اس شخص کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا جو حلال کھانے کی فکر کرتا ہے اور حرام سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ لہٰذا جن غیر مسلم ممالک سے سعودی عرب میں گوشت امپورٹ کیا جاتا ہے، وہاں کی کمپنیوں کے بارے میں یہ معلومات حاصل کرنا ضروری ہے کہ وہاں پر کس طرح جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے اور ذبح کرنے والے کون کون لوگ ہوتے ہیں؟ لیکن عام مسلمان یہ سب معلومات کس طرح حاصل کر سکتا ہے؟ اس لئے کہ ان ممالک کی مسافت بعیدہ کی وجہ سے ان کی طرف سفر میں بڑی مشقت پیش آتی ہے، جس کی وجہ سے بہت کم لوگ ان ممالک کا سفر کرتے ہیں اور جو لوگ وہاں کا سفر کرتے ہیں، ان میں سے اکثر یا تو علاج کی غرض سے سفر کرتے ہیں یا (کمانے کی) خواہشات کی تکمیل کے لئے یا معلومات حاصل کرنے کے لئے وہاں کا سفر کرتے ہیں، لیکن اس مقصد کے لئے کوئی سفر نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی تفتیش کے لئے اور اس کی حقیقت سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے کوئی شخص اپنے آپ کو مشقت میں ڈالتا ہے۔

اس لئے "ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد" کے صدر دفتر کی طرف

سے ایک خط ان اداروں کے ذمہ داروں کی طرف لکھا گیا جو گوشت اور کھانے کی دوسری اشیاء سعودی عرب میں درآمد کرتے ہیں، جس میں ان اداروں سے حقیقت حال پوچھی گئی اور ان سے درخواست کی گئی کہ وہ دینی اور شرعی نقطۂ نظر سے ان امپورٹ شدہ گوشت کا خاص خیال رکھیں تاکہ مسلمانوں کو ان کھانوں سے بچایا جائے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

ان اداروں کی طرف سے جو جواب آیا وہ بہت مجمل تھا، جس سے نہ تو اطمینان قلب حاصل ہو سکتا تھا اور نہ ہی شک دور ہوسکتا تھا۔ لہٰذا اس ادارے نے یورپ اور امریکہ میں اپنے نمائندوں کو خط لکھا کہ وہ ان مذبح خانوں میں ذبح کی کیفیت اور ذبح کرنے والوں کی دیانت کے بارے میں تحقیق کر کے اطلاع دیں، چنانچہ اس خط کے جواب میں بعض نے اجمالی جواب لکھ کر بھیج دیا، لیکن بعض غیرت مند حضرات نے اس کے بارے میں رسالہ کی صورت میں ذبح کی کیفیت اور ذبح کرنے والوں کی دیانت کے بارے میں تفصیل سے جواب لکھا۔ اللہ تعالیٰ ان حضرات کو جزاء خیر عطا فرمائے۔ آمین۔ لیکن ان جوابات میں ان تمام غیر ملکی کمپنیوں کا احاطہ نہیں کیا گیا جو کمپنیاں سعودی عرب میں گوشت ایکسپورٹ کرتی ہیں اور جن کمپنیوں کے بارے میں بیان کیا گیا ان میں سے بعض کے بارے میں اجمالاً بیان کیا گیا۔

بہر حال! کمیٹی کو جو رپورٹیں موصول ہوئیں اور رسائل کے ذریعہ اسے جو معلومات حاصل ہوئیں، اور ذبح کرنے کا شرعی طریقہ جس کا بیان اوپر آچکا اور اس بحث سے متعلق جو فتوے جاری ہوئے، ذیل میں ان سب کا خلاصہ کمیٹی پیش کرتی ہے تاکہ درآمد شدہ گوشت کا حکم واضح ہو جائے۔

خلاصہ

اولاً: رابطہ عالم اسلامی کے جنرل سیکریٹری کا جو خط "ادارات البحوث العلمیۃ والافتاء" کے رئیس عام کے پاس آیا، جس میں یہ بات تحریر تھی کہ ان کے پاس یہ رپورٹیں آئی ہیں کہ ''آسٹریلیا'' کی بعض کمپنیاں جو اسلامی ممالک کو گوشت برآمد کرتی ہیں، خاص طور پر ''الحلال الصادق'' کمپنی جس کا مالک ایک قادیانی ''حلال الصادق'' ہے، یہ کمپنیاں گائے، بکریاں اور پرندے ذبح کرنے میں اسلامی طریقہ اختیار نہیں کرتی ہیں، اور ان کمپنیوں کے ذبح شدہ جانوروں کا کھانا حرام ہے، اور ''رابطہ عالم اسلامی'' نے اپنے کتاب میں جو قرارداد اور سفارش پیش کی ہے، اس کی رعایت ضروری ہے۔

ثانیاً: استاذ شیخ احمد بن صالح محایری کی طرف سے ''فرانس'' کی کمپنی ''بریئسا'' کے طریقہ ذبح کرنے کے بارے میں جو رپورٹ آئی ہے کہ اس کمپنی میں ذبح کرنے والے کے بارے میں پتہ نہیں

چلتا کہ وہ مسلمان ہے یا کتابی ہے یا بت پرست ہے یا ملحد ہے، اور اس میں شک رہتا ہے کہ مذبوحہ جانور کی دو رگیں کٹی ہیں یا ایک رگ کٹی ہے۔، اور اس گوشت کے حلال ہونے کی تصدیق کرنے والے کی گواہی نہ تو ذبح کے عمل کو بذات خود مشاہدہ کرنے پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی شہادت ذبح کرنے والے کو جاننے پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی شہادت ذبح کرنے والے کو جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس رپورٹ کی روشنی میں اس کمپنی کے ذبح شدہ جانوروں کو کھانا جائز نہیں، اور اس کمپنی۔ کے غیر شرعی تذکیہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس کمپنی کے ڈائریکٹر نے اس بات پر آمادگی ظاہر کی کہ اگر درآمد کرنے والے ملک پہلے سے گوشت کی یقینی مقدار ہمیں بتا دیں تو ہم شرعی طریقے پر ذبح کرنے کے لئے موجودہ ذبح کے طریقے میں تبدیلی کر لیں گے۔

ثالثاً: استاذ احمد بن صالح محایری کی طرف سے (سادیا اویسة) کمپنی کے متعلق گائے اور مرغی کے ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں جو رپورٹ آئی ہے، اس میں ذابح کی دیانت مشکوک ہے، یہ معلوم نہیں کہ وہ ذابح کتابی ہے یا بت پرست ہے۔ دوسرے یہ کہ گائے کو پہلے بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ بیہوش کیا جاتا ہے، جب وہ گائے بیہوش ہو کر گر جاتی ہے تو اس کو مشینوں کے ذریعہ پاؤں کی طرف سے بلند کیا جاتا ہے، پھر چھری کے ذریعہ اس کی رگیں کاٹی جاتی ہیں، جس کے نتیجے میں اس کا خون بڑی مقدار میں خارج ہو جاتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر اس کمپنی کے مذبوحہ جانور کھانا جائز نہیں۔ (۱)

رابعاً: شیخ عبداللہ الغضیہ کی طرف سے لندن میں ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں یہ رپورٹ آئی ہے کہ یہاں پر ذبح کرنے والے دین سے منحرف نوجوان، بت پرست اور دہریے ہیں۔ ذبح کا طریقہ کار یہ ہے کہ مرغی کو ایک مشین میں ڈالا جاتا ہے، جب وہ مشین سے باہر نکلتی ہے تو ہو مردہ حالت میں ہوتی ہے اور تمام پر اکھڑے ہوئے ہوتے ہیں اور اس کا سر کٹا ہوا نہیں ہوتا، بلکہ اس کی گردن پر ذبح کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، خود مذبح کے انگریز مالک نے بھی ان باتوں کا اقرار کیا۔

اور مذبح خانے کا عملہ یہ دھوکہ دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص اس خود کار مشین کے ذریعہ ہونے والے ذبح کے طریقے کو دیکھنا چاہے جس کے ذریعہ ذبح کرنے کے بعد وہ گوشت برآمد کیا جاتا ہے تو اس شخص کو وہ مذبح خانہ دکھا دیا جاتا ہے جس میں چند مسلمان اندرون ملک رہنے والے مسلمانوں کے لئے ذبح کرتے ہیں۔ یہ بات ذبح کے طریقے اور ذبح کرنے والے کی دیانت میں شک ڈال دیتی ہے،

(۱) رپورٹ: ص ۵۰

اس لئے اس کمپنی کے ذبح شدہ جانوروں کو کھانا حلال نہیں۔

خامساً: استاد حافظ کی طرف سے یونان کے بعض مشہور مقامات کے بارمیں یہ رپورٹ آئی ہے کہ وہاں پر بڑے جانوروں کو سروں پر پستول کے ذریعہ مار کر پہلے انہیں گرایا جاتا ہے اور پھر اسے ذبح کیا جاتا ہے، چونکہ ایسے جانور میں یہ شک رہتا ہے کہ ذبح کا عمل اس کی موت کے بعد ہوا یا پہلے ہوا، اس لئے ایسے جانور کو کھانا جائز نہیں۔ وہاں پر ذبح کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کے بارے میں رپورٹ بھیجنے والے کا کہنا یہ ہے کہ وہ طریقہ اسلامی طریقہ کے مطابق ہے، البتہ رپورٹ بھیجنے والے نے نہ تو ذبح کی کیفیت بیان کی ہے اور نہ ہی ذابح کی دیانت کی دیانت کے بارے میں کچھ بیان کیا ہے، اسی طرح نہ تو ذبح کرنے کی جگہ کے بارے میں بیان کیا ہے اور نہ ہی ذبح کرنے والی کمپنیوں کا ذکر کیا ہے۔

سادساً: ہمیں شیخ عبدالقادر نا دَط کی طرف سے یوگوسلاویہ میں ذبح کے طریقہ کے بارے میں یہ رپورٹ موصول ہوئی ہے کہ یوگوسلاویہ کے دیہاتوں میں اور سرایو شہر میں اسلامی طریقے پر جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے اور ذابح بھی مسلمان ہوتا ہے، لہٰذا ان جانوروں کو کھانا جائز ہے۔ لیکن یوگوسلاویہ کے دوسرے شہروں میں جو جانور ذبح کئے جاتے ہیں، ان میں ذبح کرنے والا غیر مسلم ہوتا ہے، جو ظاہراً تو کتابی یا شیعہ ہوتا ہے لیکن حقیقۃ الامر میں وہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہٰذا ذابح کی اہلیت میں شک کی وجہ سے یوگوسلاویہ کے دوسرے شہروں کے ذبیحہ جانور کو کھانا جائز نہیں۔

سابعاً: مغربی جرمنی میں ذبح کے طریقے کے بارے میں ڈاکٹر طباع نے یہ رپورٹ بھیجی ہے کہ ذبح کرنے سے پہلے گائے کے سر میں پستول ماری جاتی ہے اور پھر اس گائے کی موت واقع ہونے کے بعد اسے ذبح کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان ذبائح کو کھانا جائز نہیں۔

ثامناً: رسالہ "المجتمع" میں ڈنمارک میں ذبح کے طریقے کے بارے میں رپورٹ شائع ہوئی ہے کہ ذبح کرنے والے عیسائیوں کی بنسبت شیوعیین اور بت پرستوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور یہ کہ کمپنی کو اسلامی ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں کچھ معلومات حاصل نہیں ہیں، سوائے اس کے کہ جو باتیں افواہوں کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں، لہٰذا کمپنی کے لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اسلامی ذبح کے طریقے کا خیال رکھے اور یہ کہ وہ گوشت کے پیکٹ پر یہ عبارت لکھ دے کہ (ذبح علی الطریقة الاسلامية) "اس کو اسلامی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے"۔ گوشت درآمد کرنے والے یہ جملہ اس لئے لکھتے ہیں تا کہ وہ اس کی تصدیق کر دے جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، کمپنی کے لوگ اس شخص کو ذبح کی کیفیت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے سے روکتے ہیں جو معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اور استاذ احمد صالح محایری کے واسطے سے محمد الأبیض المغربی کی طرف سے ایک رپورٹ آئی ہے جو ڈنمارک میں گوشت کو پیک کرنے کا کام کرتا ہے، وہ یہ کہ پیکنگ پر جو یہ عبارت لکھتے ہیں کہ "ذبحت علی الطریقة الاسلامیة" یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ جانور کا قتل ہر حالت میں بجلی کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے۔ بہر حال! مندرجہ بالا دونوں رپورٹوں کی بنیاد پر ڈنمارک سے درآمدہ گوشت کھانا جائز نہیں۔

تاسعاً: علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول بیان کیا گیا کہ جس چوپائے اور پرندے وغیرہ کو اہل کتاب نے ذبح کیا ہو، اس کا کھانا مطلقاً حلال ہے، اگرچہ ان کے ذبح کا طریقہ ہمارے طریقے کے موافق نہ ہو۔ اور یہ کہ ہر وہ چیز جس کو وہ اپنے مذہب میں حلال سمجھتے ہیں، وہ ہمارے لئے بھی حلال ہے، سوائے اس چیز کے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے انہیں جھوٹا قرار دیا ہے۔ ذبح کا جو طریقہ اور جو فتاویٰ بیان ہوئے ہیں، ان کی بنیاد پر ان کا یہ قول مردود ہے۔

عاشراً: ذبح کرنے کا طریقہ اور ذبح کرنے والے کی دیانت کے بارے میں جو تفصیل اوپر بیان ہوئی، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وزارت تجارت وصنعت کی طرف سے ایوان صدارت جو تحریر بھیجی گئی ہے جس میں لکھا ہے کہ "برآمد شدہ گوشت حلال ہے" یہ تحریر کے اطمینان کے لئے کافی نہیں، بلکہ دلوں میں خلجان باقی رہتا ہے کہ یہ ذبائح اسلامی طریقۂ ذبح کے موافق ہیں یا نہیں؟ اور گوشت کے اندر اصل "حرمت" ہے، لہٰذا اس مشکل کا حل تلاش کرنا ضروری ہے۔

برآمد شدہ گوشت کی مشکل کا حل

اس حل کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ زیادہ سے زیادہ جانوروں کو پالا جائے اور ان کی نشو ونما کا اہتمام کیا جائے، اور جس مقدار میں جانوروں کی ضرورت ہو، اتنی مقدار میں زندہ جانور "سعودی عرب" میں درآمد کئے جائیں، اور پھر یہاں پر ان کے چارہ کے مہیا کرنے کے عمل کو آسان بنایا جائے اور "ملک" کے اندر ہی ان کی نشو ونما اور ذبح کے لئے مناسب جگہ تیار کی جائے۔ اور جانوروں کو پالنے اور ان کو ذبح کرنے کا کام کرنے والے افراد اور کمپنیوں کی حوصلہ افزائی کے لئے ان کی مدد کی جائے اور جانوروں کی ترسیل کے طریقے آسان کئے جائیں۔

اور یہی آسانیاں اور سہولتیں پنیر بنانے کے کارخانے قائم کرنے اور گوشت کو پیک کرنے، تیل، گھی اور دوسرے تمام تیل بنانے کے کارخانے قائم کرنے والوں کو دی جائیں۔

۲۔ جن ممالک سے سعودی عرب اور دوسرے اسلامی مملکوں کو گوشت درآمد کیا جاتا ہے، انہی ممالک میں ایسے ذبح خانے قائم کئے جائیں جن میں کام کرنے والے مسلمان ہوں اور وہاں پر جانور ذبح کرنے کے لئے شرعی طریقے کی رعایت رکھی جائے۔

۳۔ غیر مسلم ممالک کی وہ کمپنیاں جو سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کو گوشت برآمد کرتی ہیں، ان میں مسلمان، امانتدار اور شرعی طریقے پر جانور ذبح کرنے کے طریقے کو جاننے والے لوگ مقرر کئے جائیں، یہ لوگ اتنے جانور ذبح کرسکیں جتنے سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کو ضرورت ہو۔

۴۔ سعودی عرب اور دوسرے اسلامی ممالک کو برآمد کرنے والی کمپنیوں میں ذبح کے شرعی احکام اور کھانوں کی اقسام سے باخبر امانتدار مسلمان مقرر کئے جائیں، تاکہ وہ جانور ذبح ہونے کے عمل اور پنیر بنانے اور گوشت کو پیک کرنے کے عمل کی نگہداشت کریں۔

جب یہودی اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ان کے لئے ان کے عقیدہ اور طریقے کے مطابق جانور ذبح ہوں، چنانچہ انہوں نے اپنے لئے مخصوص مذبح خانے اور عملہ مقرر کیا ہوا ہے۔تو مسلمان اس بات کے زیادہ حقدار ہیں کہ ان کی بات مانی جائے، کیونکہ گوشت اور مغربی کارخانوں کی پیداوار کے صارفین میں مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور برآمد کرنے والے ممالک کو اپنے گوشت اور پیداوار کو مسلم ممالک کی طرف برآمد کرنے کی زیادہ ضرورت ہے۔

والله الموفق۔ وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم۔

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء

صدر: عبدالعزيز بن عبد الله بن باز

نائب صدر: عبدالرزاق عفيفي

رکن: عبدالله بن غديان

رکن: عبدالله بن قعود

بہر حال! "هيئة كبار العلماء" کے مندوبین کی مندرجہ بالا رپورٹیں اور "اللجنة الدائمة للبحوث والافتاء" کی مندرجہ بالا سفارشات اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ برآمد گوشت کے پیکٹ پر تحریر شدہ یہ عبارت کہ "اسلامی طریقہ کے مطابق ذبح کیا گیا ہے" یہ عبارت بالکل قابل اعتماد نہیں، لہٰذا جب تک قابل اعتماد ذرائع سے معلوم نہ ہو کہ اس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہے، اس وقت تک اس گوشت کا کھانا جائز نہیں۔

جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید وفروخت ہوتی ہو۔ ان میں ملازمت کرنے کا حکم

سوال: وہ مسلمان طلبہ جو حصول تعلیم کے لئے غیر مسلم ممالک کا سفر کر کے وہاں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ان کے معاشی اخراجات اور تعلیمی اخراجات کے لئے وہ رقوم ناکافی ہوتی ہیں۔ جو ان کے والدین وغیرہ کی طرف سے ان کو بھیجی جاتی ہیں۔ چنانچہ وہ طلبہ مجبوراً معاشی اور تعلیمی اخراجات پورے کرنے کے لئے حصول تعلیم کے ساتھ ساتھ وہاں ملازمت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اور بعض اوقات ان طلبہ کو وہاں پر ایسے ہوٹلوں میں ملازمت ملتی ہے جن میں شراب اور خنزیر کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔ کیا ان طلبہ کے لئے ایسے ہوٹلوں میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے؟

سوال: بعض مسلمان غیر مسلم ممالک میں شراب بنا کر بیچنے کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں۔ کیا اس طرح غیر مسلموں کے لئے شراب بنا کر بیچنا یا خنزیر بیچنا جائز ہے؟

جواب: ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنے کا عمل نہ کرے اس لئے کہ شراب پلانا یا اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لعن اللّٰه الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصر هاومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه۔

اللہ جل شانہ نے شراب پر اس کے پینے والے اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کو نچوڑنے والے اور جس کے لئے وہ نچوڑی جائے اور اسکے اٹھانے والے اور جس کی طرف اٹھا کر لیجائے، ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔

(رواه ابوداؤد، كتاب الاشربه، باب العنب يعصر للخمر، حديث نمبر ۳۶۷۴۔ ص ۳۲۶۔ ج ۳)

ترمذی شریف میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخمر عشرة: عاصرها و معتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشترى لها والمشتراة له۔

حضور اقدس ﷺ نے شراب سے متعلق دس اشخاص پر لعنت فرمائی ہے شراب نچوڑنے والا، جس کے لئے نچوڑی جائے، اس کو پینے والا، اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے، پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اس کی قیمت کھانے والا، خریدنے والا، جس کے لئے خریدی جائے۔

(رواہ الترمذی، کتاب البیوع۔باب ماجاء فی بیع الخمر ۔حدیث نمبر ۱۳۱۳ ص ۳۸۰ ج ۲)

ابن ماجہ میں بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ اسی طرح ہیں:

عاصرها، ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحوله له وبائعها والمبيوعة له وساقيها والمستقاة له۔

شراب نچوڑنے والا، نچڑوانے والا، جس کے لئے نچوڑی جائے، اس کو اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے۔ اس کو فروخت کرنے والا، جس کو فروخت کی جائے، پلانے والا، جس کو پلائی جائے۔

(ابن ماجہ، ص ۱۱۲۲ ج ۲، کتاب الاشربة ، باب لعنت الخمر على عشرة درجه، حدیث نمبر ۳۳۸۱)

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے۔

قالت: لما نزلت الايات من آخر سورة البقرة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقرأهن على الناس، ثم نهى عن التجارة فى الخمر۔

فرماتی ہیں کہ جب سورہ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو حضور اقدس ﷺ گھر سے باہر تشریف لائے اور وہ آیات لوگوں کو پڑھ کر سنائیں، اور پھر آپ ﷺ نے شراب کی تجارت اور خرید وفروخت کی ممانعت فرمادی۔

(رواہ البخاری، کتاب البیوع، كتاب المساجد و كتاب التفسير، تفسیر سورة البقرہ، مسلم شریف کتاب البیوع، باب تحريم بيع الخمر)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول مرفوعاً نقل کیا ہے کہ:

ان الذى حرم شربها حرم بيعها۔

جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے، اسی ذات نے اس کی خرید وفروخت بھی حرام قرار دی ہے۔

اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن عبدالرحمٰن بن وعلة، قال: سالت ابن عباس فقلت: انا بارض لنا بها الكروم، وان اكثر غلاتها الخمر، فذ كرابن عباس ان رجلا اهدى الى النبى صلى الله عليه وسلم راوية خمر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الذى حرم شربها حرم بيعها۔

عبدالرحمٰن بن وعلة سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں۔ اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے اس کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ کے پیش کی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: جس ذات نے اسکے پینے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کی خرید وفروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔"

(مسند احمدؒ۔ ج ۱ ص ۲۴۴)

مندرجہ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی حرام ہے اور اجرت پر اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے جانا، یا پلانا سب حرام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتوی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کسی علاقے میں شراب بنانے اور اس کی خرید وفروخت کا عام رواج ہو۔ وہاں بھی کسی مسلمان کے لئے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔ (۱)

مسلمان کا غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا

سوال: کسی مسلمان کے لئے امریکہ یا کسی بھی غیر مسلم حکومت کے سرکاری محکمے میں ملازمت کرنا جائز ہے؟ جس میں ایٹمی توانائی کا محکمہ اور جنگلی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے بھی شامل ہیں؟

(۱) فقهى مقالات ۲٤۹/۱ تا ۲۵۳

جواب: امریکی حکومت یا دوسری غیر مسلم حکومتوں کے سرکاری محکموں میں ملازمت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایٹمی توانائی کے محکمے میں اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے میں بھی کام کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر اس کے ذمہ کوئی ایسا عمل سپرد کیا جائے جس میں کسی بھی ملک یا شہر کے عام مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو، تو اس عمل سے اجتناب کرنا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ تعاون کرنا واجب ہے، چاہے اس اجتناب کے لئے اس کو اپنی ملازمت سے استعفاء ہی کیوں نہ دینا پڑے۔ واللہ اعلم ۔[1]

مسلمان انجینئر کے لئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا ڈیزائن اور نقشہ تیار کرنا:

سوال: اگر کوئی مسلمان انجینئر کسی کمپنی میں ملازم ہو، جہاں اس کو مختلف عمارتوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام سپرد ہو جس میں نصاریٰ کے چرچ اور عبادت گاہ کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام بھی شامل ہے۔ اور چرچ وغیرہ کے نقشے بنانے سے انکار کی صورت میں اسے ملازمت چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو کیا اس مسلمان انجینئر کے لئے نصاریٰ کی عبادت گاہوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنا جائز ہے؟

جواب: مسلمانوں انجینئر کے لئے کافروں کی عبادتگاہوں کے نقشے اور ڈیزائن تیار کرنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

"وتعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"

''اور نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو۔''

(سورہ المائدہ:۲)

شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم

سوال: بہت سے مسلمان خاندان ایسے ہیں جن کے مرد شراب اور خنزیر وغیرہ جیسی حرام چیزوں کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے بیوی بچے اگرچہ ان کے اس کاروبار کو ناپسند کرتے ہیں، لیکن انکی

(۱) ایضاء ص ۲۶۲۔

پرورش بھی اسی آمدنی سے ہورہی ہے۔ کیا اس صورت میں ان کے بیوی بچے گناہ گار ہونگے؟

جواب: ایسی صورت میں ان شوہروں کی بیویوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہروں سے شراب اور خنزیر کے کاروبار کو چھڑانے کی پوری سعی اور کوشش کریں، لیکن اس کوشش کے باوجود اگر ہو اس کاروبار کو نہ چھوڑیں تو پھر اگر ان بیویوں کے لئے جائز طریقے سے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال میں سے کھانا جائز نہیں۔ لیکن اگر ان کے لئے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال سے کھانا جائز ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ ان کے شوہروں پر ہوگا۔ نابالغ اور چھوٹے بچوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اور حرام کھلانے کا گناہ باپ پر ہوگا۔ البتہ بالغ اور بڑی اولاد خود کما کر کھائیں۔ باپ کے مال سے نہ کھائیں۔

اور ان حالات میں بیوی کے لئے حرام مال کھانے کے جواز کی بعض فقہاء نے تصریح بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"اشتری الزوج طعاماً او کسوة من مال خبیث جاز للمراة اکله ولبسها، والاثم علی الزوج"

''اگر شوہر کھانا یا لباس مال حرام سے خرید کر لے آئے۔ تو عورت کے لئے اس کا کھانا اور پہننا جائز ہے۔ اور اس فعل کا گناہ شوہر کو ہوگا۔''

(شامی: ج٦ ص١٩١۔ ایچ۔ ایم سعید)

بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا:

سوال: رہائشی مکان، گاڑی اور گھر کا دوسرا ساز و سامان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے توسط سے خریدنے کا کیا حکم ہے؟ جب کہ بینک اور مالیاتی ادارے ان چیزوں کو رہن رکھ کر قرض دیتے ہیں۔ اور اس قرض پر معین شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ مذکورہ معاملے کے بدل کے طور پر جو صورت ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ ماہانہ کرایوں پر ان چیزوں کو حاصل کرلیا جائے۔ لیکن ماہانہ کرایہ عموماً بیع کی ان قسطوں سے زیادہ ہوتا ہے جو مندرجہ بالا پہلی صورت میں بینک وصول کرتے ہیں:

جواب: مندرجہ بالا معاملہ سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔ البتہ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اس سودی معاملہ کے مقابلے میں شریعت اسلامیہ کے موافق دوسرے جائز طریقے اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ مثلاً یہ کہ بینک اس معاملے میں بذات خود قسطوں پر فروخت کرے، یعنی

بینک اصل بائع سے پہلے خود خرید لے۔ اور پھر مناسب نفع کا اضافہ کر کے گاہک کو فروخت کر دے اور پھر قسطوں میں اس کی قیمت وصول کرے۔ (۱)

(واللہ اعلم)

مزارعت میں نقصان دہ اور نامناسب شرائط کی ممانعت

حدثنا صدقة بن الفصل: أخبرنا ابن عيينة، عن يحيى سمع حنظلة الزرقي، عن رافع رضى الله عنه قال: كنا أكثر أهل المدينة حقلا، وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول: هذه القطعة لى وهذه لك، فربما أخرجت ذه ولم تخرج ذه، فنهاهم النبى ﷺ۔ (۲)

یہاں پر حضرت رافع رضی اللہ عنہ یکری ارضہ کا لفظ استعمال کر رہے ہیں اور اس کو کراء الارض کہہ رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہاں نہی عن کراء الارض آئی ہے اس سے مراد بھی یہی صورت ہے۔

بات دراصل یہ تھی کہ حضور ﷺ کے زمانے میں لوگ زمین اس طرح کرائے پر دیتے تھے کہ پانی کی گزرگاہوں اور نالیوں کے سامنے والے حصوں پر یا کھیتی کے کسی خاص حصے میں اگنے والی پیداوار اپنے لئے طے کر لیتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ کبھی زمین کے اس حصے کی پیداوار تباہ ہو جاتی اور دوسرے حصے کی سلامت رہتی۔ اس وقت لوگوں میں زمین کرائے پر دینے کا یہی طریقہ تھا۔ اس لئے آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرما دیا، لیکن اگر کسی متعین اور خطرے سے خالی چیز کو مقرر کیا جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ (۳)

بلا اجازت دوسرے کے مال کو زراعت میں لگانے کا حکم

حدثنا ابراهيم بن المنذر: حدثنا أبو ضمرة: حدثنا موسى بن عقبى بن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: "بينما ثلاثة نفر يمشون.......... ففرج الله" قال أبو عبدالله وقال إسماعيل بن ابراهيم بن عقبى، عن نافع: "فسبيت"۔(٤)

یہ وہی غار والی حدیث لائے ہیں اور اس پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے کہ "کسی قوم کے مال سے

(۱) فقہی مقالات ۱/۲٦۲ تا ۲٦٤۔ (۲) راوه البخارى كتاب الحرث والمزارعة رقم ۲۳۳۲۔

(۳) انعام الباری ٦/٥٦٨، ٥٦٩۔ (٤) راوه البخارى كتاب الحرث والمرزاعة باب اذازرع بمال قوم الخ رقم ۲۳۳۳۔

اس کی اجازت کے بغیر زراعت کی اور اس میں ان کے مصلحت تھی، تو اس شخص نے بھی زراعت کر دی تھی، جو کچھ بھی نمو ہوئی وہ اس کی ہوئی۔

عن نافع: فسعیت یعنی اوپر فبغیت آیا ہے اس کی جگہ حضرت نافع نے سعیت کہا ہے۔

پن چکی پر گندم کی پسائی کا حکم

سوال: بعض علاقوں میں یہ رواج ہے کہ گندم پیسنے کے لئے پن چکی والے کے پاس آتے ہیں تو وہ پیسنے سے پہلے دو کلو گندم فی من اپنی مزدوری اٹھالیتا ہے، کیا یہ جائز ہے؟

جواب: اگر وہ گندم ہی اٹھالیتا ہے آٹا نہیں لیتا تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ اس نے اپنی اجرت دو کلو گندم قرار دی، تو اگر دوسرا فریق اس پر راضی ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔(۱)

زمینیں وغیرہ قومی ملکیت میں لینے پر ایک غلط استدلال

جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے پر دستور اور معمول کے مطابق اسکی زمینیں مجاہدین میں تقسیم فرمانے کے بجائے ان زمینوں کے پرانے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں اور ان پر خراج عائد کر دیا اور فرمایا:

"لولا آخر المسلمین مافتحت قریة الاقسمتها بین أهلها کما قسم النبی صلی الله علیه وسلم خیبر"۔(۲)

آج کل کے معاصر متجد دین حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کو توڑ جوڑ کر نیشنلائزیشن (Nationalization) سے تعبیر کرتے ہیں کہ انہوں نے عراق کی زمینیں نیشنلائز (Nationalize) کر دی تھیں۔ یعنی ان کو قومی ملکیت میں قرار دیا تھا، اور خراج عائد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو قومی ملکیت میں قرار دے کر ان سے کرایہ وصول کیا اور پھر وہ کرایہ ساری قوم پر خرچ ہوتا ہے۔ لہذا اس کو یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ قومی ملکیت میں لینے کی بات ہے۔

---

(۱) انعام الباری ٦/٥٦٩۔ (۲) رواه البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب اوقاف اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ....الخ رقم ٢٣٣٤، وابوداؤد، کتاب الخراج....الخ ٢٦٢٥ واحمد، مسند العشرة المبشرین بالجنة ٢٠٨، ٢٧١.

لیکن جو تفصیل میں نے عرض کی ہے اس کے مطابق یہ بات درست نہیں ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ان کی ملکیت برقرار تھی اور وہ ٹیکس ادا کر رہے تھے۔ اور امام مالکؒ کے قول کے مطابق وہ اراضی مَوْقوفہ تھی، ان کا کرایہ ادا کر رہے تھے، لیکن کسی بھی فقیہ نے ان کو بیت المال کی ملکیت قرار نہیں دیا۔ لہٰذا ان کو قومی ملکیت سے تعبیر کرنا درست نہیں۔ (۱)

مصلحت عامہ کے تحت زمینیں لینے پر استدلال

بعض لوگوں نے اس واقعہ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مصلحت عامہ کی وجہ سے حکومت لوگوں کی زمینیں بلا معاوضہ لے کر قومی ملکیت قرار دے سکتی ہے۔ لیکن اس واقعہ میں اس بات کا تصور کہیں بھی موجود نہیں کہ کسی سے اس کی زمین چھین کر بیت المال میں داخل کر دی ہو بلکہ حقیقت صرف یہ ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے ملکیت برقرار رکھتے ہوئے ان پر اخراج عائد کیا۔

بعض روایات میں آتا ہے کہ جن لوگوں نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ پر اعتراض کیا تھا، انہوں نے کہا تھا کہ یہ تمہاری وہ زمینیں ہیں کہ جن کے اُوپر ہم نے جنگیں لڑی ہیں، لہٰذا یہ ہمیں ملنی چاہئیں۔ ''جنگیں لڑی ہیں'' یہ اس معنی میں ہے کہ یہ ہماری ملکیت تھی، ان کی دفاع میں ہم نے جنگیں لڑی ہیں۔ حالانکہ دفاع کے لئے نہیں لڑی تھیں، بلکہ ان کو فتح کرنے کے لئے لڑی تھیں۔ لہٰذا اس وقعہ سے اس پر کسی طرح استدلال نہیں ہوسکتا۔ یہ اس حدیث کا پس منظر ہے۔

تحدید ملکیت کے جائز وناجائز طریقے

تحدید ملکیت کے دو طریقے ہیں۔

تحدید ملکیت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ جب حکومت یہ اعلان کرے کہ جو شخص اب تک جتنی زمینوں کا مالک ہے، اس سے زیادہ زمین نہیں خریدے گا یا اپنی ملکیت میں نہیں لائے گا۔ اگر یہ اعلان کر دے تو جائز ہے۔ کیونکہ نئی زمین خریدنا ایک مباح کام ہے اور حکومت نے مصلحت عامہ کی خاطر اس پر پابندی عائد کر دی ہے، تو ایسا کرنا جائز ہے۔

تحدید ملکیت کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جس کے پاس زائد زمینیں ہیں وہ اس سے چھین

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے انعام الباری ۵۷۱/۶ تا ۵۷۷ از مؤلف عفی عنہ

لی جائیں گی یعنی اگر چہ اس نے جائز طریقے سے حاصل کی ہیں، لیکن اس سے زائد ہیں تو وہ چھین لی جائیں گی۔ اس معنی میں تحدید ملکیت ناجائز ہے اور اس کا کہیں کوئی جواز وثبوت نہیں ہے (۱)

مسلمان کا شراب کو سرکہ بنا کر بیچنے کا حکم

۲۲۲۳۔حدثنا الحمیدی: حدثنا سفیان:حدثنا عمروبن دینار، قال أخبرنی طاؤس: أنه سمع ابن عباس رضی الله عنهما یقول: بلغ عمر أن فلا نا باع خمرا، فقال: قاتل الله فلانا، ألم یعلم أن رسول الله ﷺ قال: ((قاتل الله الیهود، حرمت علیهم الشحوم فجملوها فباعوها)) وأکلوا أثمانها۔[انظر: ۳٤٦۰]۔(۲)

حدیث کی تشریح

یہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو یہ اطلاع ملی کہ فلاں شخص نے شراب بیچی ہے اور مسلم کی اور ابن ماجہ کی روایت میں فلانا کی تصریح آئی ہے کہ یہ بیچنے والے حضرت جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ تھے۔ فقال قاتل الله فلانا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے قتال کرے، الم یعلم ان رسول الله ﷺ قال: "قاتل الله الیهود، حرمت علیهم الشحوم فجملو هافبا عوها۔

کیا ان کو پتہ نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں کو مارے کہ ان کے اوپر چربیاں حرام کی گئیں تھیں، انہوں نے اس کو پگھلایا اور پھر اس کو بیچا۔ یعنی انہوں نے کہا کہ ہم پر چربیاں حرام ہیں جس کو شحم کہتے ہیں جب وہ پگھل گئی تو شحم نہ رہی بلکہ اس کے لئے ودک کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور اسے بیچنا شروع کر دیا، تو انہوں نے یہ حیلہ کیا۔

حضور اقدس ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی تو معلوم ہوا کہ صرف نام کے بدلنے سے حکم نہیں بدلتا جب تک کہ حقیقت نہ بدلے۔

---

(۱) انعام الباری ٦/۵۷۸۔ (۲) رواه البخاری کتاب البیوع باب لایذاب شحم المیتة ولایباع ودکه رقم ۲۲۲۳، ومسلم کتاب المساقاة رقم ۲۹٦۱، وسنن النسائی، کتاب الفرع والعتیره رقم ٤۱۸٤۔

یہاں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث نقل کر کے فرمایا کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ نے شراب بیچی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب چربی پگھلا کر بیچنے پر زبردست نکیر فرمائی ہے تو شراب کا بیچنا تو بطریق اولیٰ حرام ہوگا۔ اس واسطے انہوں نے کیوں بیچی؟ نہیں بیچنی چاہئے تھی، لہٰذا نکیر فرمائی۔

سوال: حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ خود ایک صحابی ہیں وہ شراب کیوں بیچیں گے؟

جواب: اس کی مختلف توجیہات کی گئیں ہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ اصل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے وہ شراب اس طرح بیچی تھی کہ کسی ذمی یعنی اہل کتاب نے وہ جزیہ کے طور پر دی تھی۔ انہوں نے سوچا کہ بطور جزیہ یہ کافر نے دی ہے لہذا کافر کو ہی بیچ رہے ہیں، تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس طرح کیا، اس پر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے نکیر فرمائی۔ (۱)

بعض حضرات نے کہا کہ انہوں نے شراب کو پہلے سرکہ بنالیا تھا اور پھر سرکہ کو بیچا تھا اور مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

اگر کسی مسلمان کے پاس شراب آجائے تو وہ اس کو سرکہ بنا سکتا ہے یا نہیں؟

حنیفہ کے ہاں سرکہ بنانا جائز ہے، جبکہ دیگر بہت سے فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں، تو شاید فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب بھی یہی ہوگا کہ شراب کو سرکہ بنا کر بیچنا بھی جائز نہیں، اس واسطے انہوں نے نکیر فرمائی۔

قرینِ قیاس توجیہہ

مجھے یہ توجیہہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے دلیل میں جو بات پیش فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ یہودیوں نے چربی کو پگھلا کر بیچا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی، تو اسی پر قیاس کیا کہ اگر تم شراب کو سرکہ بنا کر بیچو تب بھی وہ قابل نکیر ہوگا، البتہ اگرچہ حنیفہ کے موقف کے لحاظ سے یہ استدلال اس لئے تام نہیں ہوتا کہ چربی کو اگر پگھلا دیا جائے تو اس کی حقیقت اور ماہیت تبدیل نہیں ہوتی صرف نام بدلتا ہے، بخلاف اس کے کہ اگر شراب کو سرکہ بنا لیں تو سرکہ بنانے سے اس کی حقیقت و ماہیت ہی بدل جاتی ہے، اس واسطے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

(۱) انه اخذ ها من اهل الكتاب عن ظيمته الجزية فباعها منهم معتقدا جوازذالك، عمدة القارى ٥٤٤/٨۔ (۲) انعام البارى ٣٣٩/٦تا٤٠١۔

تجارت خمر کی حُرمت

قال الله تعالیٰ: الذين يا كلون الربٰو لايقومون الا كما يقوم الذی يتخبطه الشيطان من المس، ذٰلك بانهم قالو انما البيع مثل الربوا، وأحل الله البيع وحرم الربوا، فمن جآء ه موعظة من ربه فانتهیٰ فلهٗ ماسلف، وامره إلى الله، ومن عادفأ ولئك اصحاب النار، هم فيها خالدون"۔ (۱)

حدثنا محمد بن بشار: عن غندرعن شعبه عن منصور عن ابی الضحی عن مسروق عن عائشة رضی الله عنها قالت: "لما نزلت آخر البقرة قرأهن النبی صلی الله عليه وسلم عليهم فی المسجد ثم حرم التجارة فی الخمر"۔ (۲)

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ کا ارشادگرامی ہے: "جولوگ کھاتے ہیں سود نہیں اٹھیں گے قیامت کو مگر جس طرح اٹھتا ہے وہ شخص کہ جس کے حواس کھود یئے ہوں۔ جن نے لپٹ کر۔ یہ حالت اُن کی اس واسطے ہے کہ انہوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی ہی ہے جیسے سود لینا، حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور حرام کیا ہے سود کو، پھر جس کو پہنچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے اور وہ باز آ گیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ اس کا اللہ کے حوالے ہے اور جو کوئی پھر لیوے سود تو وہی لوگ ہیں دوزخ والے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے"

حدیث مبارک: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جب سورۃ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ مسجد میں تلاوت فرمائی پھر خمر کی تجارت کو حرام قرار دیا۔

سوال: ان دو جملوں میں بڑا اشکال یہ ہے کہ سورۃ بقرہ کی آخری آیات تقریباً آخر میں نازل ہوئی ہیں "واتقوا یو ماترجعون فيه الى الله الخ" کہتے ہیں کہ آخری آیت ہے جو نازل ہوئی تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ آخری آیتیں پڑھی اس کے بعد کہا: "ثم حرم التجارة فی الخمر" پھر خمر کی تجارت کو حرام قرار دیا حالانکہ خمر کی تجارت بہت پہلے حرام ہو چکی تھی؟

جواب: یہاں پر ثم تراخی زمانی کے لئے نہیں ہے بلکہ تراخی بیان کے لئے ہے، کیونکہ بعض اوقات ثم تراخی بیان کے لئے آتا ہے "ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" اس میں ثم اس لئے نہیں ہے کہ پہلے زمین بنائی پھر آسمان بنائے بلکہ بہت سے مفسرین نے یہ کہا ہے کہ ترتیب اس کے برعکس ہے کہ آسمان پہلے بنایا گیا جیسا کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ والارض بعد

(۱) البقره ۲۷۵۔

(۲) رواه البخاری، كتاب البيوع باب آكل الرباوشاهده وكاتبه رقم الحديث ۲۰۸٤۔

ذالك داحها ہے کہ زمین بعد میں بنائی آسمان پہلے بنے۔ لیکن یہاں ثم تراخی بیان کے لئے ہوگا۔ مطلب یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہہ رہی ہیں کہ یہ تو حرام کیا ہی تھا پھر تجارت بھی حرام فرمائی۔ یہاں ''پھر'' سے مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ تجارت کو بھی حرام کیا۔ اگر ثم تراخی بیان کے لئے ہو، تراخی زمان کے لئے نہ ہو تو کوئی اشکال نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں پر تھوڑا سا کسی راوی سے لفظوں میں کوئی بات آگے پیچھے ہوگئی ہو۔

ربا کب حرام ہوا؟

ربا کے بارے میں مختلف روایتیں ملتی ہیں کہ ربا کب حرام ہوا؟

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری آیت ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی، بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے جو بڑی کثرت سے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے حجۃ الوداع کے موقع پر ربا کی حرمت کا اعلان کیا اور تیسری سورۂ آل عمران میں آیت آئی ہے ''لَا تَاْكُلُوْا الرِّبٰوْا اَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً''. اور سورۃ آل عمران غزوہ احد کے آس پاس نازل ہوئی ہے یعنی سن دو ہجری میں تو اس طرح روایتیں مختلف ہیں۔

بعض حضرات نے ان میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ حرمت ربا غزوہ احد سن دو ہجری میں آگئی تھی لیکن اس کی تفصیلات نہیں آئی تھیں اور تفصیلات کا اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر کیا گیا۔ تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ حرمت خمر کا تعلق سن دو ہجری کی تحریم سے ہے۔ یہاں پر آکر البقرہ کا جو لفظ آیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہاں کسی راوی سے وہم ہو گیا ہو۔ مراد آخر البقرہ نہیں بلکہ مراد ربا کی تحریم کا اعلان آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں فرمایا، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کی تجارت کی حرمت کا اعلان فرمایا، تو پھر تراخی زمانی بھی مراد ہو سکتی ہے۔

سود خور کو عذاب

حدثنا موسى بن إسماعيل: حدثنا جرير بن حازم: حدثنا أبو رجاء، عن سمرة بن جندب رضى الله عنه قال: قال النبى صلی اللہ علیہ وسلم: ((رأيت الليلة رجلين أتيانى فأخرجانى إلى أرض مقدسة فانطلقنا حتى أتينا على نهر من دم فيه رجل قائم، وعلى وسط النهر رجل بين يديه حجارة، فأقبل الرجل الذى فى النهر فإذا أرادأن يخرج رمى الرجل بحجر من

الحجارة فيه فرده حيث كان، فجعل كلما جاء ليخرج رمى فى فيه بحجر فير جع كما كان، فقلت ماهذا؟ فقال: الذى رأيته فى النهر: آكل الربا))۔(١)

نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مجھے آج کی رات دو آدمی دکھائے گئے جو مجھے لے گئے ایک ارض مقدسہ یعنی مسجد اقصی۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ واقعہ معراج کا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ معراج ایک مرتبہ بیداری میں ہوئی اور ایک مرتبہ خواب میں ہوئی۔ یہاں خواب والی معراج کا ذکر ہو رہا ہے۔ فرمایا کہ مجھے ارض مقدسہ لے گئے یہاں تک کہ ہم خون کی ایک نہر کے پاس پہنچے، اس کے اندر ایک نہر کے بیچوں بیچ ایک آدمی کھڑا تھا، اور ایک نہر کے اندر کھڑا تھا جو شخص نہر کے اندر کھڑا تھا جب وہ شخص نہر سے نکلنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ جو بیچوں بیچ ایک شخص کھڑا تھا، وہ اس کے منہ میں پتھر مارتا تھا تو واپس اس کو وہاں بھیج دیتا جہاں وہ پہلے ہوتا۔

جب بھی وہ آدمی نکلنا چاہتا تھا تو اس کے منہ پر ایک پتھر مارتا جس سے وہ واپس لوٹ جاتا جیسا کہ وہ تھا۔ میں نے پوچھا یہ کون ہے؟ تو فرشتے نے بتایا کہ یہ سودخور ہے جس کو آپ نے نہر کے اندر دیکھا تھا اور جو آدمی بیچوں بیچ کھڑا ہوا ہے اور ایک آدمی نہر کے کنارے کھڑا ہے وہ نکلنا چاہتا ہے تو وہ اس کو پتھر مارتا ہے تو گویا یہ عذاب ذکر فرمایا گیا کہ "آکل الربا" کا عذاب یہ ہے۔

سود کھلانا

﴿يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ.......وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٨١]

وقال ابن عباس: هذه آخر آية نزلت على النبى ﷺ ۔

حدثنا أبو الوليد: حدثنا شعبة، عن عون بن أبى جحيفة، قال: رأيت أبى اشترى عبدا حجاما، فسألته فقال: نهى النبى ﷺ عن ثمن الكلب وثمن الدم۔ ونهى عن الواشمة والموشومة، وآكل الربا وموكله، ولعن المصور۔ [انظر: ٢٢٣٨، ٥٣٤٨، ٥٩٤٥، ٥٩٦٢]۔(٢)

حضرت عون بن ابی جحیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ انہوں نے ایک غلام خریدا جو حجام تھا اور اسی سے پیسے کماتا تھا، تو میرے والد نے اس کے حجامت کے آلات کے

(١) ایضا رقم ٢٠٨٥۔ (٢) ایضاً رقم ٢٠٨٦۔

بارے میں حکم دیا تو وہ توڑ دیے گئے، تا کہ آئندہ یہ کام نہ کرے۔ میں نے پوچھا یہ کیا وجہ ہے کہ آپ نے یہ آلات توڑ وادیے، تو انہوں نے کہا:

"نھی النبی ﷺ عن ثمن الکلب وثمن الدم ونھی عن الواشمة والموشومة، وأكل الربا وموكله، ولعن المصور، ان ساری چیزوں سے منع فرمایا ہے۔[1]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت اور خون کے عوض سے منع فرمایا اور جسم کو گودنے والی اور گودوانے والی سے بھی منع فرمایا اور سود کھانے والے اور کھلانے والے سے بھی منع فرمایا اور تصویر بنانے والے پر لعنت فرمائی۔

ربا سے بچنے کا متبادل طریقہ

عن ابی سعید الخدری وعن ابی هريرة رضى الله عنهما: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكلّ تمر خيبر هكذا؟ قال: لا، والله يارسول الله إنا لناخذ الصباع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاث، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا))۔[2]

حضرت ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی شخص کو خیبر پر عامل بنایا۔ کسی وقت وہ خیبر سے آئے تو حضور اکرم ﷺ کے لئے کچھ جنیب کھجور لے کر آئے۔ (جنیب اچھی قسم کی کھجور ہوتی ہے) تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی اچھی ہوتی ہیں؟

اس نے کہا نہیں، یارسول اللہ! ساری کھجوریں ایسی نہیں ہوتیں۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ ہم دو صاع کے عوض اس قسم کی ایک صاع خریدتے ہیں۔ یعنی عام قسم کی دو صاع کھجور دے کر یہ اعلیٰ قسم کی ایک صاع

---

(۱) انعام الباری ٦/١٦٧ تا ١٧٠۔　(٢) راوه البخاری کتاب البیوع باب اذا ارادبیع تمر بتمر خیر منه رقم ٢٢٠١، ٢٢٠٢ وفی صحیح مسلم کتاب المساقاة، رقم ٢٩٨٣، ٢٩٨٤، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ٤٤٧٧، وسنن ابن ماجه کتاب التجارات، رقم ٢٢٤٧، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، رقم ١٠٥٦٩، ١٠٩٨٢، ١١١٠٢، ١١١٢٩، وموطأ مالك، كتاب البيوع، رقم ١١٣٧، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ٢٤٦٤۔

کھجور لیتے ہیں ۔ اور تین صاع دیکر دو صاع لیتے ہیں ۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو (دوسری جگہ فرمایا عین الربا یعنی یہ عین ربا ہے) بلکہ ایسا کرو کہ ملی جلی اچھی بری کو ملا کر ان کو دراہم سے بیچو، پھر دراہم سے جنیب خرید لو۔

یعنی اس طریقہ کو ناجائز قرار دیا اور پھر اس کا متبادل طریقہ بتا دیا کہ دو صاع ادنیٰ درجے کی کھجوریں دراہم کے عوض بیچ دو پھر ان دراہم سے جنیب خرید لو، تو یہ جائز ہے ۔ کیونکہ جب دراہم سے جنیب خریدی جائے گی تو جنس مختلف ہونے کی وجہ سے تفاضل جائز ہوگا۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر کوئی حیلہ صحیح طریقہ پر اختیار کیا جائے تو وہ نہ صرف جائز ہے بلکہ خود نبی کریم ﷺ نے بتایا ہے ۔ بظاہر نتیجہ ایک جیسا نکلتا ہے کہ دو صاع ردی کھجور کے بدلہ میں ایک صاع ملا ۔ فرق یہ ہوا کہ پہلے براہ راست دو صاع کو ایک صاع سے خریدا جا رہا تھا، اب درمیان میں دراہم کو ڈال دیا کہ دو صاع کو دراہم سے بیچے اور پھر ان دراہم سے جنیب خریدے لیکن نتیجہ دونوں کا ایک جیسا ہی نکلا تو اسی کو حیلہ کہا جاتا ہے ۔

حیلہ مقاصد شرعیہ کو باطل کرنے کا ذریعہ نہ ہو

امام بخاریؒ یہاں امام ابو حنیفہؒ پر بڑے ناراض ہیں کہ امام صاحب بہت حیلے بیان کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ آگے حیل کے نام سے کتاب قائم کی اور اس میں امام ابو حنیفہؒ پر بڑا شدید رد کیا ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ حیلہ جائز نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ دھوکہ کرنا ہے لیکن اس حدیث میں خود نبی کریم ﷺ نے حیلہ کی تعلیم دی اور یہ کہنا کہ حیل سے اللہ میاں کو دھوکہ دیا جاتا ہے یا یہ کہنا کہ اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے جبکہ مقصد وہی ہے جو پہلے حاصل ہو رہا تھا، تو اس سلسلہ میں حقیقی بات یہ ہے کہ دین اتباع کا نام ہے اور جس طریقہ کو شریعت نے حرام کہا وہ طریقہ حرام ہے، اور جو طریقہ شریعت نے حرام نہیں کیا چاہے وہ مقصد تم اس طریقہ سے حاصل کرلو تو جائز ہے۔

مثلاً ایک مرد کسی عورت سے کہے کہ میں چاہتا ہوں کہ ہم دونوں اکٹھے زندگی گزاریں اور وہ بھی کہتی ہے کہ ٹھیک ہے میں بھی چاہتی ہوں کہ ہم دونوں اکٹھے زندگی گزاریں اور پھر رہنا شروع کر دیں ۔ تو یہ حرام ہوگا۔

لیکن اگر مرد کہے کہ میں نے تم سے نکاح کیا اور وہ عورت کہہ دے کہ میں نے قبول کیا اور پھر رہنا شروع کر دیں تو یہ جائز ہے ۔ حالانکہ نکاح کا منشاء بھی یہ تھا کہ ساتھ زندگی گزاریں لیکن وہ الفاظ استعمال کئے تو ساری زندگی حرام ہوگئی اور اگر نکاح کا لفظ استعمال کیا تو ساری زندگی حلال ہوگئی ۔ اس

واسطے کہ نکاح کا لفظ استعمال کر کے معاملہ کرنا یہ شریعت کے اتباع کا راستہ ہے اور دوسرا طریقہ اتباع سے ہٹا ہوا راستہ ہے۔ اس واسطے منع ہے۔ تو حیلہ اگر مقاصد شرعیہ کے باطل کرنے کا ذریعہ نہ بنے بلکہ کسی جائز مقصد کے حصول کا کوئی جائز طریقہ اختیار کرے تو وہ ناجائز نہیں ہے۔ (۱)

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى فلانة قدسماها سهل۔ أن مرى غلامك النجار يعمل لى ادعواداًجلس عليهن إذا كلمت الناس فأمرته يعملها من طرفاء الغابت۔ ثم جاء بهافأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فأمر بها فوضعت فجلس عليه۔ (۲)

استصناع کی تعریف

استصناع کہتے ہیں کہ کسی دوسرے کو کوئی چیز بنانے کا حکم دیا جائے یا فرمائش کی جائے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا کہنا یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے کوئی چیز بنواتا ہے تو یہ بذات خود کوئی عقد نہیں ہے بلکہ یہ ایک فرمائش ہے کہ میرے لیے بنادو۔ لہٰذا یہ بیع بھی نہیں چنانچہ یہ عقد لازم بھی نہیں بلکہ اس کی حیثیت محض ایک وعدے کی سی ہے، مثلاً میں نے کسی سے کہا کہ تم فلاں چیز بنادو میں مستصنع اور وہ صانع ہوا، میں نے اس سے درخواست کی ہے اور اس نے ایک طرح سے وعدہ کیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ میں تمہارے لئے بنادونگا، بس عقد کوئی نہیں، لہٰذا ان کے نزدیک یہ عقد لازم بھی نہیں اور لازمی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ فرض کرو کہ بنانے والا بعد میں نہ بنائے تو اس کو بنانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

عقد و وعدہ

وعدہ کا ایفاء دیانۃً تو انسان کے ذمہ ہے اور بغیر عذر کے وعدہ کو نہیں توڑنا چاہئے۔ اس میں اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا محض مستحب ہے یا مکارم اخلاق میں سے ہے۔ ان شاء اللہ کسی موقع پر بحث آجائے گی۔

فقہاء کی بڑی تعداد یہ کہتی ہے کہ یہ مکارم اخلاق میں سے ہے اور اس کا ایفا مستحب ہے،

(۱) انعام الباری ۳۷۴/۶ تا ۳۷۶۔ (۲) راوه البخاری كتاب البيوع رقم ۲۰۹۴۔

واجب نہیں ہے، تو یہاں پر بھی اس کے ذمہ واجب نہیں ہے۔

اور اگر ان حضرات کا قول اختیار کیا جائے جو اس کو واجب کہتے ہیں تو زیادہ تر واجب کہنے والے لوگ بھی اس کو دیانتاً واجب کہتے ہیں قضاءً نہیں۔ لہٰذا عدالت کے ذریعے اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، تو اس واسطے عقد ہوا ہی نہیں۔

دوسری طرف اگر فرض کریں کہ اس شخص نے وہ چیز بنادی، بنانے کے بعد مشتری کو اختیار ہے چاہے خریدے یا نہ خریدے کیونکہ عقد منعقد ہوا ہی نہیں۔ لہٰذا بعد میں اگر مشتری کہے کہ میں تو نہیں لیتا تو اس کو اختیار ہے، ایسی صورت میں صانع کے ذمہ ضروری ہوگا کہ وہ کسی کے ہاتھ فروخت کرے لیکن مشتری کے ذمہ لازم نہیں ہوگا۔ یہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد استصناع ہے۔ اور اس کے ذریعے بیع بھی ہو جاتی ہے مثلاً جب میں نے کہا کہ میرے لئے فلاں چیز بنادو اور اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس کے کہنے سے عقد منعقد ہوگیا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عقد تو ہوگیا، بیع بھی ہوگئی لیکن چونکہ مشتری نے ابھی تک نہیں دیکھا، لہٰذا مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہے یعنی جب وہ چیز بن کر تیار ہوگی تو اب اس کو دیکھنے کے بعد اس کو خیار رویت ملے گا، اگر چاہے تو اس عقد کو باقی رکھے یا چاہے تو اس عقد کو فسخ کردے۔ یہ رؤیت کا مشتری کو ملنا اس کے عقد ہونے کے منافی نہیں، کیونکہ خیار رؤیت بیع تام ہونے کے بعد بھی ملتی ہے لہٰذا یہاں بھی بیع تام ہے لیکن اس کو خیار رویت ملے گی۔ (۲)

امام ابو یوسفؒ کا مسلک

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دیکھا جائے گا کہ جو مواصفات عقد کے اندر طے ہوئے تھے مثلاً عقد یہ تھا کہ تم مجھے الماری بنا کر دینا اس میں مواصفات طے ہوگئے تھے کہ فلاں قسم کی لکڑی ہوگی،

---

(۱)(نوع فی الاستصناع) لایجبر الصانع علی العمل ولا المستصنع علی إعطاء الأجر الخ (الفتاوی البزازیة علی هامش الفتاوی العالمکیریة، ج:۵، ص:۸۔ (۲) وعن أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ أن له الخیار کذافی الکافی وهوالمختار هکذا فی جواهر الا خلاطی۔ والمستصنع بالخیار ان شاء أخذه وان شاء ترکه ولا خیار للصانع وهو الاصح هکذا فی الهدایة۔ (الفتاوی العالمکیریه، ج:۳، ص:۲۰۷-۲۰۸)۔

اتنی اونچی الماری ہوگی، اتنی چوڑی ہوگی، اتنے اس میں طبقات ہونگے، فلاں ڈیزائن ہوگا یہ تمام مواصفات تھے۔ اگر بنانے والے نے ان مواصفات کے مطابق بنا کر دیا ہے تو پھر مشتری کا خیار رویت حاصل نہیں ہوگا۔ البتہ اگر مواصفات کے مطابق نہ بنایا، تو بے شک اس کو خیار حاصل ہوگا۔ چاہے تو رد کردے کہ میں نے تو ایسا نہیں بنوایا تھا اس لئے اس کو فسخ کردے۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ جو یہ کہتے ہیں کہ یہ عقد لازم نہیں ہے ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد منعقد ہو رہا ہے یعنی معقود علیہ جس کے بنوانے کی فرمائش کی گئی ہے وہ ابھی وجود میں نہیں آیا۔ لہٰذا اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی بیع ابھی ہوگئی ہے، عقد ہو گیا ہے تو معدوم کی بیع ہوگی اور معدوم کی بیع جائز نہیں۔ ان کا مختصر سا استدلال یہ ہے، لہٰذا ان کو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ وعدہ ہے، بیع نہیں ہے۔ کیونکہ معدوم کی بیع جائز نہیں۔

حنیفہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر چہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ معدوم کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن نصوص سے اس میں دو استثناء ہیں۔ ایک استثناء سلم کا ہے کہ سلم میں بھی بیع ہوتی ہے۔ یعنی ایک ایسی چیز کی بیع ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی بلکہ وہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے، خارج میں موجود نہیں ہوتی جس طرح شریعت نے سلم کا بیع المعدوم سے استثناء کیا ہے اسی طرح استصناع کا بھی استثناء کیا ہے اور اس کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا یہ منبر بنوانا ہے۔ تو اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں اور اس منبر بنوانے کی متعدد روایت آئی ہیں، ان میں بعض روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ باقاعدہ عقد تھا، اس لئے یہ حنیفہ کی دلیل ہوئی۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تشریح

امام ابو حنیفہؒ کا فرمان یہ ہے کہ جب بیع ہوگئی تو بیع کے سارے قواعد اس پر جاری ہو گئے اور بیع کے قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ایسی چیز خریدے جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہ ہو تو اس کو دیکھنے کے بعد خیار رویت ملتا ہے تو یہاں بھی ابھی وہ چیز دیکھی نہیں تھی جب بن کر آئی تو اس نے پہلی بار دیکھا، لہٰذا بیع کے عام قواعد کے مطابق اس کو خیار رویت ملے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی تشریح

امام ابو یوسفؒ کا فرمان یہ ہے کہ دوسری بیع میں اور استصناع میں بڑا فرق ہے، دوسری بیع

(۱) وفی الفتاوی العالمکیریہ ۲۰۷/۳، ۲۰۸۔

میں یہ ہوتا ہے کہ سامان عام طور پر تاجر کے پاس پہلے سے موجود ہوتا ہے اور مشتری جا کر خریدتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ اس خاص مشتری کے واسطے وہ تاجر دکان کھول کر بیٹھا ہو بلکہ اس کا دوکان میں جو سامان ہے اس نے لاکر رکھا ہوا ہے کہ کوئی بھی آئے گا تو بیچوں گا، اور عام طور سے ہوتا یہ ہے کہ سامان موجود ہے ایک آدمی آیا اور سامان خرید لیا تو جب اس کو خیار رویت دیا جاتا ہے تو اس صورت میں بائع کا کوئی خاص نقصان نہیں ہوتا۔

مشتری اگر کہے کہ میں نے نہیں دیکھا تھا لہٰذا میں اس کو فسخ کرتا ہوں بائع کا کوئی نقصان نہیں وہ دوکان کھول کے بیٹھا ہی اس واسطے کہ ایک گاہک نہیں خریدے گا تو دوسرا کوئی خرید لے گا۔ لیکن استصناع میں اس نے سارا کچھ کام اس شخص کی فرمائش کی بنیاد پر کیا ہے، کیونکہ اس نے خاص قسم کی طلب پیش کی تھی کہ مجھے فلاں قسم کی الماری بنوانی ہے، اس نے اپنی ضروریات کے لحاظ سے اس کے مواصفات بتائے کہ مجھے اس قسم کی الماری چاہئے۔ اتنی لمبی، اتنی چوڑی، اتنے طبقات والی، اس ڈیزائن کی، فلاں لکڑی کی ہو۔

لہٰذا ضروری نہیں کہ وہ مواصفات دوسرے شخص کے بھی مناسب ہوں تو اب جو شخص بنا رہا ہے وہ بازار سے لکڑی خرید کر لائے گا، پیسہ خرچ کرے گا اس کے اندر جو چیز لگیں گی وہ بازار سے لائے گا اس میں بھی پیسے خرچ ہوں گے پھر محنت کرے گا اور محنت کر کے گا اس کے اندر جو چیز لگیں گی وہ بازار سے لائے گا اس میں بھی پیسے خرچ ہوں گے پھر محنت کرے گا اور محنت کر کے اس کے حساب سے اپنا وقت صرف کرے گا اور اس کو بنائے گا تو یہ سب کام مستصنع کے لئے کرے گا، اب یہ جو کچھ کر رہا ہے وہ خاص اس مستصنع کی خاطر کر رہا ہے، لہٰذا اگر مستصنع کو یہ اختیار دیا جائے کہ محض دیکھ کر بغیر وجہ بتائے کہ میں نہیں لیتا تو اس میں صانع کا بڑا ضرر ہو سکتا ہے کہ اس کی محنت بھی برباد گئی اور پیسے بھی۔

اور پھر یہ کہنا کہ چلو اس کو نہیں بیچی دوسرے کو بیچ دے، ضروری نہیں کہ اس قسم کی چیز جو اس نے اپنے لئے بنوائی تھی دوسرے کے لئے بھی کارآمد ہو، لہٰذا وہاں خیار رویت دینے میں صانع کا ضرر ہے اس واسطے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کو خیار رویت نہیں ملے گا، ہاں! اگر ان مواصفات کے مطابق نہیں ہے جو مواصفات عقد استصناع میں طے ہوئے تھے تو بے شک وہ انکار کر سکتا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

مفتیٰ بہ قول

جہاں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کے درمیان اختلاف ہو وہاں عام طور سے فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر دیا جاتا ہے۔ اس واسطے عام طور پر ہماری جو معروف فقہ کی کتابیں ہیں ان میں مسئلہ امام ابو حنیفہؒ کے مطابق یہ لکھا ہوا ہے کہ اگرچہ استصناع میں بیع ہو جاتی ہے لیکن مستصنع کو خیار رؤیت ملتا ہے۔ (۱)

فقہ حنفی کے قوانین کا دورِ تدوین

آپ کو معلوم ہوگا کہ خلافت عثمانیہ ترکی جو کسی زمانے میں عالم اسلام کی متحدہ خلافت تھی اور مصطفیٰ کمال اتاترک کے آنے تک وہ قائم رہی، آدھی دنیا پر اس کی حکومت تھی، تمام عالم اسلام اس کے زیرِ نگیں تھا، خلافت عثمانیہ کے زمانے میں سلطان عبدالحمیدؒ نے علماء کی ایک مجلس بنائی اور اس کا منشاء یہ تھا کہ اس سے پہلے قضاء کا جو نظام تھا وہ اس طرح تھا کہ قاضی اپنے اجتہاد سے خود فیصلہ کیا کرتا تھا، قاضی کو کہا جاتا تھا کہ تم شریعت کے مطابق فیصلہ کرو۔ بعد میں خلافت عثمانیہ کے زمانے میں یہ ہو گیا کہ قاضیوں کو کہا گیا کہ آپ فقہ حنفی کے مطابق فیصلہ کریں لیکن فقہ حنفی میں بسا اوقات ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال ہوتے ہیں ایک میں جائز ہے، ایک میں ناجائز، ایک میں عقد منعقد ہو گیا، ایک میں عقد نہیں ہوا، تو اختلافات خود فقہ حنفی کے اندر بھی پائے جاتے تھے تو اب ایک قاضی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ چیز جائز ہے، دوسرے قاضی نے فیصلہ کر دیا ناجائز ہے۔ اس سے قضاء کے سلسلہ میں پورے ملک میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں رہتی تھی۔

وجہ یہ تھی کہ قانون مدون نہیں تھا بلکہ قاضیوں کو کہا گیا تھا کہ آپ اپنے طور پر فقہ حنفی کا جو تقاضا سمجھیں اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

سلطان بن عبدالحمیدؒ کے زمانے میں یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ قاضیوں کے لئے قانون کو مدون کیا جائے تاکہ یہ کہنے کا قاضی کو اختیار نہ رہے کہ فلاں قول پر عمل کر رہا ہوں، فلاں پر نہیں کر رہا ہوں بلکہ ایک مرتبہ قانون مدون شکل میں موجود ہو جس کے اندر تمام قاضی اس کے تابع ہوں، تو اس غرض کے لئے انہوں نے آٹھ دس علماء جو اس زمانے کے ممتاز فقہاء تھے پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی جس کے سربراہ علامہ ابن عابدین شامیؒ کے بیٹے علاؤ الدین ابن عابدینؒ بھی اس میں شامل تھے، یہ وہی علاؤ الدین ابن

---

(۱) ومن جوزنا الاستصناع مع أنه بيع المعلوم ومن انواعه شراء الصوف المنسوج على أن يجعله البائع الخ (حاشيه ابن عابدين ۸۸/۵)

عابدین تھیں جنہوں نے بعد میں ردالمختار کا تکملہ لکھا تھا۔ اس کمیٹی نے آٹھ سال کے غور فکر، سوچ و بچار اور تحقیق کے بعد فقہ حنفی کے معاملات کے دیوانی قوانین کو مدون کیا۔ ان مدون شدہ قوانین کا نام "المجلة الاحکام العدلیه" ہے اس میں انہوں نے حنفی فقہ کے مطابق اسلام کے دیوانی قانون کو دفعات کی شکل میں مدون کیا اور دفعہ کا وہاں نام مادہ رکھا۔ جیسے مادہ نمبر ا، نمبر ۲، مادہ نمبر ۳۔

مفتیٰ بہ قول سے عدول

انہوں نے جب مسائل پر غور کیا تو متعدد امور میں انہوں نے محسوس کیا کہ جس قول پر عام طور پر فقہاء حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے وہ موجودہ حالات کے لحاظ سے مناسب نہیں ہے یا موجودہ حالات کے پوری طرح مطابق نہیں ہے۔ لہٰذا انہوں نے بعض مسائل میں جس قول کو مفتیٰ بہ سمجھا جاتا تھا اس سے اس قول کی طرف عدول کیا جو غیر مفتیٰ بہ تھا۔ اور کہا کہ اب ہم اس غیر مفتیٰ بہ قول کو مفتی بہ قرار دیتے ہیں اور اسی کے مطابق قانون کی تکمیل کی گئی۔

یہ مجلة الاحکام العدلیه تیرھویں صدی کے آغاز میں مدون ہوا تھا اور بطور قانون پوری خلافت عثمانیہ پر نفاذ کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ یہ بیشتر اسلامی ممالک میں خلافت عثمانیہ کے سقوط کے بعد بھی بطور قانون نافذ رہا، یہاں تک ابھی چند سالوں تک کویت، اردن اور دوسرے اسلامی ممالک کے اندر بھی یہ بطور اسلامی قانون نافذ رہا اور چونکہ عدالتیں اس کے مطابق فیصلہ کرتی تھیں لہٰذا اس کی خدمت بھی بہت ہوئی۔ اور اس کی بہت سی شروح بھی لکھی گئیں شرح المجلة کے نام سے علامہ خالد العطاسی کی شرح ہے۔ درر الحکام کے نام سے علامہ علی حیدر آفندی کی شرح ہے اور دیگر اچھے فاضل فقہاء نے بھی اس کی شروح لکھی ہیں۔

جن مسائل کے اندر مجلّہ کی مجلس نے معروف قول کو چھوڑ کر ایک ایسے قول کو اختیار کیا جو معروف نہیں تھا ان مسائل میں سے ایک مسئلہ استصناع کا بھی ہے کہ اس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بجائے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

کسی کی جان گئی آپ کی ادا ٹھہری

اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ پہلے زمانے میں جو استصناع ہوتا تھا وہ چھوٹے پیمانے پر تھا کہ کسی نے منبر بنوالیا، کسی نے الماری بنوالی اور کسی نے فرنیچر بنوالیا۔ اب جو استصناع ہو رہا ہے یہ بہت بڑے

(۱) شرح المجلة ۳/۲ ۰ ٤ ، ٦ ۰ ٤ المادة ۳۸۹ ، ۳۹۲۔

بڑے منصوبوں کا ہوتا ہے، کوئی مل لگاتا ہے تو اس کے لئے مشینری کا پلانٹ لگاتا ہے اور یہ مشینری کا پلانٹ کروڑوں روپے کا بنتا ہے۔ اب اگر کسی نے دوسرے کو آرڈر دے دیا کہ آپ میرے لئے چینی بنانے کا پلانٹ لگا دو یہ استصناع ہوا۔ اب جس کو آرڈر دیا ہوا تھا اس نے ہزاروں نہیں لاکھوں بلکہ لاکھوں سے بھی زیادہ پیسے خرچ کئے یا باہر سے چیزیں منگوائیں اور پلانٹ لگایا۔ پلانٹ لگانا کوئی آسان کام نہیں۔ اس نے جان جوکھوں میں ڈال کر پلانٹ تیار کیا جو کرڑوں روپے کا تھا اور آپ کہتے ہیں کہ اب مشتری کو خیار رویت ملے گا اور مشتری نے آکر کہہ دیا کہ بھائی مجھے تو نہیں چاہئے۔ تو کسی کی جان گئی اور آپ کی ادا ٹھہری۔ اس نے تو اپنی ساری جمع پونجی اس پر صرف کر دی اور اپنی جان لگا دی۔ اور آپ نے وجہ بتائے بغیر۔ باوجود اس کے کہ وہ تمام مواصفات کے مطابق تھا۔ کہہ دیا کہ مجھے نہیں چاہئے۔ یہ اتنا زبردست ضررِ عظیم ہے جس کی وجہ سے صانع کا دیوالیہ نکل سکتا ہے۔

لہٰذا ان حضرات نے فرمایا کہ اب اس دور میں اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کر کے اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ یہ عقد لازم ہے۔

اگر چہ ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ عقد استصناع کے جواز ہی کے قائل نہیں تھے یعنی وہ اس کو عقد مانتے ہی نہیں تھے۔ امام ابوحنیفہؒ مانتے تھے لیکن خیار رویت کے قائل تھے۔ اب ضرورت ایسی شدید پیدا ہوگئی کہ اب مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ بھی نہ صرف حنفیہ کے قول پر بلکہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دینے پر مجبور ہیں اور وہ حضرات بھی یہ کہتے ہیں کہ ہاں، اس کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ کوئی آدمی صنعت کا کام کرے گا ہی نہیں۔

اس لئے استصناع کا عقد عام قواعد بیع سے ہٹا ہوا ہے۔ اس کی چند وجوہ ہیں:

(۱) اوّلاً اس حیثیت سے کہ یہ بظاہر بیع معدوم ہے لیکن اس کو جائز قرار دیا گیا۔

(۲) دوسرے اس حیثیت سے کہ اس میں خیار رویت حاصل نہیں بلکہ اصل اعتبار ان مواصفات کا ہے جو طے کئے گئے تھے کہ ان مواصفات کے مطابق چیز بنی ہے یا نہیں بنی اگر اس کے مطابق ہے تو مشتری لینے پر مجبور ہے۔

(۳) اور اس حیثیت سے کہ عقد استصناع میں تاجر پیشہ لوگوں کے لئے بڑی سہولت ہے۔ اسی وجہ سے اس عقد کو آج کل جو اسلامی بینک ہیں وہ بطور آلہ تمویل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔

اور اس میں سلم سے زیادہ سہولت ہے کیونکہ سلم میں بہت سے شرائط ایسی ہیں کہ بسا اوقات عقد میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً ایک بہت اہم شرط جو متفق علیہ ہے کہ رب السلم کے ذمہ لازم ہے وہ عقد کے وقت پوری پوری قیمت ادا کر دے۔ مبیع تو بعد میں ملے گی لیکن قیمت آج ادا کرنی ہے۔ تو سلم

کے صحت کی بڑی شرائط میں یہ ہے کہ پوری پوری رقم ابھی ادا کر دیں ۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ پیسہ بعد میں دوں گا یا کچھ پیسے بعد میں دوں گا بلکہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور دوسری شرائط تو الگ رہیں ۔

لیکن استصناع میں اس قسم کی کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ ضروری نہیں کہ جس وقت فرمائش کرنے والے نے فرمائش کی ہے اس وقت پوری قیمت ادا کر دے بلکہ وہ بعد میں بھی دے سکتا ہے، وصولیابی سے پہلے بھی دے سکتا ہے اور آج کل جتنے ٹھیکیداریوں میں کام ہو رہے ہیں وہ سب عقد استصناع میں آ رہے ہیں ۔

ٹھیکیداری کی اقسام

ٹھیکیداری کی دو قسم ہوتی ہیں ۔

ایک ٹھیکیداری یہ ہوتی ہے کہ جس میں ٹھیکیدار صرف کام اپنے ذمہ لیتا ہے لیکن میٹریل (Material) یعنی سامان اس کی طرف سے نہیں ہوتا ۔ مثلاً کسی ٹھیکیدار سے کہا کہ تم یہ عمارت بنا دو، اس میں معاہدہ کا ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ٹھیکیدار کہتا ہے کہ میں بنا دوں گا لیکن سامان سارا آپ کو دینا ہوگا، سیمنٹ خریدنا ہو تو آپ خرید کے لائیں، لکڑی خریدنی ہے تو آپ خرید کے لائیں، لوہا خریدنا ہے تو آپ خرید کے لائیں یا مجھے پیسے دیں تو میں خود خرید کے لاؤں یعنی میٹریل آپ کی ذمہ داری ہے ۔ یہ عقد اجارہ ہے ۔

دوسری ٹھیکیداری یہ ہے کہ عام چیزوں کی فراہمی ٹھیکیدار کے ذمے ہو مثلاً مستصنع کہے کہ یہ نقشہ ہے، یہ پیمائش ہے، اس قسم کا میٹریل چاہئے اور یہ تیار شدہ شکل میں آپ ہمیں بنا کے دیں تو یہ استصناع کا عقد ہے ۔

اس وقت ساری دنیا میں یہ عقد چل رہا ہے ۔ اب اگر یوں کہا جائے کہ جب عمارت ٹھیکیدار بنا کر کھڑی کر دے گا تو پھر مشتری کو خیار دے دیں کہ تم چاہو تو لو، چاہو تو نہ لو اور اس نے کہہ دیا مجھے نہیں چاہئے تو ٹھیکیدار کو یہ اتنا زبردست ضرر لاحق ہوگا جس کی کوئی حد و حساب نہیں ۔

لہٰذا اب مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے اور اسی پر عمل ہے، اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس استصناع کو عقد لازم قرار دیا جائے اور اس میں خیار رویت نہ ہو ۔

ایک اور صورت

فقہاء کرام نے اس میں ایک اور سہولت بھی دی ہے کہ مستصنع کے ذمہ یہ بات ہوتی ہے کہ

جس قسم کی مواصفات کی چیز مستصنع نے طلب کی ہے وہ اس کو فراہم کرے۔ لیکن فرض کریں اگر صانع کسی موقع پر یہ سوچے کہ یہ بنانا میرے لیے ممکن نہیں یا مشکل ہے، لہٰذا اگر وہ بالکل انہی مواصفات کی چیز بازار سے خرید کے لادے تو فقہاء کرامؒ کہتے ہیں کہ وہ بھی جائز ہے۔ (۱)

بینکاری کی ایک جائز صورت (استصناع)

جب یہ بات ہے تو اس وجہ سے میں یہ کہہ رہا ہوں کہ اسلامی بینک اس طریقہ کار کو بھی اختیار کر سکتے ہیں، لہٰذا وہ اس طرح کرتے ہیں کہ آج کل جو تمویلی مالیاتی ادارے ہوتے ہیں ان کے پاس جو لوگ پیسے لینے کے لیے آتے ہیں ان میں اکثر تعداد ان لوگوں کی ہوتی ہے جو کسی منصوبے کی تکمیل کے لئے پیسہ مانگتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص کو فلیٹ بنانے ہیں اور اس کے ذہن میں یہ ہے کہ میں یہ فلیٹ بنا کر کرایہ پر دوں گا مگر اس کے لئے اس کو پیسے چاہئیں۔ اب آج وہ بینک کے پاس جاتا ہے تو اس قسم کے کام کے لئے سود کے طور پر قرض دے دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر سود کو ختم کیا جائے تو کیا کیا جائے؟ کیا طریقہ کار ہو؟

اس میں ایک طریقہ کار استصناع کا ہے وہ شخص جس کو فلیٹ تعمیر کرنا ہے وہ بینک سے عقد استصناع کرے کہ آپ مجھے یہ فلیٹ بنا کر دے دیں۔ اب بینک خود تو نہیں بنا کر دے سکتا لہٰذا وہ خود کسی دوسرے آدمی سے علیحدہ اپنے طور پر عقد استصناع کر لیتا ہے۔ جیسے میں ایک فلیٹ بنانا چاہتا تھا، میں نے زید سے کہا کہ تو مجھے بنا کر دیدے۔ میرے اور اس کے درمیان ایک عقد استصناع طے پا گیا۔ اب زید نے الگ سے یہ استصناع خالد کے سپرد کر دیا۔ میرا اس سے کوئی تعلق نہیں، انہوں نے آپس میں عقد استصناع طے کر لیا کہ تم اسے ایک فلیٹ کا منصوبہ بنا کر دے دو یہ خالد اصل میں ٹھیکیدار ہے۔ اور زید کا کام محض ایک مالیاتی ادارے کا ہے، ٹھیکیداری نہیں ہے۔ تو یہ ایسے شخص کے پاس چلا گیا جو واقعی ٹھیکیدار ہے اور اس نے منظوری لے لی اور اس نے کہا کہ میں بنا کے دوں گا۔ اب ظاہر ہے کہ جب زید خالد سے ٹھیکیداری کا معاملہ کرے گا تو ٹھیکیدار اس کو کہے گا کہ یہ پورے فلیٹ کا جو منصوبہ ہے یہ میں آپ کو پانچ کروڑ روپے میں تیار کر کے دوں گا، اس سے موافقت ہو گئی تو زید مجھ سے معاملہ کرے گا، کہے گا کہ میں آپ کو سوا پانچ کروڑ روپے میں تیار کر کے دوں گا اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ استصناع میں بیع سلم کی طرح پیسے پہلے دینا ضروری نہیں۔ لہٰذا میں نے پیسے پہلے نہیں دیئے اور زید

(۱) والأصح أن المعقود عليه المستصنع فيه ولهذا لو جاء به مفروغا عنه لا من صنعته أو من صنعته قبل العقد جاز كذا في الكافي۔ (العالمكيرية، ج:۳، ص:۲۰۸)۔

نے پیسے پہلے دے کر وہ بنوالیا اور میں چھ مہینے کے بعد، سال بعد، دو سال کے بعد جب آپ میں مدت مقرر ہو تو اس وقت اس کو سوا پانچ کروڑ روپے ادا کر دوں گا، اس طرح بینک کا منافع بھی ہو گیا اور جو منصوبہ کی تمویل تھی وہ بھی شریعت کے مطابق ہو گئی۔

لیکن شرط یہ ہے کہ یہ دونوں عقد جو (میرے اور زید کے درمیان اور زید اور خالد کے درمیان ہوئے) ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی ربط نہ ہو، دونوں کے علاقے ایک دوسرے سے ممتاز ہوں یعنی فرض کرو کہ خالد نے تکمیل کر کے نہ دی پھر بھی زید پر لازم ہوگا کہ میرے اور زید کے درمیان جو معاہدہ ہے زید اس کو پورا کرے۔

الاستصناع المتوازی

آج کل کی اصطلاح میں اس کو الاستصناع المتوازی کہتے ہیں یعنی دونوں متوازی ہیں کہ ایک عقد استصناع ابتداء میں اصل مستصنع اور بینک کے درمیان ہوا اور دوسرا عقد بینک اور اصل صانع کے درمیان ہوا تو اس کو الاستصناع المتوازی کہتے ہیں۔

جواز کی شرط

اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ دونوں عقد منفصل ہوں، ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہ ہوں، ایک دوسرے پر موقف نہ ہوں ایک کی ذمہ داریاں دوسرے کے ذمہ داریوں کے ساتھ گڈمڈ نہ کی جائیں۔ یہ طریقہ جو استعمال کیا جاتا ہے اور جو آج کل فلیٹوں کی بکنگ ہو رہی ہے اخبار میں روز اشتہار آرہے ہیں کہ ہم ایسا بنگلہ بنا کر دیں گے، ایسا فلیٹ بنا کر دیں گے۔ پہلے سے بکنگ کے پیسے لیتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ پیسے دیئے جاتے ہیں۔ اس کی فقہی تخریج بیع استصناع ہے اگر استصناع کو نہ مانا جائے تو کسی بھی صورت میں اس کے جواز کا کوئی راستہ نہیں کیونکہ فلیٹ ابھی وجود میں نہیں آیا۔ بیع اس کو نہیں کہہ سکتے، جب بیع نہیں کہہ سکتے تو جو پیسے لے رہا ہے اس کو ثمن نہیں کہہ سکتے پھر کس چیز کے پیسے لے رہا ہے اور یہ امانت اس لئے نہیں کہ اس کے ذمہ مضمون ہے اور ساتھ میں وہ اس کو خرچ بھی کرتا ہے۔ اگر کہو کہ قرض ہے امانت نہیں ہے تو قرض کے ساتھ بیع کی شرط لگی ہوئی ہے کہ مستقبل میں بیع کریں گے تو بیع "البیع المشروط بالقرض" ہوگئی تو یہ بھی درست نہیں، لہٰذا اس استصناع کے اور کسی قاعدہ پر یہ بیع، یہ محاورہ منطبق نہیں ہوتا۔ (۱)

(۱) انعام الباری ۱۷۸/۶ تا ۱۸۸۔

مسئلۃ الظفر

مسئلۃ الظفر یہ ہے کہ ایک شخص کا کوئی دین یا حق دوسرے پر واجب ہے اور دوسرا وہ حق نہیں دیتا، بعد میں صاحب حق کو اس شخص کا کوئی مال کسی اور طریقہ سے ہاتھ آجاتا ہے۔ (ظفر بماله اس کو ہاتھ آگیا اس کا مال) تو آیا اس کے لئے یہ مال جائز ہے؟ جب کہ وہ مال اس نے اداء حق کے لئے نہیں دیا ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے آگیا ہے؟

مثلاً زید کے ذمہ خالد کا دَین تھا۔ اور خالد مانگتا ہے لیکن زید نہیں دیتا، اتنے میں تیسرا شخص ساجد آگیا۔ اس نے خالد سے کہا کہ میرے ذمہ زید کے پچاس روپے دَین ہیں، میں یہ پچاس روپے تمہارے پاس رکھوا رہا ہوں وہ آئے تو اس کو دیدینا۔ تو خالد کے پاس پچاس روپے ساجد کی طرف سے زید کے لئے بطور امانت آگئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا خالد اپنا دَین جو زید کے ذمہ واجب تھا اس امانت سے لے کر بیٹھ جائے کہ میں نہیں دوں گا۔ میں نے اپنا دَین پہلے وصول کرنا ہے، اس کو مسئلۃ الظفر کہتے ہیں۔ "فإن خالد ظفر بمال زید فهل یجوزله أن یقتضي دینه منه"۔

اس میں فقہاء کرام کے تین مذاہب ہیں

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ خالد کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنا دَین اس رقم سے وصول کرے بلکہ اس پر واجب ہے کہ زید کو ساجد کی طرف سے دی گئی رقم دیدے اور جب دیدے اور وہ قبضہ کرلے تو کہے کہ اب لاؤ میرا دَین، اگر نہیں دیتا تو اس سے چھین لے تو کوئی بات نہیں لیکن خود لے کر بیٹھ جائے یہ جائز نہیں۔

امام مالکؒ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی وغیرہ میں آیا ہے "لاتخن من خانك" جس نے تمہارے ساتھ خیانت کی تو تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو، وہ اگر تمہارا دَین ادا نہیں کررہا ہے اور خیانت کررہا ہے تو تمہارے لئے جائز نہیں کہ تم بھی خیانت کا بدلہ خیانت سے دو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ظافر یعنی خالد کو حق حاصل ہے کہ اپنا دَین ہر حالت میں وصول کرے اور یہ جواز شافعیہ کے نزدیک مطلق ہے، مطلق کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً زید کے ذمہ پچاس روپے ہی واجب تھے اور ساجد نے بھی پچاس روپے ہی ادا کئے۔ تو یہ جنس حق سے اس نے مال وصول کر لیا لیکن فرض کرو کہ اگر ساجد نے ایک ٹوپی لاکر دی جس کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے کہ یہ ٹوپی میری طرف سے زید کو ہدیہ کر دینا، تو اب خالد کے پاس جو چیز آئی وہ اس کے جنس حق سے نہیں آئی بلکہ خلاف جنس سے ایک چیز آگئی تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خالد کے لئے جائز ہے کہ وہ ٹوپی بازار میں فروخت کر کے اپنا حق وصول کرے، تو ان کے نزدیک یہ جواز مطلق ہے خواہ مال مظفور بہ جنس حق سے ہو یا خلاف جنس سے ہو اور وہ ہندہ رضی اللہ عنہا کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جتنا تمہارے لئے کافی ہو وہ لے لو، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کوئی قید نہیں لگائی کہ پیسے لینا یا کھانا ہی لینا بلکہ مطلق فرمایا کہ لے لو۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال مظفور بہ جنس حق سے ہے تو ظافر (خالد) کے لئے اس کو لینا جائز ہے یعنی ساجد نے پچاس روپے دیئے اور زید کے اوپر پچاس روپے ہی واجب تھے تو خالد کے لئے یہ جائز ہے کہ پچاس روپے رکھ لے لیکن اگر ٹوپی دی تو جائز نہیں، اس ٹوپی کو وہ خود بازار میں فروخت نہیں کر سکتا۔

حنفیہ اس کی وجہ سے بیان کرتے ہیں کہ اگر خلاف جنس سے مال وصول ہوا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سے وصول حق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بازار میں فروخت نہ کریں اور دوسرے کا حق اور دوسرے کی ملک بیچنے کا حق اس کو نہیں۔ یعنی نہ خود اس ٹوپی کا مالک ہے اور نہ مالک کا وکیل ہے تو اس کو بیع کا اختیار نہیں، اس واسطے یہ صورت جائز نہیں۔

متاخرین حنفیہ رحمہ اللہ کا مفتی بہ قول

لیکن متاخرین حنفیہؒ نے اس باب میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ آج کل لوگ اتنے نادہند ہو گئے ہیں کہ ان سے وصولیابی دشوار ہو گئی ہے، لہٰذا جو بھی چیز مل جائے بھاگتے

چور کی لنگوٹی ہی سہی ۔ تو اس کو لے لینا چاہئے اور اس سے اپنا حق وصول کر لینا چاہئے ۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کریں گے تو لوگوں کے حقوق ضائع اور پامال ہو جائیں گے ۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ ہے ۔[1]

ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنے کے بارے میں اختلافِ فقہاء

اس بارے میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین اور محدثین و فقہاء کے درمیان گفتگو ہوئی ہے کہ جس زمانہ میں فتنہ ہو اس زمانہ میں ہتھیار کی فروخت جائز ہے یا نہیں؟

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جو اہل بغی ہوں ان کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ برسر بغاوت ہیں، اگر ان حالات میں ان کو ہتھیار دیا جائے گا تو وہ اہل عدل کے خلاف استعمال ہوگا ۔ لہٰذا یہ اس بغی کے اندر ان کی اعانت ہوگی ۔

لیکن اس میں کلام ہے کہ فتنے کے زمانہ میں بغی کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟

بعض حضرات نے فرمایا یہ اہل بغی کے علاوہ بھی فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار فروخت بالکل ہی ناجائز ہے، اس لئے مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی ہے اور کوئی نہ کوئی فریق اس کو دوسرے کے خلاف استعمال کرے گا ۔

فتنہ کی قسمیں

اس میں قول فیصل یہ ہے کہ فتنہ کی دو قسمیں ہیں ۔

پہلی قسم یہ ہے کہ جس میں حق اور باطل واضح ہوں یعنی ایک فریق کے بارے میں یقین ہو کہ یہ حق پر ہے اور دوسرے کے بارے میں یقین ہو کہ باطل پر ہے، تو اس صورت میں جو لوگ باطل پر ہیں ان کے ہاتھ پر ہتھیار کی فروخت بالکل ناجائز ہے، لیکن اہل حق کے لئے ہتھیار فروخت کرنا جائز ہے ۔

دوسری قسم وہ ہے جہاں حق اور باطل میں امتیاز نہیں ہو رہا ہے یعنی یہ پتہ نہیں چل رہا کہ کون حق پر ہے اور کون باطل پر ہے، اس صورت میں ہتھیار کی فروخت فریقین میں سے کسی کے ہاتھ بھی

---

(۱) بحوالہ انعام الباری ۳۸۱/۶ تا ۳۸۳ ۔

مطلقاً جائز نہ ہوگی۔ ہاں جس شخص کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ اس کو فتنے میں استعمال نہیں کرے گا، بلکہ اپنے تحفظ اور دفاع کے لئے استعمال کرے گا، تو اس صورت میں اس کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا جائز ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ:

"وکرہ عمران بن حصین بیعہ فی الفتنۃ۔"(۱)

یعنی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار کی بیع کو مکروہ سمجھا۔

اب اس میں دونوں احتمال ہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے فتنہ کے زمانہ میں اہل فتنہ کو ہتھیار فروخت کرنے سے منع کیا اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان پر واضح نہ ہوا ہو کہ کون اہل حق ہیں اور کون اہل باطل ہیں، لہٰذا انہوں نے مطلقاً منع کیا ہو۔ (۲)

لاٹری اور قرعہ اندازی کا حکم

غرر کی ایک صورت جس کو فقہاء کرامؒ نے "تعلیق التملیك علی الخطر" سے تعبیر فرمایا ہے کہ عقود معاوضہ میں تملیک کو کسی خطر پر معلق کرنا، خطر کا معنی ہے کوئی ایسا آنے والا واقعہ جسکے واقع ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو اس واقعہ پر تملیک کو معلق کر دینا کہ اگر یہ واقعہ پیش آ گیا تو میں نے اپنی فلاں چیز کا تمہیں مالک بنا دیا، مثلاً اگر جمعرات کے دن بارش ہو گئی تو یہ کتاب میں نے تمہیں پچاس روپے میں فروخت کر دی تو کتاب کی فروختگی جو تملیک کا ایک شعبہ ہے اس کو بارش کے وقوع پر معلق کر دیا اور یہ خطر ہے کہ بارش کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، اس کو تعلیق التملیك علی الخطر کہتے ہیں۔ اور اس کو قمار بھی کہتے ہیں۔

اس کا ایک شعبہ قمار بھی ہے قمار یعنی جوا یا میسر اس میں ایک طرف سے تو ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہو معلق علی الخطر یعنی کسی ایسے واقعہ پر موقوف ہو جس کا پیش آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اس کو قمار کہتے ہیں۔

مثلاً کوئی شخص کہے کہ سب لوگ دو، دو سو روپے میرے پاس جمع کروا دیں، پھر میں قرعہ اندازی کرونگا جس کا نام قرعہ اندازی کے ذریعے نکلے گا میں اس کو ایک لاکھ روپے دوں گا۔ اب یہاں ایک طرف سے تو ادائیگی متیقن ہے دو سو روپے لیکن دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے اور معلق علی الخطر ہے کہ اگر قرعہ میں نام نکلتا تو وہ ایک لاکھ روپے دے گا اور اگر نہ نکلے تو نہیں دے گا یہ قمار کہلاتا

(۱) فی صحیح البخاری کتاب البیوع باب بیع الصلاح فی الفتنہ وغیرھا۔ (۲) انعام الباری ۲/۶ ۲۰۲، ۲۰۳۔

ہے اور یہی میسر بھی کہلاتا ہے۔ قرآن کریم میں اس کو استقسام بالا زلام فرمایا گیا۔ وہ بھی اس کی ایک شکل تھی، یہ حرام ہے۔

تو جتنی بھی لاٹریاں ہمارے زمانے میں مشہور ہیں مثلاً ایئر پورٹ پر گاڑی کھڑی کر رکھی ہے کہ دوسو روپے کے ٹکٹ خرید و بعد میں قرعہ اندازی کریں گے جس کا نمبر نکل آیا اس کو کار مل جائے گی، یہ قمار ہے تعلیق التملیك علی الخطر ہے اور غرر کا ایک شعبہ ہے، جو حرام ہے۔

البتہ اتنی بات جان لینی چاہئے کہ قمار اس وقت ہوتا ہے جب ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف محتمل ہو لیکن جہاں دونوں طرف سے ادائیگی متیقن ہو اور پھر کوئی فریق کہے کہ قرعہ اندازی کروں گا اس میں جس کا نام نکل آئے گا اس کو انعام دوں گا تو یہ قمار نہیں ہے، جیسے آج کل بات مشہور ہے اور کثرت سے ہوتی ہے کہ دو تاجر ہیں وہ کہتے ہیں کہ جو ہم سے سامان خریدے گا ہم ہر ایک کو ایک پرچی دینگے اور پھر بعد میں کسی وقت قرعہ اندازی کریں گے جس کا نام یا نمبر اس قرعہ میں نکل آیا اس کو ایک لاکھ یا دو لاکھ روپیہ انعام دیا جائے گا یا کوئی اور چیز انعام میں دیں گے، کسی کی کار نکل آئی تو اب یہ قمار نہیں۔ شرط صرف یہ ہے کہ جو چیز بیچی جا رہی ہے وہ ثمن مثل پر بیچی جائے مثلاً پٹرول بیچنے والوں نے یہ اسکیم نکالی ہے کہ ہم سے جو پٹرول خریدے گا ہم اس کو ایک پرچی دیں گے اور پھر بعد میں کسی وقت قرعہ اندازی کریں گے جس کا نمبر نکل آئے گا اس کو ایک کار انعام دیں گے تو پٹرول کی جو قیمت لگائی ہے اگر وہ ثمن مثل ہے یعنی پٹرول کی اتنی ہی قیمت وصول کی ہے جتنی کہ اور لوگوں سے وصول کرتے ہیں تو جس شخص نے فرض کیا کہ سو روپے کا پٹرول ڈلوایا اس کو اس کے سو روپے کا عوض پٹرول کی صورت میں مل گیا تو دونوں طرف سے ادائیگی برابر اور متیقن ہوگئی، اب وہ بائع اگر قرعہ اندازی کے ذریعے کسی کو انعام دے گا تو یہ تبرع ہے جو جائز ہے، شرط یہ ہے کہ پٹرول ثمن مثل پر بیچا ہو لیکن اگر بازار میں پٹرول ۲۶ روپے لیٹر ہے اور اس بائع نے اس کی قیمت بڑھا کر ۳۰ روپے کر دی ہے کہ ۳۰ روپے لیٹر فروخت کروں گا اور پھر انعام تقسیم کروں گا تو یہ جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ ۲۶ روپے کا پٹرول ہے اور ۴ روپے داؤ پر لگائے جا رہے ہیں کہ چار روپے کے معاوضے میں جو چیز ہے معلق علی الخطر ہے کہ ایک طرف سے چار روپے کی ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے، لہذا یہ ناجائز ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں پر بھی لاٹری ہوئی یا قرعہ اندازی ہوئی نمبر نکالے گئے وہ جوا ہو گیا یا وہ حرام ہو گیا۔ ایسا نہیں ہے، حرام اس وقت ہوگا جب ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری

طرف سے موہوم ہو یا معلق علی الخطر ہو۔ (۱)

انعامی بانڈز کا حکم

اسی سے انعامی بانڈز کا حکم بھی نکل آیا کہ حکومت نے یہ اسکیم چلائی ہوئی ہے کہ انعام بانڈز خرید و مثلاً سو روپے کا ایک بانڈ ہے وہ کسی نے لے لیا، اس بانڈ کے معنی ہوتے ہیں حکومت کو قرض دینا، حکومت کو اپنے منصوبوں کے لئے پیسوں کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ عوام سے پیسے قرض لیتی ہے اور قرض کی رسید کے طور پر بانڈز جاری کر دیتی ہے تو اب کسی نے بانڈ لیا اس کے اوپر نمبر پڑا ہے اب کسی وقت قرعہ اندازی کے ذریعہ کچھ نمبروں کو انعامات دیئے جاتے ہیں کسی کو دس ہزار کسی کو بیس ہزار کسی کو ایک لاکھ انعامات تقسیم ہوتے ہیں۔

یہاں صورتحال یہ ہے کہ قرضہ کی رقم جو سو روپے ہے وہ تو محفوظ ہے۔ یعنی وہ تو حکومت ادا کرنے کی پابند ہے لیکن ساتھ میں انعام بھی دیا گیا کہ جس شخص کا نام نکل آئے گا اس کو ہم تبرعاً پیسے دیں گے۔

بعض حضرات نے اس کو اس نقطۂ نظر سے دیکھا کہ چونکہ یہاں تعلیق التملیک علی الخطر نہیں ہے کیونکہ جتنے پیسے دیئے ہیں وہ ہر حال میں مل جائیں گے چاہے نام نکلے یا نہ نکلے لہٰذا یہ قمار نہیں ہے اور جب قمار نہیں ہے تو یہ جائز ہو گیا، لیکن یہ خیال درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں اگرچہ قمار بذات خود نہیں ہے لیکن اس میں ربوا ہے اس لئے کہ اگر اس کا نام قرعہ اندازی میں نکل آتا ہے تو اس کو سو روپے کے عوض میں ایک لاکھ ایک سو روپے ملیں گے۔

یہاں ایک شبہ ہوتا ہے کہ ربوٰ اس وقت ہوتا ہے جب عقد میں مشروط ہو اور یہاں کسی شخص کے ساتھ معاہدہ نہیں ہے کہ تمہارے ایک سو روپے کے عوض تمہیں ایک لاکھ روپے دیں گے بلکہ قرعہ اندازی کے ذریعہ جس کا نام نکل آتا ہے اس کو ملتا ہے یہ تو کسی بھی فرد واحد کے ساتھ مشروط نہ ہوئی اور جب مشروط ہوئی تو ربوٰ نہ ہوا۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مجموعہ مقرضین کی ساتھ زیادتی مشروط ہے، ہر ایک کے ساتھ تو نہیں ہے لیکن یہ کہا کہ اے گروہ مقرضین ہم تم کو قرعہ اندازی کے ذریعہ کچھ انعامات تقسیم کریں گے یہ بات پہلے ہی سے عقد میں مشروط ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر حکومت قرعہ اندازی نہ کرے اور کہہ دے کہ ہم قرعہ اندازی نہیں کرتے تو ہر بانڈ کے مالک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عدالت کو قرعہ اندازی کرنے پر مجبور

---

(۱) تکملة فتح الملهم ۳۱۳/۱، ۳۲۲، بحواله انعام الباری ۲۷۲/۶۔

کرے، تو معلوم ہوا کہ مجموعہ مقرضین کے ساتھ یہ قرعہ اندازی مشروط ہے، تو یہ زیادتی مشروط فی العقد ہوئی، لہٰذا ربا میں داخل ہوئی۔ اور عموماً یہ ہوتا ہے کہ حکومت ہر بانڈ والے کے بانڈ پر سود لگاتی ہے، زید نے خریدا اس کے بانڈ کے اوپر بھی سود، عمر نے خریدا اس کے بانڈ کے اوپر بھی سود، بکر نے خریدا اس کے بانڈ کے اوپر بھی سود، لیکن پھر بجائے اس کے کہ ہر بانڈ ہولڈر کو اس کو سود دے دیا جائے سب کے سود کو اکٹھا کر کے قرعہ اندازی کے ذریعہ افراد میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اگر فرض کریں کہ ایک لاکھ افراد نے بانڈز لیا اور ہر ایک آدمی کا سود دس روپے بن گیا تو کل سود کی رقم دس لاکھ روپے بن گئی۔ اب بجائے اس کے ہر آدمی کو دس، دس روپے تقسیم کرتے اس کو قرعہ اندازی کے ذریعہ دس افراد میں تقسیم کر دیتے ہیں ایک ایک لاکھ روپے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ سود کو قمار کی شکل میں تقسیم کرتے ہیں اگرچہ وہ شرعاً قمار اس لئے نہ ہوا کہ سود ملکیت ہے ہی نہیں لیکن اس میں قمار کی روح موجود ہے اور قمار سود پر ہو رہا ہے کہ ایک آدمی کا سود یا بہت سارے آدمیوں کا سود ملا کر ایک شخص کو قرعہ اندازی کے ذریعہ دیدیا گیا اس واسطے یہ ناجائز ہے۔ (۱)

انعامی بانڈ سود کی تعریف میں شامل ہے

بعض اوقات حکومت کی طرف سے عوام سے قرضے لئے جاتے ہیں اور ان قرضوں کے عوض میں ان کی توثیق کے لئے تحریر لکھ دی جاتی ہے جس کو حکومت کی طرف سے بانڈ (Bond) کہتے ہیں۔ بانڈ کے معنی قرض کے وثیقہ کے ہیں، اس میں اگرچہ صراحت نہیں ہوتی کہ ہم اس کے اوپر کوئی منافع دیں گے لیکن عمل ہوتا ہے اور وہ عمل مستمر اور تعامل ہے کہ جب کوئی شخص اپنا قرض واپس لیتا ہے تو حکومت اس کو کچھ زیادہ دیتی ہے، لہٰذا یہاں اگرچہ لفظوں میں شرط نہیں تھی لیکن "المعروف کالمشروط" میں آ گیا اور اسی سے حکم نکلتا ہے انعام بانڈ کا یعنی حکومت سو روپے کا بانڈ جاری کرتی ہے اور کہتی ہے کہ اس بانڈ پر قرعہ اندازی ہوگی اور جس کے نام قرعہ نکل آئے گا اس کو بہت بڑی رقم اکٹھی دے دیں گے۔

اس کو بعض لوگ قمار سمجھتے ہیں حالانکہ حقیقت میں یہ قمار نہیں ہے۔ اس واسطے قمار کہتے ہیں کہ اگر ایک طرف سے جو پیسہ دیا گیا ہے وہ یا تو چلا جائے یا بہت سارا لے آئے۔ مثلاً بازاروں میں قمار کی شکل یہ ہوتی ہے کہ آپ نے دو سو روپے دے دیئے اب یا تو دو سو روپے بغیر کسی عوض کے گئے یا قرعہ اندازی ہوئی، اس میں آپ کا نمبر نکل آیا تو آپ کو ایک کار مل گئی یا ایک کروڑ روپے مل گئے تو یہ قمار ہوتا ہے لیکن انعامی بانڈ میں اصل رقم محفوظ رہتی ہے۔ مثلاً آپ نے سو روپے کا بانڈ لیا تو سو روپے محفوظ رہ

گئے لیکن اگر آپ کا نام نکل آیا تو آپ کو بہت بڑا انعام مل جائے گا جو بعض اوقات لاکھوں روپے تک کا ہوتا ہے۔

تو بعض حضرات کو یہ شبہ ہوا کہ یہ قمار نہیں ہے اس لئے کہ اصل محفوظ ہے اور یہ سود بھی نہیں ہے اس لئے کہ جب میں نے بانڈ لیا تھا تو میرے ساتھ کوئی مشروط یا زیادتی کا معاملہ نہیں تھا مجھ سے کوئی یقین دہانی نہیں کی گئی تھی کہ میں تم کو زیادہ دوں گا بلکہ صرف اتنا کہا گیا کہ جتنے بھی بانڈ لینے والے ہیں ان سب کے بانڈ کی قرعہ اندازی کی جائے گی اور جس کا قرعہ نکل آئے گا اس کو ایک بڑی رقم انعام میں مل جائے گی۔ لہذا بظاہر نہ قمار کی تعریف صادق آرہی ہے نہ سود کی تعریف صادق آرہی ہے۔

انعام بانڈ کے سود ہونے کی وجہ

انعامی بانڈ حقیقت میں سود کے حکم میں ہے اور سود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ انفرادی طور سے ہر شخص کے ساتھ زیادتی کا معاہدہ مشروط نہیں لیکن مجموعہ مقرضین کے ساتھ یہ معاملہ طے ہے کہ ہر ایک کی قرعہ اندازی کریں گے اور جن کا قرعہ نکل آئے گا ان کو انعام دیا جائے گا تو اگرچہ انفرادی طور پر ہر شخص کے ساتھ تو زیادتی مشروط نہیں لیکن اجتماعی طور پر جتنے بھی بانڈ خریدنے والے ہیں یا بانڈ لینے والے ہیں وہ مقرضین ہیں اور اجتماعی طور پر سب سے یہ معاہدہ کرلیا گیا کہ ہم قرعہ اندازی کر کے پھر انعام تقسیم کریں گے۔ لہذا اگر کسی وجہ سے حکومت قرعہ اندازی نہیں کرتی تو ہر بانڈ ہولڈر کو جس کے پاس بانڈ ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عدالت میں جا کر کہے کہ انہوں نے کہا تھا کہ ہم قرعہ اندازی کریں گے لیکن انہوں نے قرعہ اندازی نہیں کی قرعہ اندازی کروا دیجئے۔

جس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام مقرضین کو مطالبہ کا حق حاصل ہو گیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ معاملہ مشروط ہو گیا البتہ فرق صرف یہ ہے کہ یہ مشروط انفرادی طور سے نہیں بلکہ اجتماعی طور سے ہے لیکن "القرض المشروط فيه الرجل و زيادة مال المستقرض" کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے۔

اور عملاً ہوتا یہ ہے کہ جس جس نے بھی قرض دے کر اس کے وثیقے کے لئے بانڈ لیا ہے ہر شخص کے رقم پر ذہنی طور سے وہ سود لگاتے ہیں مثلاً زید، عزیز، بکر اور خالد انہوں نے بانڈ لیا کہ اب انہوں نے چاروں کی دی ہوئی رقم اس شرح سے جو کہ معروف ہے سود لگایا۔ اب بجائے اس کے کہ وہ زید کو اس کا سود، عزیز کو اس کا سود، بکر کو اس کا سود، اور خالد کو اس کا سود دیں، وہ کہتے ہیں کہ چاروں کا جو اجتماعی سود ہے وہ ہم قرعہ اندازی سے ایک کو دیدیں گے، لہذا جو قرعہ ڈالا تو اس کے نتیجے میں مثلاً بکر کا نام نکل آیا،

(۱) تکملة فتح الملهم ۱/۳۱۷، ۳۲۲، انعام الباری ۶/۲۷٤۔

چاروں کی دی ہوئی رقم اس شرح سے جو کہ معروف ہے سود لگایا۔ اب بجائے اس کے کہ وہ زید کو اس کا سود، عزیز کو اس کا سود، بکر کو اس کا سود، اور خالد کو اس کا سود دیں، وہ کہتے ہیں کہ چاروں کا جو اجتماعی سود ہے وہ ہم قرعہ اندازی سے ایک کو دیدیں گے، لہٰذا جو قرعہ ڈالا تو اس کے نتیجے میں مثلاً بکر کا نام نکل آیا، تو اب چاروں آدمیوں کے رقم پر جو سود لگا تھا وہ صرف بکر کو دیدیا۔

تو سود اس معنی میں تو بظاہر نظر نہیں آتا کہ ہر آدمی کو مل رہا ہے لیکن حساب لگانے میں وہ ہر ایک پر سود لگاتے ہیں اور اس سود کو سب کو دینے کے بجائے قرعہ اندازی کے ذریعے ایک کو دیدیتے ہیں لہٰذا یہ سود ہے البتہ اس سود کو قمار کے ذریعے دیا جاتا ہے یعنی اصلاً قمار نہیں ہے لیکن سود میں قمار ہے یعنی ہر ایک کے اوپر سود لگایا گیا پھر ہر ایک کے پاس وہ پورا کا پورا سود چلا گیا یا بہت ساروں کا سود لے کر آگیا لہٰذا سود میں قمار ہے اور چونکہ سود شرعاً معتبر نہیں بلکہ باطل ہے، لہٰذا اس قمار کو فقہی اصطلاح کے مطابق قمار نہیں کہیں گے۔ اگر اصل میں ہوتا تو فقہی طور پر اس کو بھی قمار کہا جاتا، لیکن چونکہ یہاں اصل میں نہیں ہے بلکہ سود میں ہے اس واسطے اس کو اصطلاحی طور پر تو قمار نہیں کہیں گے لیکن قمار کا طریقہ کار اور قمار کی روح اس میں موجود ہے کہ سود کو قمار کر کے دیا جارہا ہے۔ تو اس واسطے سود ہونے کی وجہ سے یہ ناجائز ہے۔[1]

سٹہ کسے کہتے ہیں؟

بیع قبل القبض کی ممانعت شریعت کا ایسا حکم ہے جس نے بہت سے مفاسد کا سد باب کیا ہے اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں بہت سی خرابیاں اسی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ انہوں نے بیع قبل القبض کو جائز قرار دیا ہوا ہے۔ سٹے کی تمام شکلیں تقریباً وہ اسی بیع قبل القبض پر مبنی ہیں۔

سٹہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندازہ لگانا، تخمینہ لگانا، اسی لئے کہ سٹہ کے اندر یہ ہوتا ہے کہ اسکا آغاز ہوا ہے اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange) سے، کمپنیوں کے شیئرز ان کے حصص بازار میں فروخت ہوئے ہیں، جس بازار میں کمپنیوں کے حصص فروخت ہوتے ہیں ان کو اسٹاک ایکسچینج کہتے ہیں۔ اور یہ عجیب وغریب قسم کا بازار ہوتا ہے۔ اس میں کوئی سامان تجارت نہیں ہوتا لیکن کروڑوں کے روزانہ سودے ہوتے ہیں۔ مختلف قسم کی کمپنیوں کے حصص اس بازار میں فروخت ہوتے ہیں۔ اس اسٹاک ایکسچینج میں یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان حصص کو خریدتے اور بیچتے رہتے ہیں اور اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کونسی کمپنی زیادہ منافع میں جارہی ہے، جو کمپنی زیادہ منافع میں جارہی ہوتی ہے اس کے شیئرز کو

(۱) تکملۃ ۱/۱۳، ۵ انعام الباری ۱۴۳/۶، ۱۴۴۔

خرید لیتے ہیں تا کہ آگے چل کر اس کے دام بڑھیں گے تو اس وقت منافع ہوگا، مثلاً ایک کمپنی کا حصہ پچاس روپے میں بک رہا ہے اور آگے جا کر اس کا حصہ ساٹھ ستر روپے کا ہو جائے گا تو اس وقت بیچ دیں گے۔ تو اصل کاروبار اسٹاک ایکسچینج میں حصص کا ہے، اس میں اگر کوئی آدمی حصہ لے اور اس پر قبضہ کر کے اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں کوئی خرابی نہیں، لیکن اس میں سٹہ اس طرح ہوتا ہے کہ ہر آدمی اپنا اندازہ لگاتا ہے کہ کونسی کمپنی کے حصص اس وقت سستے ہیں اور کس کے مہنگے ہونے کا امکان ہے، تو اس کو لے کر خرید ے گا اور اسے آگے بیچے گا لیکن ہوتے ہوتے یہ معاملہ اس طرح ہونے لگا کہ ایک شخص نے جس کے پاس بالکل کوئی شیئرز نہیں ہیں یعنی کوئی حصہ نہ اس کی ملک میں ہے اور نہ قبضے میں ہے۔

سٹہ کی مثال

فرض کر و سٹہ کی مثال پی آئی اے کمپنی ہے، اس نے اندازہ کیا کہ کچھ دنوں میں اس کے حصص بڑھ جائیں گے۔ اس نے دیکھا کہ آج یہ حصہ سو روپے میں بک رہا ہے تو ایک ماہ بعد اس کے حصص ایک سو پچاس تک بڑھ جائیں گے۔ یہ محض اس نے حساب کتاب لگایا ہے اس کے پاس کچھ نہیں ہے۔ اب اس نے دوسرے حصص کے تاجر کو فون کیا اور کہا کہ دیکھو بھائی یہ جو پی آئی اے کے شیئرز ہیں میرا اندازہ یہ ہے کہ یہ ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے ہو جائیں گے تو اگر چاہو تو میں آج تمہیں ایک سو چالیس کے فروخت کر دیتا ہوں یعنی وہ شیئرز ایک ماہ کے بعد دونگا لیکن فروخت آج کر دیتا ہوں اب مشتری نے اندازہ لگایا واقعی ایک سو پچاس کے ہونے والے ہیں تو آج میں اگر ایک سو چالیس کے خریدوں گا تو ایک ماہ بعد ایک سو پچاس کے فروخت کر وسکوں گا تو ایک شیئرز پر مجھے دس روپے کا فائدہ ہوگا۔ اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لیا۔ اب دونوں کے درمیان بیع ہوگئی۔ بائع کے پاس وہ شیئرز موجود نہیں ہے۔ سمجھ لو کہ زید بائع ہے اور خالد نے خرید لئے۔ اب یہ سوچتا ہے کہ میں کہاں تک ایک مہینہ انتظار کروں گا تو اس کے بجائے وہ بکر کو فون کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے پاس بیس جولائی کو پی آئی اے کے ایک ہزار شیئرز ہیں اور اگر تم چاہو تو آج میں ایک سو اکتالیس کے بیچ دوں گا۔ بکر نے بھی اندازہ کیا کہ ایک ماہ بعد اس کے ایک سو پچاس ہونے والے ہیں میں ایک سو اکتالیس کے خرید لیتا ہوں تو روپے کا فائدہ ہو جائے گا۔ اس نے کہا ٹھیک ہے میں نے خرید لئے۔ بکر نے پھر حامد کو فون کیا کہ میرے پاس جولائی کو پی آئی اے کے ایک ہزار شیئرز ہیں اور وہ ایک سو بیالیس میں آپ کو بیچ دیتا ہوں، اس نے ایک سو بیالیس میں خرید لئے تو ابھی بیس جولائی آتے آتے اس میں سینکڑوں سودے

ہو گئے اور جو بیچنے والا تھا اس کے پاس ابھی شیئرز موجود نہیں ہے یہاں تک کہ جب بیس جولائی آئی اس میں سینکڑوں سودے ہو گئے ۔ بیس جولائی آنے کے بعد اسکا تقاضا یہ تھا کہ زید جس نے سودے کا آغاز کیا تھا وہ ایک ہزار شیئرز بازار سے خرید کر متعلقہ آدمی جس کو فروخت کیا تھا، اس کو دے ۔

فرض کرو سو آدمی اس طرح بیس جولائی تک خرید وفروخت کر چکے تھے تو سو آدمی مل کر بیٹھ جاتے ہیں کہتے ہیں کہ بھائی دیکھو زید کہتا ہے کہ میں اب اگر بازار سے خرید کر آپ کو دوں تو کوئی حاصل نہیں آج دیکھ لو کہ بیس جولائی کو دام کیا ہیں اور اگر میں خرید کر آپ کو دیتا اور آپ خرید کر اپنے خریدار کو دیتے تو اس کے نتیجے میں کسی کو کتنا نفع اور کتنا نقصان ہوتا تو وہ نفع نقصان برابر کرو ۔ فرض کرو کہ ہم نے جو اندازہ لگایا تھا وہ یہ تھا کہ بیس جولائی کو اس شیئرز کی قیمت ایک سو پچاس ہو جائے گی ۔ اسی وجہ سے میں نے تم کو ایک سو چالیس میں بیچا تھا تو اب جو ہم نے دیکھا ہے کہ بازار میں قیمت ایک سو پچاس نہیں ہوئی بلکہ ایک سواڑتالیس ہو گئی تو پہلے خریدار کو فائدہ آٹھ روپے کا ہوگا اور دوسرے کو سات کا اور تیسرے کو چھ روپے کا اور اسی طرح جس سے ایک سوانچاس روپے میں خرید لیا تو اس کو ایک روپے کا نقصان ہے ۔ شیئرز کا نہ دینا اور نہ لینا، یہ محض ایک زبانی کارروائی ہوگی اور آخر میں جا کر نفع و نقصان کا فرق برابر کر لیا ۔ یہ کہلاتا ہے سٹہ اس میں قبضہ وغیرہ کچھ نہیں ہوتا ۔

یہ تو میں نے آپ کو سمجھانے کے لئے ایک سادہ سی مثال دی ہے ۔ ورنہ عمل جوان بازار حصص میں ہوتا ہے بڑا پیچیدہ عمل ہوتا ہے اور اس کے اندر پیچیدگیاں دن بدن بڑھتی ہی جا رہی ہیں اور ان کے اندر سارا دارومدار اندازے اور تخمینے پر ہوتا ہے اور یہ اندازہ اور تخمینہ لگانا ایک مستقل فن ہے ۔ اور اس فن کے لئے ساری دنیا کے حالات کو پیش نظر رکھنا ہوتا ہے، دنیا کی فلاں جگہ پر جنگ چھڑ گئی ہے تو اس جنگ کے اثرات تجارت پر کیا پڑیں گے؟ کون سا مال آنا رک جائے گا؟ کون سا مال سستا ہو جائے گا؟ کون سا مال مہنگا ہو جائے گا؟ ان تمام اندازوں کے بعد کمپنی کے شیئرز کا تخمینہ لگایا جاتا ہے، چنانچہ آپ اخبارات میں پڑھتے ہوں گے کہ ایک دم سے حصص کے بازار میں مندی آگئی، ایک دم سے تیزی آگئی اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ سٹہ باز لوگ افواہیں پھیلا دیتے ہیں اور افواہوں کے پھیلانے کے نتیجے میں حصص کی قیمتوں پر اثر پڑتا ہے مثلاً افواہ پھیلا دی کہ نواز شریف کی حکومت جانے والی ہے، مارشل لاء لگنے والا ہے، تو اس کے اثرات یوں پڑیں گے کہ تجارت میں فلاں دشواری ہو جائے گی اور فلاں کے دام گر جائیں گے، دام گریں گے تو سٹہ باز خریدنا شروع کر دیں، تاکہ کم داموں میں حصص خرید سکیں ۔ (۱)

---

(۱) :نعام الباری ٦/۲۵۱ تا ۲۵۲

دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کاروبار میں لگانے کا حکم

فقہاء کرام کے درمیان کلام ہوا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال رکھا ہوا ہو، امانتاً ہو یا کسی اور طریقے سے اس کے پاس آیا ہو، اگر ہواس کو اصل مالک کی اجازت کے بغیر کسی نفع بخش کام میں لگائے اور اس سے نفع حاصل کرے تو اس نفع کا حقدار کون ہوگا؟

اس میں زیادہ تر فقہاء کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ نفع مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کیا ہے اس لئے وہ نفع کسب خبیث ہے، کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف ہے اس لئے وہ کمائی اس کے لئے طیب نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کسب خبیث کو صدقہ کرے، وہ واجب التصدق ہے۔

میراث کے بارے میں اہم مسئلہ

اور یہ معاملہ میراث میں بکثرت پیش آتا ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور وہ اپنی دکان چھوڑ گیا، اب بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ اس دکان میں تصرف کرنے والا ایک ہوتا ہے، جو اس کو چلاتا رہتا ہے اور نفع آتا رہتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ نفع کس کا ہے؟ آیا اس کے اندر سارے ورثاء شریک ہوں گے یا صرف اسی کا ہوگا جس نے اس میں عمل کر کے اس کو بڑھایا؟

عام طور سے فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ اس نے یہ عمل ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہے لہذا یہ کسب خبیث ہے اس لئے اس کسب خبیث کو صدقہ کرنا ہوگا۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں اور امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی نفع ہوا وہ اصل مالک کا ہے لہذا وراثت والے مسئلے میں جو کچھ بھی نفع حاصل ہوگا اس میں تمام ورثاء شریک ہوں گے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں آدمی پیسے چھوڑ کر چلا گیا اور دوسرے نے ان پیسوں میں تصرف کر کے ان کو بڑھایا، بڑھانے کے بعد خود نہیں رکھا بلکہ سارا کچھ گائے، بکرے، بکریاں وغیرہ اس اجیر کو جو صاحب مال تھا دے دیں۔ (۱)

---

(۱) اس میں بخاری شریف کے اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے جس میں غار میں بند تین افراد کا اپنے نیک اعمال کے وسیلے سے دعا مانگنے کا تذکرہ ہے ۱۲ مؤلف عفی عنہ۔

جمہور کا قول

جمہور کہتے ہیں کہ اس نے جو کچھ کیا بطور تبرع کیا ہے اسی وجہ سے نیک اعمال میں شمار کیا ہے، اگر یہ اس کے ذمہ واجب ہوتا کہ جو کچھ بھی آیا ہے وہ سارا کا سارا واپس کرے پھر تو یہ اس نے اپنا فریضہ ادا کیا ہے۔ نیک اعمال میں تو کچھ بات نہ ہوئی۔ جبکہ اس نے اس کو اپنا نیک عمل شمار کیا اور اسے دعا کے لئے توسل کیا، تو معلوم ہوا کہ اس کا حق نہیں تھا کہ صاحبِ مال کو پورا دیتا لیکن اس نے تبرعاً دے دیا۔ (۱)

حنفیہ کا اصل مذہب

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ وہ کسب خبیث ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب بھی ہے کہ جب مالک کی اجازت کے بغیر تصرف ہو تو وہ کسب خبیث ہے اور کسب خبیث واجب التصدق ہے۔ لہذا فقراء کو صدقہ کرنا چاہئے یعنی جو اصل مالک ہے اس کو اصل مال لوٹا دے اور جو ربح، نفع حاصل ہوا ہے وہ فقراء میں صدقہ کر دے۔ حنفیہ کا اصل مذہب یہی ہے۔

متاخرین حنفیہ کا قول

لیکن متاخرین حنفیہ میں سے علامہ رافعیؒ نے یہ فرمایا کہ چونکہ خبث صاحبِ مال کے حق کی وجہ سے آیا ہے لہٰذا اگر وہ صدقہ کرنے کے بجائے صاحب مال کو دیدے تب بھی صحیح ہو جائے گا، چنانچہ وراثت والے مسئلہ میں اگر ایک وارث متصرف ہو گیا جبکہ حق سارے ورثاء کا تھا تو اس میں

---

(۱) واحتج بهذا الحديث أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ممّن يجيز بيع الانسان مال غيره والتصرف فيه بغير اذن مالكه إذا أجازه المالك بعد ذلك، ووضع الدلالة الخ....

وأجاب أصحابنا وغيرهم ممن لايجيز التصرف المذكور بأن هذا إخبار عن شرع من قبلنا، وفي كونه شرعالنا خلاف مشهور للاصوليين، فان قلناليس شرعالنا فلا حجة ـ ولا فهو محمول على أنه استجاره بارز في الذمة ولم يسلم اليه، بل عرضه عليه فلم يقبله لردائه، فلم يتعين من غير قبض صحيح فبقي على ملاك المستأجر، لأن مافي الذمة لايتعين إلا قبض صحيح، ثم ان استأجر تصرف فيه وهو ملكه، فصح تصرفه، سواء اعتقده لنفسه أم للاجير، ثم تبرع بما اجتمع منه من الابل والبقر والغنم والرقيق على الأجير بتراضيهما ـ والله اعلم (وفي صحيح مسلم بشرح النووي، رقم ٤٩٢٦، وعون المعبود شرح سنن أبي داؤد، كتاب البيوع، رقم ٢٩٣٩، وفيض الباري، ج: ٣، ص: ٢٧٥)۔

اصل حکم تو یہ ہے کہ جو کچھ ربح حاصل ہوا وہ تصدق کرے لیکن اگر تصدق نہ کرے بلکہ ورثاء کو دیدے تو اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا بلکہ یہ زیادہ مناسب ہے تاکہ اس سے تمام ورثاء فائدہ اٹھالیں۔

پراویڈنٹ فنڈ کی تعریف وموجودہ شکل

اس حدیث سے ہمارے دور کے ایک مسئلہ پر اگر چہ استدلال کام نہ ہو البتہ استیناس کیا جاسکتا ہے۔اور وہ ہے پراویڈنٹ فنڈ کا مسئلہ۔

پراویڈنٹ فنڈ یہ ہوتا ہے کہ سرکاری محکموں اور پرائیویٹ محکموں میں بھی یہ رواج ہے کہ عام طور سے ملازمین کی تنخواہوں میں سے کچھ حصہ محکمہ کی طرف سے ہر مہینے کاٹ لیا جاتا ہے، فرض کریں اگر کسی آدمی کی تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو اس کی تنخواہ میں سے ہر مہینہ پچاس روپے، سو روپے کاٹ لیتے ہیں تمام ملازمین کی تنخواہوں میں سے جو رقم کاٹی جاتی ہے اس کو ایک فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے جس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

اس میں یہ ہوتا ہے کہ محکمہ اپنی طرف سے اس فنڈ میں کچھ پیسے ملا کر اضافہ کرتا ہے، پھر ملازمین کی کاٹی ہوئی رقم اور محکمہ کی طرف سے جو اضافہ کیا گیا ہے دونوں کو ملا کر کسی نفع بخش کام میں لگاتے ہیں، آج کل سود کے کام میں لگاتے ہیں، پھر اس پر جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کو بھی اس فنڈ میں جمع کرتے رہتے ہیں جب ملازم کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے اس وقت اس فنڈ میں اس کی جتنی رقم جمع کرتے رہتے ہیں جب ملازم کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے اس وقت اس فنڈ میں اس کی جتنی رقم جمع ہوئی ہے وہ اس کو یا اس کے ورثاء کو دیدی جاتی ہے۔

اس سے ملازم کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس کو بہت بھاری رقم اکٹھی مل جاتی ہے، اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہتے ہیں۔

پراویڈنٹ فنڈ میں انتہاءِ ملازمت پر ملازم کو جو رقم ملتی ہے اس کے تین حصہ ہوتے ہیں:

ایک حصہ وہ ہے جو اس کی تنخواہ سے کاٹا گیا۔

دوسرا حصہ وہ ہے جو حکومت یا محکمہ نے اپنی طرف سے تبرعاً جمع کیا۔ ملازم کے لئے ان دونوں کو وصول کرنے میں تو کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا حصہ وہ ہے جو اس فنڈ کی رقم کو نفع بخش کاروبار میں لگایا جاتا ہے اور عام طور سے وہ نفع بخش کاروبار سود کا ہوتا ہے کہ بینک میں رکھوا دیا اور اس پر سود لے لیا یا ''ڈیفنس سرٹیفکیٹ'' خرید لیا اور

اس پر سود لے لیا یا عام ڈپازٹ سرٹیفکیٹ مل گئے اس پر سود لے لیا، تو جب ملازم کو پراویڈنٹ فنڈ ملتا ہے تو اس میں تینوں قسموں کی رقمیں شامل ہوتی ہیں، اصل رقم جو تنخواہ سے کاٹی گئی وہ بھی ہوتی ہے، محکمہ کی طرف سے تبرع کی ہوئی رقم اور سود کی رقم بھی ہوتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ملازم کے لئے اس رقم کا استعمال جائز ہوگا یا نہ ہوگا؟

پراویڈنٹ فنڈ کے بارے میں علماء کا اختلاف

اس میں علماء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

جہاں تک اصل رقم کا تعلق ہے وہ اس کا حق ہے، اس کے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

حکومت نے جو بعد میں اپنی طرف سے تبرع کیا اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ محکمہ نے جو رقم کاٹی ہے وہ اس پر دَین ہے، اب اگر محکمہ اپنی طرف سے کچھ دیتا ہے تو وہ دین پر زیادتی ہے اور دین پر جو زیادتی کی جاتی ہے وہ سود ہوتی ہے۔ نیز اس کو جب کسی سودی کام میں لگاتے ہیں اور اس پر اضافہ ہوتا ہے وہ بھی سود قرار پاتا ہے۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ جتنی رقم تنخواہ سے کاٹی گئی اتنی لینا جائز ہے اور اس سے زیادہ لینا جائز نہیں۔

دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ نہیں، اصل رقم بھی لے سکتا ہے اور محکمہ نے اپنی طرف سے جو اضافہ کیا ہے وہ بھی لے سکتا ہے کیونکہ محکمہ جو تبرع کر رہا ہے وہ اگر چہ دین کے اوپر کر رہا ہے لیکن یہ اضافہ دین کے ساتھ مشروط فی العقد نہیں، ربا اس وقت بنتا ہے جب عقد دین میں جانبین سے زیادتی کو مشروط کیا جائے اور یہاں جانبین سے زیادتی مشروط نہیں ہوتی بلکہ محکمہ یک طرفہ طور پر تبرعاً دیتا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی اپنے دائن کو تبرعاً دین سے زیادہ دیدے، جیسے حضور اقدس ﷺ سے حسن قضاء ثابت ہے۔

لہٰذا اگر دین سے زیادہ دیدیا تو وہ سود میں شامل نہ ہوا۔ البتہ سودی کام میں لگائی ہوئی رقم سے جو منافع حاصل ہوا وہ چونکہ سودی معاملات ہیں لہٰذا وہ جائز نہیں۔

لیکن دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ سود کا جو کچھ معاملہ کیا وہ محکمہ نے اپنے طور پر کیا، وہ جانے اور اس کا اللہ جانے، ملازم کی اجرت کا جو حصہ کاٹا گیا تھا وہ ابھی اس کی ملکیت میں آیا ہی نہیں، کیونکہ اجرت پر ملکیت اس وقت متحقق ہوتی ہے جب اس پر قبضہ کر لے۔ اور جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کاٹ لی گئی تو اس ملکیت میں ہی نہیں آئی ابھی وہ محکمہ کی اپنی ملکیت میں ہے، اس میں جو کچھ بھی تصرف کر رہا ہے اگر چہ سودی کاروبار میں لگایا ہے وہ محکمہ کر رہا ہے جو جانبین میں مشروط نہیں تھی۔

لیکن جب ملازم کو دے گا تو وہ اپنے خزانے سے دے گا۔ تو ملازم کے حق میں سب تبرع ہی تبرع ہے، چاہے اس تبرع کے حصول کے لئے محکمہ نے ناجائز طریقہ اختیار کیا ہو۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا فتویٰ

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا رسالہ ''پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ'' چھپا ہوا ہے، اس میں یہی فتویٰ دیا ہے۔ لیکن جس وقت یہ فتویٰ دیا تھا اس میں اور آج کے حالات میں تھوڑا فرق ہوگیا ہے، اس لئے یہ فتوی نظر ثانی کا محتاج ہوگیا ہے۔

اس وقت محکمہ جو کچھ کرتا تھا اپنے طور پر کرتا تھا اس میں ملازم کا کوئی دخل نہیں تھا اور اب طریقہ یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ کو چلانے کے لئے خود محکمہ کی طرف سے ایک کمیٹی بنادی جاتی ہے کہ اس فنڈ کو چلائیں، تو جو کمیٹی ہے وہ ملازمین کی نمائندہ اور وکیل ہوگئی، اس کا قبضہ مؤکل کا قبضہ ہے، قبضہ ہونے کے بعد وہ اس کی ملکیت میں آگئی، اب اگر یہ اس کو کسی سودی معاملات میں چلائیں گے تو یہ خود ملازم چلا رہا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے لینا جائز نہ ہونا چاہئے۔(۱)

احتکار (ذخیرہ اندوزی)

حدثنا إسحاق بن إبراهيم: أخبرنا الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه رضي الله عنه قال: رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعوه حتى يؤووه إلى رحالهم۔(۲)

حکرہ کا لفظی معنی

حکرہ کا لفظی معنی ہے روک لینا۔ مبیع کو بیع سے روک لینا اور نہ بیچنا اور اسی کو احتکار بھی کہتے ہیں۔

احتکار کے معنی ذخیرہ اندوزی کے ہیں کہ کوئی سامان اٹھا کر رکھ لیا، اور اس کو نہیں بیچا اور مقصود

(۱) انعام الباری ٦/٤٤٨ تا ٤٥١۔ (۲) راوه البخاری کتاب البیوع باب مایذکر فی بیع الطعام والحکرة رقم ۲۱۳۱ وفی صحیح مسلم، کتاب البیوع، رقم ۲۸۱۵، ۲۸۱۶، وفی سنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ٤٥٢٩، وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۳۰۳۰، وسنن ابن ماجه، کتاب التجارات، رقم ۲۲۲۰، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین من الصحابة، رقم ٤٢٨٨، ٤٧٤٦، ٤٩٠١، ٤٩١٥، ٦١٨٣، وموطأ مالك، کتاب البیوع، رقم ۱۱٥٦، وسنن الدارمی، کتاب البیوع، رقم ۲٤٤٦۔

یہ ہے کہ جب کبھی اس کی قیمت بڑھے گی تو اس وقت فروخت کروں گا۔ اس کو احتکار بھی کہتے ہیں اور اسی کا نام حکرہ ہے۔

حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رایت الذین یشترون الطعام مجازفة... میں نے ان لوگوں کو دیکھا جو کھانے کی اجناس مجازفۃ خریدتے تھے۔

مجازفۃ خریدنے کا معنی یہ ہے کہ کیل کر کے یا وزن کر کے نہیں بلکہ ایسے ہی اندازے سے خریداری کر رہا ہے۔ مثلاً ایک ڈھیر گندم کا پڑا ہوا ہے وہ پورا ڈھیر خرید لیا، اس کو با قاعدہ ناپا تولا نہیں تو جو لوگ طعام کو اس طرح خریدتے تھے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اس بات پر سزا دی جاتی تھی، مارا جاتا تھا کہ وہ اس وقت تک نہ بیچے جب تک وہ اپنے گھروں میں لے جا کر ٹھکانہ نہ دیدے۔

یعنی جب تک اس کے اوپر قبضہ نہ کر لیں اس وقت تک آگے فروخت نہ کریں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے حدیث بیان کرنے کا منشاء یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اس بات کی بڑی سخت نگرانی ہوتی تھی کہ لوگ کسی مبیع کو خریدنے کے بعد جب تک اس پر قبضہ نہ کر لیں اس کو آگے فروخت نہ کریں۔ حدیث کا منشاء بیع قبل القبض سے منع کرنا ہے۔

میری رائے

اس حدیث مبارک میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ لوگوں کو اس بات سے منع کیا جاتا تھا کہ وہ کھانے کو خریدنے کے بعد اس کی آگے بیع اس وقت تک نہ کریں جب تک وہ اپنے گھروں میں نہ لے آئیں۔

گویا اس بات کی تاکید کی جاتی تھی کہ خریدنے کے بعد پہلے گھر میں لاؤ پھر بیچو۔ کب بیچو؟ اس کی کوئی صراحت، کوئی قید حدیث کے اندر موجود نہیں۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ پابندی یہ تو ہے کہ جب تک گھر میں نہ لاؤ اس وقت تک فروخت نہ کرو لیکن گھر میں لانے کے بعد کب فروخت کرو اس کی کوئی پابندی نہیں۔

لہٰذا پتا یہ چلا کہ اگر کوئی شخص بازار سے سامان خرید کر اپنے گھر میں لے آئے اور گھر میں رکھ لے فروخت نہ کرے تو اس پر کوئی پابندی نہیں۔ کیونکہ گھر میں لانے کے بعد زیادہ سے زیادہ کتنے دن تک گھر میں رکھنا چاہئے اس کی کوئی مقدار اس حدیث میں متعین نہیں۔

اس لئے احتکار، گھر میں ذخیرہ اندوزی ہر حال میں ناجائز نہیں۔

مسلک امام یہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ احتکار اس وقت ممنوع ہے جب اس کی وجہ سے عام

اہل بلد کو دشواری کا سامنا ہو۔ اور اسی کو منع کرنے کے لئے حدیث میں فرمایا گیا کہ "لایحتکر الا خاطئ اور الجالب مرزوق والمحتکر ملعون او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم۔ تو جو سامان فروخت کرنے کے لئے بازار میں لے آئے اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق دیا جاتا ہے اور جو روک کر رکھے گرانی بڑھانے کے لئے وہ ملعون ہے۔

یہ جو آپ ﷺ نے احتکار کو منع فرمایا اس کے معنی یہ نہیں کہ کسی بھی شخص کو کسی بھی حال میں سامان تجارت گھر میں رکھنا جائز نہیں، بلکہ معنی یہ ہیں کہ جب عامۃ الناس کو کسی شی کی ضرورت ہو اور وہ بازار میں نہ مل رہی ہو ان حالات میں اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چھپا کر رکھے گا، تاکہ جب گرانی بڑھ جائے تو پھر میں بازار میں لے جا کر فروخت کروں تو وہ ملعون ہے اور یہ حرام ہے لیکن جب عام انسان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو تو احتکار ممنوع نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔

اور ایسا لگتا ہے کہ امام بخاریؒ بھی اس حدیث کو لا کر اسی مسلک کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ حتی یؤووہ الی رحالھم یہاں تک کہ وہ کھانا اپنے گھر لے آئیں تو گھر میں لانے سے منع نہیں کیا اور گھر میں رکھنے کی کوئی مدت بھی مقرر نہیں فرمائی معلوم ہوا کہ گھر میں غیر محدود مدت تک بھی رکھ سکتا ہے ہاں! اگر دوسروں کو ضرر لاحق ہونے لگے تو اس وقت اس کی ممانعت ہوگی۔ اسی حدیث کے ماتحت جو میں نے ابھی آپ کو سنائی ہے کہ احتکار کی ممانعت کی علت ضرر ہے۔

اب احتکار کے بارے میں قول فیصل بھی یہی ہے کہ اس کی ممانعت اسی صورت میں ہے جبکہ اس سے عامۃ الناس کو ضرر ہو۔

کیا احتکار کی ممانعت صرف کھانے پینے کی اشیاء میں ہے؟

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ احتکار کا یہ حکم صرف کھانے پینے کی اشیاء میں ہے یا دوسری اشیاء کے اندر بھی یہی حکم ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول

امام ابوحنیفہؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ احتکار کی ممانعت طعام اور اقوات بہائم میں ہے لیکن دوسری اشیاء میں احتکار ممنوع نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول

امام ابو یوسفؒ کا ارشاد ہے کہ ہر وہ چیز جو لوگوں کی ضرورت کی ہو چاہے کھانے پینے سے متعلق ہو، چاہے پہننے کے متعلق ہو یا کسی بھی شئی سے متعلق ہو، ہر چیز پر احتکار کے احکام عائد ہوتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کا حاصل یہ نکلا کہ احتکار تو ہر چیز میں ہے لیکن اس کی ممانعت انہی حالات پر ہوگی جب اس کو روکے رکھنے سے عامۃ الناس کو ضرر پہنچے، اگر ضرر نہ ہو تو احتکار ممنوع نہیں۔ جب ضرر لاحق ہو تو اس وقت منع ہے۔(۱)

انسان کی ملکیت پر شرعی حدود و قیود

یہ ان احکام میں سے ہے میں نے آپ کو شروع میں بتایا تھا جن کے بارے میں اگر چہ شریعت نے بیع و شراء کے معاملے میں فریقین کو آزاد رکھا ہے اور بازار کی جو قوتیں (رسد اور طلب) ہیں ان کو برسرکار لاکر یہ فرمایا ہے کہ وہ آپس میں باہمی رضامندی سے اپنی قیمتیں طے کرلیں۔ لیکن لوگوں کو بیع و شراء میں آزاد چھوڑنے کے اصول کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی ملک اپنے گھر میں روکے ہوئے ہے، بازار میں نہیں بیچتا تو اس کو اس کی اجازت ہونی چاہئے کہ جو چاہے کرے، کیونکہ اس کی اپنی ملکیت ہے اس کو گھر میں رکھے، فروخت کرے، ہبہ کرے یا کھائے یا کھلائے جو چاہے کرے، ملکیت کے اندر انسان کو کھلا تصرف حاصل ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ احتکار منع نہ ہو لیکن یہ وہ پابندی ہے جو شریعت نے ان حالات میں مالکان پر عائد کی ہے کہ جب عام لوگوں کو بازار میں اس کی ضرورت ہے ان حالات میں تم اس کو روک کر نہیں رکھ سکتے۔

سرمایہ دارانہ نظام میں انسان کو بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا، جو چاہے کرے، قوم شعیبؑ نے جو کیا تھا کہ:

> قَالُوْا يٰشُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَايَعْبُدُاٰبَآؤُنَآ اَوْاَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَانَشٰٓؤُا۔ [هود:۱۱]
>
> ترجمہ: بولے اے شعیب کیا تیرے نماز پڑھنے نے تجھ کو یہ سکھایا کہ ہم چھوڑ دے جن کو پوجتے رہے ہمارے باپ دادے، یا چھوڑ دے کرنا جو کچھ کیا کرتے ہیں اپنے مالوں میں۔

---

(۱) عمدة القاری، ج: ۸ ص: ٤١٦، وتكملة فتح الملهم، ج: ۱ ص: ٦٥٦۔

یعنی آپ ہمیں اس بات سے منع کرتے ہیں کہ ہم اپنے مال میں جو چاہیں کریں ہمیں تو یہ حق حاصل ہونا چاہئے کہ ہمارا اپنا مال ہے۔ لہذا ہم اس میں جو چاہیں کریں۔ یہ سرمایہ دارانہ نظریہ ہے۔

لیکن اسلام نے کہا کہ یہ ملکیت تمہاری اس معنی میں نہیں ہے کہ تم نے اس کو پیدا کیا ہے۔ حقیقی ملکیت تو اللہ کی ہے کہ:

لِلّٰهِ مَافِي السَّمٰوٰتِ وَمَا الْاَرْضِ . [البقرة : ٢٨٤]

ترجمہ: اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے۔

ہاں اللہ تعالیٰ نے تمہیں عطا کر دیا تو عطا کرنے کے بعد تمہیں اختیارات اللہ تعالیٰ کی طرف سے تفویض ہوئے ہیں، لہذا جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس اختیار پر کوئی پابندی عائد کر دی جائے تو تمہیں اس پابندی کے اوپر عمل کرنا چاہئے، سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیت اور اسلام کے نظریہ ملکیت میں یہی فرق ہے۔ سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیت میں ہر چیز انسان کی ملک مطلق ہے۔ اس میں جو چاہے کرے۔

اور اسلام کے نقطۂ نظر سے ملکیت اصل اللہ کی ہے۔ اللہ نے عطا فرمائی ہے کہ:

اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَآ اَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُوْنَ -[یس: ۷۱]

ترجمہ: کیا اور انہیں دیکھتے وہ کہ ہم نے بنا دیئے ان کے واسطے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں سے چوپائے پھر وہ ان کے مالک ہیں۔

یعنی انعام ہم نے اپنے ہاتھ سے پیدا کئے اور پھر وہ مالک بن بیٹھے۔ معنی یہ ہیں کہ خالق تو ہم ہیں، لہذا خالق ہونے کی وجہ سے مالک بھی ہم ہی تھے لیکن ہم نے ان کو ملکیت کے حقوق عطا کر دیئے تو مالک رہ بن بیٹھے۔ تو جس نے ملکیت کا حق عطا فرمایا اسی کا یہ حق ہے کہ وہ ملکیت پر پابندی لگا دے، تو وہ پابندی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مختلف طور پر لگائی گئی ہے اور اسی طرح فرمایا "واتوهم من مال الله الذی اعطاکم" مال اصل میں اللہ کا ہے اس نے تم کو دے دیا ہے۔ تم اس میں سے دو۔

یہ ہے اسلام کا نظریۂ ملکیت کہ وہ ملکیت آزاد خود مختار اور بے لگام نہیں ہے، بلکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے اس پر پابندیاں عائد ہیں جس میں سے ایک پابندی یہ ہے جو یہاں پر آ رہی ہے کہ احتکار جائز نہیں۔

(۱) البقرة/٢٨٤۔ (۲) یٰس /۷۱۔ (۳) تکملة، فتح الملهم ٣٠/١، ٣١٢ بحوالہ انعام الباری ٢٣٩/٦ تا ٢٤٣

بیع میں مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا

عن عائشه رضى الله عنها قالت: جاء تنى بريرة فقالت: كاتبت أهلى على تسع أواق فى كل عام أوقية، فاعينيني فقالت: إن أحب اهلك ان اعدها لهم ايكون ولاؤك لى فعلت فذهبت بريرة إلى اهلها، فقالت هم فأبوا ذلك عليها فجاء ت من عند هم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس، فقالت: إنى عرضت ذالك عليهم فأبوا إلا أن تكون الولاء لهم فسمع النبى صلى الله عليه وسلم، فأخبرت عائشة رضى الله عنها النبى صلى الله عليه وسلم فقال: ((خذيها واشترطى لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق)) ففعلت عائشة ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ((أما بعد، مابال رجال يشترطون شرو طاليست فى كتاب الله؟ ماكان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق)) ـ (۱)

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبرنا مالك عن نافع، عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما: أن عائشة أم المؤمنين أراوت أن تشترى جارية فتعتقها فقال أهلها: نبيعكها على أن ولاء هالنا فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله على وسلم فقال: ((لايمنعك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق))۔ (۲)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میرے پاس حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا آئیں یہ اس وقت کنیز تھیں یعنی باندی تھیں۔اور آکر کہا کہ كاتبت أهلى على تسع أواق، فى كل عام أوقية، میں نے اپنے آقاؤں سے مکاتبت کا معاملہ کیا ہے اور بدل کتابت نو (۹) اوقیہ چاندی مقرر کیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کروں گی اور جب یہ نو اوقیہ مکمل ہو جائے گی تو وہ مجھے آزاد کر دیں گے۔ فاعينيني، لہٰذا آپ میری مدد کریں تا کہ میں نو اوقیہ چاندی ان کو ادا کر دوں۔فقلت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ

---

(۱) راوه البخارى كتاب البيوع باب اذا اشترط فى البيع شروطا لاتحل رقم ۲۱٦۸، وفى صحيح مسلم، كتاب العتق، رقم ۲۷٦۱، ۲۷٦۲، ۲۷٦۲، وسنن الترمذى، كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، رقم ۱۱۷۷، وسنن ابى داؤد، كتاب العتق، رقم ۳٤۲۸، وموطأ مالك، كتاب العتق والولاء، رقم ۱۲۷۵۔ (۲) راوه البخارى ايضاً ۲۱٦۹۔

میں نے ان سے کہا کہ إن أحب أھلك أن أعدھالھم ویکون ولاؤك لی فعلت،اگر تمہارا آقا چاہے تو میں ابھی ان کو نو اوقیہ چاندی گن کر دے دوں اور تمہاری ولاء مجھے ملے۔ گویا ان سے بریرہ رضی اللہ عنہا کو خرید کر پھر آزاد کروں اور آزاد کرنے کے بعد اس کی ولاء مجھے ملے۔

ولاء عتاق

"ولاء" مرنے کے بعد میت کی وراثت کو کہتے ہیں، اور یہ وراثت مولی معتق کو ملتی ہے جس کو مولی العتاقہ یا ولاء عتاقہ کہتے ہیں۔ اور یہ مولی العتاقہ ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے یعنی اگر مرنے والے غلام کے نہ ذوی الفروض موجود ہوں نہ عصبات موجود ہوں تو اس صورت میں میراث مولی العتاقہ کو ملتی ہے یہ آخر العصبات ہوتا ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے۔

بخلاف ولاء الموالاۃ کے کہ وہ ذوی الارحام کے بعد آتی ہے، مولی الموالات کو میراث اس وقت ملتی ہے جب نہ میت کی ذوی الفروض ہوں نہ عصبات ہوں اور نہ ذوی الارحام ہوں تو پھر مولی العتاقہ میراث کا حقدار ہوتا ہے اور آخر العصبات سمجھا جاتا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر تمہاری ولاء مجھے ملے تو میں ابھی پیسے ادا کر کے تمہیں آزاد کرادوں۔ فذھبت بریرۃ إلی أھلھا، فقالت لھم حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا اپنے آقاؤں کے پاس گئی اور جا کر ان سے وہی بات کہی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہہ رہی تھیں قالوا ذالك علیھا انہوں نے انکار کیا، یعنی یہ کہا کہ ولاء تو ہر حالت میں ہم ہی لیں گے چاہے وہ پیسے ادا کریں یا کوئی اور کرے فجائت ت من عندھم ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم جالس۔ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا ان کے پاس سے ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔ فقالت انی عرضت علیھم فابوا آکر عرض کیا کہ میں نے انہیں یہ پیشکش کی تھی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابھی پیسے دینے کو تیار ہیں بشرطیکہ ولاء ان کو ملے لیکن انہوں نے انکار کیا اور یہ شرط لگائی کہ ولاء ان کو ملے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوری تفصیل بتائی۔

فقال: خزیھا واشترطی لھم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ٹھیک ہے تم خرید لو اور ولاء کی شرط لگانے سے وہ ولاء کے حقدار نہیں ہوں گے یعنی اگر تم بیع کے اندر یہ شرط لگا لو کہ ولاء بائع کو ملے گی اس شرط کے لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ شرعی حکم اپنی جگہ پر برقرار رہے گا کہ ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کریگا چونکہ بعد میں تم آزاد کرو گی تو اس کے نتیجے میں ولاء خود بخود تمہاری طرف آئے گی اور ان کی طرف سے جو شرط لگائی جائے گی کہ ولاء ان کو ملے گی وہ شرط

باطل ہو جائے گی۔

ففعلت عائشة ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسا ہی کیا کہ بیع میں تو یہ شرط لگائی کہ ولاء بائع کو ملے گی لیکن بعد میں حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزاد کر دیا۔

ثم قام رسول اللہ ﷺ فی الناس فحمداللہ وأثنی علیه ثم قال أمابعد۔

آپ ﷺ لوگوں کے درمیان کھڑے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا فرمائی اور فرمایا أمابعد

مابال رجال یشترطون شروطالیست فی کتاب اللہ؟ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل وإن کان مائة شرط ۔ کہ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ بیع میں ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں جو شرط اللہ کی کتاب کے خلاف ہو وہ باطل ہے، چاہے وہ سو شرطیں لگالیں قضاء اللہ أحق ، وشرط اللہ أوثق وإنما الولاء لمن أعتق، اللہ کا فیصلہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی کی جائے اور اللہ کی لگائی ہوئی شرط زیادہ اوثق ہے اور ولاء اسی کو ملے گی جو آزاد کرے۔

اگر بیع کے اندر کوئی آدمی ایسی شرط لگالے جو حلال نہیں ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو

یہاں ایک بڑا مسئلہ فقہیہ زیر بحث آتا ہے کہ اگر بیع کے اندر کوئی ایسی شرط لگالی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کا کیا حکم ہے؟

اس میں تین مذاہب مشہور ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیع کے اندر ایسی شرط لگائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور اس میں احد العاقدین یا معقود علیہ کا نفع ہو تو ایسی شرط لگانے سے شرط بھی فاسد ہو جاتی ہے اور بیع بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

علامہ ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا مسلک

دوسری طرف علامہ ابن شبرمہ رحمۃ اللہ علیہ جو کوفہ کے قاضی تھے اور کوفہ ہی کے فقیہ ہیں انکا کہنا یہ ہے کہ شرط لگانا بھی درست ہے اور بیع بھی درست ہے اور ایسی شرط لگانے سے بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

امام ابن ابی لیلیٰ کا مسلک

تیسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کہ اگر بیع میں کوئی ایسی شرط لگا لی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو وہ شرط فاسد ہو جائے گی اور بیع فاسد نہیں ہوگی، بیع درست ہوگی، وہ شرط باطل ہوگئی اب اس کی پابندی لازم نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جو خود امام ابوحنیفہؒ نے روایت کی ہے اور ترمذی میں بھی آئی ہے کہ "نھی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن بیع و شرط"۔

علامہ ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ کہتے ہیں کہ شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے، ان کا استدلال حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اونٹ کی خریداری کے واقعہ سے ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ فروخت کیا اور یہ شرط لگائی کہ میں مدینہ منورہ تک سواری کروں گا، چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کر کے آئے معلوم ہوا کہ بیع بھی صحیح ہے اور شرط بھی صحیح ہے۔

امام ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

امام ابن ابی لیلیٰ کا استدلال حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ولاء کی شرط ان کے لئے لگالو، لیکن شرط لگانے سے کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا بعد میں ولاء آزاد کرنے والے کو ہی ملے گی۔ تو یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کو درست قرار دیا اور شرط کو فاسد قرار دیا۔

یاسبحان اللّٰه ! ثلاثة من فقهاء العراق اختلفو اعلی مسئلة واحدة

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے "معرفت علوم حدیث" میں اور ابن حزم نے "محلی" روایت نقل کی ہے کہ ایک صاحب جن کا نام عبدالوارث بن سعید تھا وہ کہتے ہیں کہ میں امام ابوحنیفہؒ سے مسئلہ پوچھا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط لگالی جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟(۱)

---

(۱) معرفت علوم حدیث، ج:۱، ص:۱۲۸، دار الکتب العلمیة بیروت ۱۳۹۷ھ، ومحلی، ج:۸، ص:۴۱۶۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ البیع باطل والشرط باطل
پھر میری ملاقات ابن شبرمہؒ سے ہوئی ان سے میں نے کہا کہ اگر بیع میں شرط لگائی جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ابن شبرمہؒ نے کہا البیع جائز والشرط جائز۔

پھر میری ملاقات ابن ابی لیلیٰ سے ہوئی ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ البیع جائز والشرط باطل۔

پھر دوبارہ میں امام ابوحنیفہؒ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ حضرت آپ نے فرمایا تھا کہ البیع باطل والشرط باطل، لیکن ابن شبرمہؒ یہ کہتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ یہ کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ماأدری ماقالا وقدحدثنی عمروبن شعیب عن أبیه عن جده ((أن النبی اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم نهی عن بیع وشرط))۔

ان دونوں نے کیا بات کہی ہے وہ جانیں، مجھے معلوم نہیں، لیکن مجھے یہ حدیث عمرو بن شعیب نے سنائی ہے۔ پھر ابن شبرمہؒ کے پاس گیا اور ان سے کہا، حضرت آپ فرماتے ہیں کہ البیع جائز والشرط جائز، حالانکہ امام ابوحنیفہ یہ کہتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ یہ کہتے ہیں۔ تو ابن شبرمہؒ نے کہا:

ماأدری ماقالا، قدحدثنی مسعربن کدام عن محارب بن دثار عن جابر بن عبداللّٰه ((قال: بعت من النبی ﷺ ناقة، فاشترط لی حملانها إلی المدینة، البیع جائز والشرط جائز))۔

مجھے نہیں معلوم کہ انہوں نے کیا کہا لیکن مجھے یہ حدیث اس طرح پہنچی ہے کہ انہوں نے اونٹ بیچا تھا اور اس کی سواری کی شرط لگائی تھی تو آپ ﷺ نے اس کو جائز قرار دیا تھا۔

پھر میں ابن ابی لیلیٰ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ آپ نے یہ فرمایا تھا اور امام ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں اور ابن شبرمہؒ یہ کہتے ہیں۔ تو انہوں نے کہا کہ ماأدری ماقالا، قد حدثنی هشام بن عروة عن أبیه عن عائشة، قالت: ((أمرنی رسول اللّٰه ﷺ: أن اشتری بریرة فأعتقیها، البیع جائز والشرط باطل))۔

انہوں نے حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا کی حدیث سنا دی تو اس طرح ان تینوں کے مذاہب بھی جمع ہیں اور تینوں کا استدلال بھی مذکور ہے۔ (۱)

(۱) هذا خلاصة ماذکرها الشیخ القاضی محمد تقی العثمانی حفظه اللّٰه فی "تکملة فتح الملهم - ج: ۱ ص: ۶۳۲، والعین فی "العمدة" ج: ۸ ص: ۴۷۱، وإعلاء السنن، ج: ۱۴ ص: ۱۴۶، ۱۵۴۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے مذہب میں فرق

اور جو مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے تقریباً وہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط متعارف ہونے کی صورت میں شرط جائز ہو جاتی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ شرط متعارف ہوگئی تو تب بھی جائز نہیں ہوتی، تو شرائط کی تین قسمیں ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں ہیں

مقتضائے عقد کے مطابق شرط جائز ہے

پہلی قسم میں ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو وہ جائز ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بیع کے اندر یہ کہے کہ میں تم سے اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے مبیع فوراً حوالہ کر دو، تو یہ شرط مقتضائے عقد کے عین مطابق ہے، لہٰذا جائز ہے۔

ملائم عقد کے مطابق شرط لگانا بھی جائز ہے

دوسری قسم میں اگر کوئی شرط ملائم عقد ہو یعنی اگر چہ مقتضائے عقد کے اندر براہ راست داخل نہیں لیکن عقد کے مناسب ہے، مثال کے طور پر کوئی شخص بیع مؤجل میں یہ کہے کہ میں تمہارے ساتھ بیع مؤجل کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم مجھے کوئی کفیل لاکر دو کہ تم پیسے وقت پر ادا کرو گے، تو یہ شرط ملائم عقد ہے، یا کوئی یہ کہے کہ اس شرط پر بیع کرتا ہوں کہ تم مجھے کوئی چیز رہن کے طور پر دو کہ اگر تو نے وقت پر پیسے ادا نہیں کئے تو میں اس رہن سے وصول کرلوں۔ یہ شرط بھی ملائم عقد ہے اور جائز ہے۔

متعارف شرط لگانا جائز ہے

تیسری قسم شرط کی وہ ہے جو اگر چہ مقتضائے عقد کے اندر داخل نہیں اور بظاہر ملائم عقد بھی نہیں لیکن متعارف ہوگئی یعنی یہ بات تجار کے اندر معروف ہوگئی کہ اس بیع کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی جاسکتی ہے۔ مثلاً فقہاء کرام نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ کوئی شخص کسی سے اس شرط کے ساتھ جوتا خرید لے کہ بائع اس کے اندر تلوا لگا کر دے، اب یہ شرط ہے اور مقتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن یہ شرط جائز ہے، اس واسطے کہ متعارف ہوگئی ہے۔ تو شافعیہ، حنفیہ کے ساتھ اور تمام مسائل میں متفق ہیں صرف

شرط کے متعارف ہونے کی صورت میں حنفیہ جو کہتے ہیں کہ شرط جائز ہو جاتی ہے اس میں اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک خواہ شرط متعارف ہو گئی ہو تب بھی جائز نہیں ہوتی۔ (۱)

امام مالک رحمہ اللہ کی دقیق تفصیل

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ دقیق تفصیلات تمام مذاہب میں امام مالکؒ کے ہاں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ دو قسم کی شرطیں ناجائز ہیں، ایک وہ جو مناقض عقد ہوں محض مقتضائے عقد کے خلاف ہونا کافی نہیں بلکہ مناقض مقتضائے عقد ہو تو وہ شرط ناجائز ہے۔

مناقض مقتضائے عقد سے کیا مراد ہے؟

پہلی صورت مناقض مقتضائے عقد کا معنی یہ ہے کہ عقد کا تقاضہ تو مثلاً یہ تھا کہ مشتری کو مبیع میں تصرف کا حق حاصل ہو جائے لیکن کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ میں اس شرط پر یہ چیز بیچتا ہوں کہ تم مجھ سے اس کا قبضہ کبھی نہیں لو گے، یہ شرط مناقض مقتضائے عقد ہے، کیونکہ اس بیع کا تقاضا یہ تھا کہ وہ چیز مشتری کے پاس جائے، لیکن وہ شرط لگا رہا ہے کہ تم مجھ سے کبھی قبضہ نہیں لو گے۔ یہ شرط مناقض عقد ہے اور جب کوئی شرط مناقض عقد ہو تو وہ شرط بھی باطل ہو جاتی ہے اور بیع کو بھی باطل کر دیتی ہے۔

دوسری صورت جس کو فقہاء مالکیہ شرط مخل بالثمن سے تعبیر کرتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط کے لگانے کے نتیجے میں ثمن مجہول ہو جائے گا جیسے بیع بالوفاء میں ہوتا ہے۔ مثلاً میں مکان فروخت کر رہا ہوں اس شرط پر کہ جب بھی میں یہ قیمت لا کر دوں تم اس کو واپس مجھے فروخت کرو گے اس کو حنفیہ بیع بالوفاء اور مالکیہ بیع الثنیا کہتے ہیں، یہ بیع ناجائز ہے، اس لئے عقد کے اندر یہ شرط لگائی ہے کہ جب بھی میں پیسے واپس لاؤں گا تو تمہیں یہ مکان مجھے واپس کرنا ہوگا، مکان کی بیع کر لی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے جو مکان بیچا تھا اس کی ثمن مجہول ہو گئی کیونکہ اس ثمن کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ جب بھی میں پیسے واپس لاؤں گا تمہیں مکان دینا ہوگا۔

اب ہو سکتا ہے کہ اس مکان کی قیمت بڑھ گئی ہو یا گھٹ گئی ہو، اس واسطے مکان کے واپس کرنے کے نتیجے میں ثمن جو مجہول ہو رہی ہے اس کو شرط مخل بالثمن کہتے ہیں اور اس صورت میں جب کہ شرط مخل بالثمن ہو تو مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع جائز ہو جاتی ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، جیسے بیع بالوفاء

(۱) کذا فی تکملة فتح الملهم للشیخ القاضی محمد تقی العثمانی حفظه الله تعالیٰ ج:۱ ص:٦٢٨۔٦٣٠۔

میں کوئی شخص یہ کہے کہ میں مکان اس شرط پر بیچتا ہوں کہ جب بھی میں پیسے لاؤں تو اس کو واپس مجھے فروخت کر دینا، اب اس صورت میں بیع تو درست ہوگئی ہے لیکن آگے جو شرط لگائی ہے کہ پیسے لاؤں گا تو تمہیں واپس کرنا ہوگا یہ شرط باطل ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی ایسی شرط لگائی کہ جو نہ تو مناقض عقد ہے نہ مخل بالثمن ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں شرط بھی صحیح ہے اور بیع بھی صحیح ہے۔ جیسے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں یہ گھوڑا تم سے خریدتا ہوں اور بائع کہتا ہے کہ میں یہ گھوڑا تم پر فروخت کرتا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ میں ایک مہینہ تک اس پر سواری کروں گا تو یہ نہ مناقض عقد ہے اور نہ مخل بالثمن ہے، لہٰذا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرط بھی جائز ہے اور یہ بیع بھی جائز ہے۔

امام مالکؒ نے یہ تفصیل کر دی کہ اگر مناقض عقد ہو تو البیع باطل والشرط باطل، مخل بالثمن ہو تو البیع جائز والشرط باطل۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو البیع جائز والشرط جائز۔[1]

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مسلک

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ بیع میں اگر ایک ایسی شرط لگائی جائے جو مناقض عقد نہ ہو چاہے مقتضائے عقد کے خلاف ہو، تو ایک شرط لگانا جائز ہے۔ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے، جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم مجھے سی کر دو گے۔

لیکن اگر دو شرطیں لگا دیں تو پھر نا جائز ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ میں یہ کپڑا تم سے اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تمہارے ذمہ اس کا سینا بھی ہوگا اور اس کو دھونا بھی ہوگا، تو یہ شرطیں لگانا بھی نا جائز ہیں اور بیع بھی باطل ہے۔ تو دو شرطیں لگانا امام احمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور ایک شرط کی صورت میں وہی تفصیل ہے جو مالکیہ کے ہاں ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا استدلال

ان کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے جو خود امام احمد بن حنبلؒ نے بھی روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے بیع میں دو شرطیں لگانے سے منع فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دو شرطیں لگانا نا جائز ہے اور اگر ایک شرط لگائے تو یہ جائز ہے۔

(۱) تکملۃ فتح الملہم، ج:۱، ص:۶۳۱۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں یہ انہوں نے خود بھی روایت کی ہے کہ "نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع وشرط"

اس میں شرط کا صیغہ مفرد ہے، تثنیہ نہیں ہے اور جس روایت میں شرطان فی بیع تثنیہ آیا ہے۔ اس کی توجیہ حنفیہ یوں کرتے ہیں کہ ایک شرط تو بیع کے اندر ہوتی ہی ہے جو مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں چلی جائے گی، یہ شرط بیع کے اندر پہلے سے ہی ہوتی ہے تو جس روایت میں شرطان فی بیع آیا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ ایک شرط جو پہلے سے عقد کے اندر موجود ہے اور دوسری شرط وہ ہے جو اپنی طرف سے لگادی جائے، اس طرح شرطان فی بیع ہوئیں۔

امام ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابن شبرمہؒ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس سے اونٹ خریدا اور ساتھ شرط لگائی کہ جابر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ تک اس پر سواری کریں گے، ابن شبرمہؒ نے استدلال کیا کہ شرط بھی جائز ہے اور بیع بھی جائز ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب

جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ تک جو سواری کی تھی وہ عقد بیع میں شرط نہیں تھی بلکہ عقد بیع مطلقاً ہوا تھا بعد میں اپنے کرم سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو اجازت دی تھی کہ جاؤ مدینہ منورہ تک اسی پر سواری کرنا، صلب عقد میں شرط نہیں لگائی۔

اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے، بعض طرق میں ایسے الفاظ ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عقد بیع میں شرط لگائی گئی تھی جیسے واشترط ظھرہ إلى المدينة واشترط حملانها إلى المدينة۔

اس میں شرط لگانے کے الفاظ ہیں، لیکن بہت سی روایات ایسی ہیں جن میں شرط کے الفاظ نہیں ہیں امام بخاریؒ نے یہ حدیث کتاب الشروط میں بیان کی ہے، وہاں مختلف روایتیں بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ الاشتراط اكثرواصح عندى یعنی وہ روایتیں جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے وہ زیادہ کثرت سے ہیں اور زیادہ صحیح ہیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

لیکن ہمارے شیخ حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ''اعلاء السنن'' میں امام بخاریؒ کے اس قول کی تردید کی ہے اور ایک ایک روایت پر الگ الگ بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ عدم اشتراط والی راویات اکثر اور اصح ہیں۔ اور اس مؤقف کی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جن روایتوں میں عدم اشتراط مذکور ہے ان میں واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے جو اشتراط پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتا، اس میں اشتراط کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ (۱)

پہلا جواب

مسند احمد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ اس طرح مروی ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خرید لیا اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیچ دیا تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ اپنے اونٹ سے اتر کر کھڑے ہو گئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا مالك يا جابر رضی اللہ عنہ اے جابر کیا ہوا؟ کیوں اتر گئے؟ تو انہوں نے کہا جملك، يارسول الله۔ اب تو یہ آپ کا اونٹ ہے لہٰذا مجھے اس پر بیٹھنے کا حق حاصل نہیں ہے قال اركب۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، سوار ہو جاؤ، اور مدینہ منورہ تک اس پر سواری کرو، بعد میں پھر مجھے دینا، تو اس میں بالکل صراحت ہے کہ اتر کر کھڑے ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قبضہ دیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ۔ (۲)

اگر پہلے سے عقد میں شرط لگائی ہوتی تو پھر اترنے کا کوئی سوال ہی نہیں اور ویسے بھی عقل اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتی کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ شرط لگاتے کہ مجھے مدینہ منورہ تک سواری کرائیں گے، گویا یہ ایک طرح سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بدگمانی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیع کے بعد اونٹ لے لیں گے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو پیدل صحرا کے اندر چھوڑ دیں گے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو بیع میں یہ شرط لگانے کی چنداں حاجت نہیں تھی، اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیع تو مطلقاً کی تھی لیکن بعد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دے دی۔ بعض راویوں نے اس کو

---

(۱) إعلاء السنن، ج:١٤ ص:١٤٨۔ (۲) فی مسند احمد، الكتاب باقی مسند المكثرين، الباب مسند جابر بن عبدالله رقم: ١٣٦١ (واضح رہے کہ اس حدیث میں لفظ "فنزل رسول الله ﷺ إلى البعير" نسخ کی غلطی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "تکملة فتح الملهم ج:١، ص:٦٣٤")۔

روایت بالمعنی کرتے ہوئے اشتراط سے تعبیر کر دیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہاں شرط ہی نہیں تھی۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب

دوسرا جواب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ بھئی آپ کہاں سے جا کر استدلال کرنے لگے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بیع کی تھی وہ حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں بلکہ وہ تو نوازنے کا ایک بہانہ تھا جس کی صورت بیع کی تھی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو نوازنا اور عطیہ دینا تھا اور اس کا ایک دلچسپ طریقہ یہ اختیار کیا، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو نوازنا اور عطیہ دینا تھا اور اس کا ایک دلچسپ طریقہ یہ اختیار کیا، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ عنہ اونٹ دے کر پیسے وصول کر کے جانے لگے تو فرمایا کہ یہ اونٹ بھی لیتے جاؤ، اونٹ بھی واپس کر دیا، تو حقیقت میں یہ بیع نہیں تھی محض صورتاً بیع تھی، لہٰذا اس میں جو واقعات پیش آئے ان سے حقیقی بیع کے احکام مستنبط نہیں کرنے چاہئیں۔(۱)

ابن ابی لیلیٰ کا استدلال

ابن ابی لیلیٰ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ولاء کی شرط لگائی گئی اور شرط باطل ہوئی لیکن عقد باطل نہ ہوا۔

حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا کا جواب

اس کے جواب میں شراح حدیث اور حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ بھی بڑے حیران وسرگرداں رہے کہ اس کا کیا جواب ہے؟

اور سچی بات یہ ہے کہ اس حدیث کے جتنے جوابات دیئے گئے ہیں، عام طور سے کتابوں میں لکھے گئے ہیں وہ سب پر تکلف جوابات ہیں لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ نے میرے دل میں اس کا ایک جواب ڈالا ہے جس پر کم از کم مجھے اطمینان اور شرح صدر ہے۔

---

(۱) تکملة فتح الملهم، ج:۱ ص:٦٣٥۔

میرا ذاتی رجحان

وہ جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ شرط لگانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، فاسد ہو جاتی ہے، یہ ان شرائط کے بارے میں کہا جا رہا ہے جن کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن ہو، اگر ایسی شرط عقد میں لگائی جائے گی جس کا پورا کرنا ممکن ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی شرط لگا دی جائے جس کا پورا کرنا انسان کے لئے ممکن نہ ہو اور اس کے اختیار سے باہر ہو، تو ایسی شرط خود فاسد اور لغو ہو جائے گی، عقد کو فاسد نہیں کرے گی۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب بیچتا ہوں اس شرط پر کہ تم اس کتاب کو لے کر آسمان پر چلے جاؤ، تو آسمان پر جانا متعذر ہے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا یہ شرط لغو اور کان لم یکن ہے، گویا بولی ہی نہیں گئی۔ اس لئے وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی، خود لغو ہو جاتی ہے۔

کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ چیز اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم سورج مغرب سے طلوع کر کے دکھاؤ، اب یہ احمقانہ شرط ہے، یہ ایسا ہے گویا کہ بولی ہی نہیں گئی، لہذا بیع صحیح ہوگی اور شرط لغو ہو جائے گی۔

اور یہ بات کہ جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ اسے کر ہی نہ سکے، اس کے کرنے پر قدرت ہی نہ ہو جیسے آسمان پر چڑھ جانا اور سورج کو مغرب سے نکال دینا وغیرہ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شرعاً ممنوع ہو، اگر شرعاً ممنوع ہو تو اس کا پورا کرنا بھی انسان کے اختیار میں نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم کو یہ کتاب اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تمہارے بیٹے تمہارے مرنے کے بعد اس کے وارث نہیں ہوں گے، اب یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے کہ وراثت کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کسی کو محروم کرنا یا وارث بنانا یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا یہ شرط لغو ہو جائے گی اور بیع جائز ہو جائے گی۔

اب ولاء کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ شریعت نے اصول بنایا ہے "الولاء لمن أعتق" اگر کوئی شخص یہ کہے کہ غیر معتق کو ولاء ملے گی تو یہ ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں نہیں، اس لئے یہ شرط لغو ہو جائے گی اور بیع صحیح ہو جائے گی۔ اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ "من اشترط ماکان من شرط لیس بکتاب الله فهو باطل" جو شرط کتاب اللہ کے مطابق نہ ہو، یعنی کتاب اللہ کی رو سے اور حکم ہو اور آپ اس کے برخلاف کوئی اور حکم لگا کر شرط لگا رہے ہیں تو وہ شرط باطل ہے،

اسی لئے امام بخاریؒ نے بھی ترجمۃ الباب قائم کیا کہ "باب إذا اشترط في البيع شروطا لاتحل" ایسی شرطیں جوشرعاً معتبر نہیں، ان کے لگانے سے شرط فاسد ہوتی ہے بیع فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ شرطیں جن کا پورا کرنا انسان کے اختیار میں ہے اگر وہ لگائی جائیں گی تو ان سے بیع بھی فاسد ہوگی اور شرط بھی فاسد ہوگی۔

اور اگر بیع بشرط کی حرمت کی حکمت پر نظر کی جائے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، کیونکہ جب بیع کے ساتھ کوئی شرط لگائی جاتی ہے تو اس کے ناجائز ہونے کی وجہ سے بیان کی گئی ہے کہ ثمن تو بیع کے مقابلہ میں ہوگئی اور شرط میں احدالمتعاقدین کی منفعت ہے اور یہ شرط، منفعت بغیر مقابل کے ہوگئی، یہ زیادت بغیر عوض کے ہوگئی، لہذا یہ ربا کے حکم میں ہے۔ اب یہ ربا کے حکم میں ہے۔ اب یہ منفعت بدون مقابل عوض اس وقت ہوگی جب وہ منفعت قابل حصول ہو، اگر منفعت قابل حصول ہی نہیں ہے تو اس کو زیادت بدون التقابل کہنا ہی صحیح نہیں ہوگا۔ اس واسطے وہ بیع، وہ شرط لغو ہو جائے گی۔

حدیث کی صحیح توجیہ

یہ تفصیل ذرا وضاحت کے ساتھ اس لئے عرض کر دی کہ ہمارے زمانے میں بیوع کے ساتھ مختلف شرائط لگانے کا بہت کثرت سے رواج ہوگیا ہے۔ تو حنفیہ کے ہاں ایک گنجائش وہ ہے جو پہلے ذکر کی کہ اگر شرط متعارف ہو تو اس کے لگانے سے نہ بیع فاسد ہوتی ہے اور نہ شرط فاسد ہوتی ہے، اس بنیاد پر بہت سے معاملات کا حکم نکل سکتا ہے۔

فری سروس (Free Service) کا حکم

آپ نے دیکھا ہوگا کہ آج کل بائع بہت سی چیزوں میں فری سروس دیتا ہے جیسے فریج خریدا تو اس میں بائع کے ذمہ ہوتا ہے کہ ایک سال تک سروس فری کرے گا، اب بظاہر یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے لیکن چونکہ یہ شرط متعارف ہے، اس پر سب عمل کرتے ہیں، سارے تجار بدون نکیر کے عمل کرتے ہیں تو متعارف ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز ہوگئی، تو بہت سی شرطیں متعارف ہونے کی وجہ سے جائز ہو جاتی ہیں بشرطیکہ فی نفسہ حرام نہ ہوں اور تفصیل عرض کر دی کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ لہذا جہاں حاجت داعی ہو وہاں مفتی کے لئے بھی یہ گنجائش ہے کہ لوگوں کے لئے توسع پیدا کرتے ہوئے کسی دوسرے فقیہ کے قول پر فتویٰ دیدے، اسی طرح حاکم کے لئے بھی گنجائش ہے کیونکہ "حکم

الحاکم رافع الخلاف" یہ قاعدہ ہے کہ قاضی یا حاکم اگر کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں کسی ایک جانب کو اختیار کر لے تو سب کے ذمہ اس کی پابندی لازمی ہو جاتی ہے کہ "حکم الحاکم رافع الخلاف" ہے۔

اس واسطے اس صورت میں بھی جائز ہو جائے گی چنانچہ "مجلة الاحکام العدلية" جس کا میں نے پہلے بھی ذکر کیا ہے کہ خلافت عثمانیہ کے زمانہ میں فقہاء کرام نے وہ قانون مدون کیا تھا اس کے "تذکرہ تفسیریہ" میں یہ کہا گیا ہے کہ آج کل کی بیوع میں توسع کی وجہ سے ضرورت کے وقت امام مالکؒ یا احمد بن حنبلؒ کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش موجود ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ (۱)

پھلوں کی بیع کے درجات اور ان کا حکم

پھلوں کی بیع کے تین درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ ابھی پھل درخت کے اوپر مطلق ظاہر نہیں ہوا، اس وقت میں بیع کرنا جیسا کہ آج کل پورا باغ ٹھیکہ پر دے دیا جاتا ہے کہ ابھی پھل بالکل بھی نہیں آیا، پھول بھی نہیں لگے اور اس کو فروخت کر دیا جاتا ہے۔

اس پھل کی بیع کے بارے میں حکم یہ ہے کہ یہ مطلقاً ناجائز اور حرام ہے اور کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں یعنی ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ پھل ظاہر تو ہو گیا لیکن قابل انتفاع نہیں ہے۔ قابل انتفاع نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہ تو کسی انسان کے کام آسکتا ہے اور نہ کسی جانور کے کام آسکتا ہے۔ اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ یہ دونوں مجمع علیہ ناجائز ہیں۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ انسانوں یا جانوروں کے لئے قابل انتفاع تو ہے لیکن ابھی بدوِّ صلاح نہیں ہوا یعنی آفات سے محفوظ نہیں ہوا اور اندیشہ ہے کہ کوئی بھی آفت اس کو لگ جائے تو وہ سارا پھل یا اس کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا یہ "بیع الثمرة قبل أن يبدوّ صلاحها" کہا تا ہے۔

پہلے دو جو میں نے بتائے وہ دو مجمع علیہ ناجائز ہیں۔ تیسرا جو درجہ ہے یعنی "بيع الثمرة قبل أن يبدوّ صلاحها" جب کہ منتفع بہ ہے اس کی پھر تین صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ پھل کی بیع بدوِّ صلاح سے پہلے کی گئی لیکن عقد بیع میں یہ شرط لگائی گئی کہ مشتری ابھی اس پھل کو درخت سے اتار لے گا بشرط القطع فشرط أن يقطعه البائع فوراً۔ بیع

(۱) هذه خلاصة ما اجاب بها الشيخ المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله في تكملة فتح الملهم، ج: ۱، ص ۶۳۵۔

کے فوراً بعد وہ اس کو قطع کرلے گا، اس شرط کے ساتھ اگر بیع کی جائے تو یہ بیع بالا جماع جائز ہے۔

بعض لوگوں کا اختلاف ہے، شاذ قسم کے اقوال ہیں جو ناجائز کہتے ہیں ورنہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ بھی اس میں داخل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بیع کی جائے لیکن مشتری یہ کہے کہ میں یہ پھل خرید رہا ہوں لیکن میں یہ پھل جب تک یہ پک نہ جائے درخت ہی پر چھوڑوں گا، درخت پر چھوڑنے کی شرط پکنے تک لگائی جائے یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ سب اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ درخت پر لگا ہوا پھل خرید تو لیا اور اس میں کوئی شرط بھی نہیں لگائی یعنی نہ قطعہ کرنے کی شرط ہے اور نہ درخت پر چھوڑنے کی شرط ہے مطلقاً عن شرط القطع والترك بیع کی گئی۔

اس میں اختلاف ہے: ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اس بیع کو بھی ناجائز کہتے ہیں یعنی اس کو ملحق کرتے ہیں بشرط الترک کے ساتھ۔

اور امام ابوحنیفہؒ اس کو جائز کہتے ہیں کہ جب مطلق عن شرط القطع والترك ہے، کوئی شرط نہیں لگائی گئی تو یہ حکم میں شرط القطع کے ہے کیونکہ بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی بھی وقت مشتری سے کہے کہ پھل لے جاؤ اور ہمارا درخت خالی کردو تو یہ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها"۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو آپ بھی عمل نہیں کرتے کیونکہ عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بدو صلاح سے پہلے ثمار کی کوئی بیع جائز نہ ہو خواہ بشرط قطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ آپ شرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ آپ نے خود اس عموم میں شرط القطع کی صورت میں تخصیص کی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً شرط القطع والترك بھی اسی صورت بشرط القطع کی طرح ہے کیونکہ جب مطلقاً بیع کی جائے تو بائع کو ہر وقت یہ حق حاصل ہے کہ مشتری سے کہے کہ اس کو نکالو اور درخت کو میرے لئے خالی کردو تو یہ شرط القطع کے ساتھ ملحق ہے۔

لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی اور گویا حنفیہ کے مشہور قول کی بنیاد پر یہ حدیث مخصوص ہے اس صورت کے ساتھ جبکہ مشتری عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائے کہ میں اپنا پھل اس وقت تک چھوڑوں گا جب تک وہ پک جائے۔ اس شرط کے ساتھ بیع کرے گا تو ناجائز ہوگی۔

اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض رایتوں میں یہ لفظ آیا ہے "أرأيت منع الله الثمرة بما يأخذ احد كم مال أخيه"۔ یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ پھل کو منع کر دے یعنی پھل کے اوپر کوئی آفت آجائے اور اس کی وجہ سے پھل نہ آئے تو تم اپنے بھائی کے مال کو کس بنا پر حلال کرتے ہو۔ تم نے تو پیسے لے لئے اور اس بیچارے کو پھل نہیں ملا، اس لئے درخت کے اوپر چھوڑنے کی یہ جو علت آپ نے بیان فرمائی یہ اسی وقت متحقق ہو سکتی ہے جبکہ عقد کے اندر شرط لگائی گئی ہو کہ پھل کو پکنے تک درخت پر چھوڑا جائے گا، اس سے پتا چلا کہ یہ حدیث اس صورت کیساتھ مخصوص ہے۔ یہ بيع الثمرة قبل بدو الصلاح کا بیان ہوا۔

اور چوتھا درجہ بعد بدو الصلاح کی یعنی اگر بدو الصلاح کے بعد پھل فروخت کیا جائے یعنی یا تو پک چکا ہو یا آفات سے محفوظ ہو چکا ہو تو اس میں ائمہ ثلاثہؒ کہتے ہیں کہ بعد بدو الصلاح جب بیع کی جائے گی تو جائز ہے یعنی تینوں صورتیں جائز ہیں بشرط القطع بھی، بشرط الترك بھی اور بلا شرط شئی بھی، اور وہ استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا۔ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها تو حتى يبدو صلاحها۔ یہ نہی کی غایت ہے۔ اور مفہوم غایت یہ ہے کہ جب بدو اصلاح ہو جائے تو پھر نہی نہیں تو جب بدو اصلاح کے بعد نہی نہیں تو کوئی بھی صورت ہو خواہ بشرط القطع ہو یا لا بشرط الترک ہو یا بلا شرط شئی ہو تینوں صورتوں میں جائز ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبل بدو الصلاح میں اور بعد بدو الصلاح میں کوئی فرق نہیں، جو صورتیں وہاں جائز ہیں وہ یہاں بھی جائز ہیں اور جو وہاں ناجائز ہیں وہ یہاں بھی ناجائز ہے۔ چنانچہ اگر بشرط القطع ہو یا مطلق عن شرط القطع والترك ہو تو جائز ہے اور بشرط الترک ہو تو یہاں بھی وہ ناجائز ہیں۔

البتہ اس میں امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی اس کا سائز مکمل ہو چکا ہو اور اب اس میں مزید اضافہ نہیں ہونا ہے تو بشرط الترک سے بھی جائز ہے۔ مثلاً کھجور جس سائز کی ہوتی ہے اگر درخت کے اوپر اتنی بڑی ہو چکی ہے کہ اب اس میں مزید اضافہ نہیں ہونا ہے، تو اب اگر بشرط الترک کے ساتھ بیع کرے گا تو بیع جائز ہوگی۔

لیکن شیخینؒ کے نزدیک ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط اور اس میں احد المتعاقدین کی منفعت ہے اور جب ایسی شرط بیع کے اندر لگائی جائے تو وہ شرط بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ لہذا یہ بیع ناجائز ہے۔

اعتراض

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مسلک اختیار کیا جائے تو "قبل ان یبدو صلاحھا" اور "بعد أن یبدو صلاحھا" میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ اور دونوں کا حکم ایک جیسا ہو جاتا ہے۔ تو پھر حدیث میں حتی یبدو صلاحھا کی قید کیوں لگائی گئی؟

جواب

درحقیقت قبل بدو الصلاح اگر بیع کی جائے اور اس میں یہ شرط لگا دی جائے کہ پھل کو درخت پر چھوڑا جائے گا تو اس میں دو خرابیاں ہیں۔

ایک خرابی تو یہ ہے کہ اس میں ایک ایسی شرط کے ساتھ بیع ہو رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں مشتری کا نقصان ہونے کا اندیشہ ہے کہ آفت لگ جائے اور اس کو کچھ نہ ملے۔ بخلاف بعد بدو الصلاح کے کہ اس میں دوسری خرابی نہیں ہے صرف پہلی خرابی موجود ہے اور وہ بیع کے ساتھ مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا۔ تو جس حدیث میں آپ ﷺ نے حتی یبدو صلاحھا کی قید لگائی ہے وہاں اس خاص صورت کا بیان کرنا مقصود ہے جس میں دو خرابیاں ہیں، اور اس دوسری خرابی کی طرف آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا۔ أرأیت إذا منع اللہ الثمرۃ بما یأخذ احدکم مال أخیہ؟

اس خاص حدیث میں مقصود لوگوں کو مشتری کے نقصان کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ اور یہ خرابی صرف قبل بدو الصلاح کی صورت میں پائی جاتی ہے۔ اس واسطے آپ ﷺ نے قبل أن یبدو الصلاح کی قید لگائی اور یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک خاص صورت مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے جہاں بیع بالشرط کا نقصان مشتری کو پہنچ رہا ہے اس واسطے قبل أن یبدو صلاحھا کہا گیا۔ یہ مذاہب کی تفصیل کا مختصر خلاصہ ہے۔

سوال

جب مشتری یہ شرط لگاتا ہے کہ میں پھل پکنے تک درخت پر چھوڑوں گا تو مشتری خود یہ شرط اپنے فائدے کے لئے ہی لگاتا ہے۔ اب اگر اپنی لگائی ہوئی شرط سے اس کو نقصان پہنچ جائے تو اس

نقصان کی تلافی خود اسی کو کرنی چاہئے۔ اور اس کی ذمہ داری کسی دوسرے پر عائد نہیں ہونی چاہئے کیونکہ شرط تو وہ خود لگا رہا ہے؟

جواب

شریعت ہمیشہ جب کوئی حکم لگاتی ہے تو متعاقدین کے نفع کو دیکھتی ہے کہ کسی فریق کے ساتھ کوئی زیادتی تو نہیں ہو رہی، چاہے وہ فریق اس زیادتی پر راضی ہو جائے تب بھی شریعت اس کو منع کرتی ہے۔

اس کی بے شمار مثالیں گزری ہیں تلقی الجلب ہے یعنی تلقی الجلب میں نقصان دیہات والوں کا ہوتا ہے، ان کو غلط بھاؤ بتایا جاتا ہے اور وہ کم دام پر فروخت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور وہ خوشی سے فروخت کر دیتے ہیں، لیکن شریعت نے ان کا لحاظ کیا کہ یہ جائز نہیں۔ چاہے تم رضامندی سے کرو تب بھی جائز نہیں۔

اسی طرح ربوا ہے، آدمی مجبور ہے اور وہ سود دینے پر راضی ہو جاتا ہے لیکن شریعت نے کہا کہ ہم نہیں مانتے، تو کسی فریق کا اپنے نقصان پر راضی ہو جانا یہ شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں۔ وہ راضی ہو جائے یا شرط خود لگائے تب بھی شریعت کی نگاہ میں معتبر نہیں ہے۔ تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ شرط مشتری نے لگائی ہے یا بائع نے لگائی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ خواہش بائع کی ہوتی ہے کہ بدو الصلاح سے پہلے بیچ دوں نہ کہ مشتری کی کہ پہلے خریدلوں یعنی بائع کی خواہش ہوتی ہے کہ مجھے پیسے بھی مل جائیں اور پھل کے پکنے کا انتظار بھی نہ کرنا پڑے۔ اس سے پہلے ہی میرا باغ بک جائے۔

اب مشتری کہتا ہے کہ ابھی خریدوں گا تو کیا کروں گا؟ میں خود کھاؤں گا یا جانوروں کو کھلاؤں گا؟ میں خرید تو لوں لیکن اس وقت اس کو درخت پہ رہنے دو کہ یہ پک جائے تا کہ میرا کچھ فائدہ ہو جائے۔ تو اس بیع الثمرة قبل بدو صلاحها کا اصل محرک مشتری نہیں ہوتا بلکہ بائع ہوتا ہے۔ اگر بائع یہ کہے کہ میں پکنے کے بعد بیچوں گا تو مشتری بہت خوش ہو جائے گا مجھے پیسے بھی دینے نہ پڑیں گے اور جب پکے گا تو اسی وقت خریدوں گا، تو اصل محرک بائع ہوتا ہے۔

لہذا اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کہ مشتری نے خود شرط لگائی ہے۔ یہ مسئلہ کی حقیقت ہے اس کی مزید تفصیل "تکملة فتح الملهم" میں ہے۔

موجودہ باغات میں بیع کا حکم

موجودہ باغات میں عام طور پر جو بیع ہوتی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شکل ہو کہ پھل بالکل ظاہر نہیں ہوا تو وہ تمام فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔

دوسری جو صورت ہے کہ ظاہر ہو گیا اور ظاہر ہونے کے بعد ابھی بدو الصلاح نہیں ہوئی اور اس کو بیچا گیا، تو اگر بشرط القطع بیچا جائے تو جائز ہے، مطلق عن شرط القطع والترك بیچا جائے تو بھی جائز ہے، چاہے بائع رضا کارانہ طور پر پھل کو درخت پر چھوڑ دے تو بھی جائز ہے۔

المعروف کا لمشروط

البتہ یہاں پر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ایک شرط لگا دی۔

انہوں نے فرمایا کہ اگر کسی جگہ عرف اس بات کا ہو کہ جب بھی بیچا جاتا ہے، تو "بشرط التبقی علی الأشجار" بیچا جاتا ہے تو چاہے عقد میں شرط نہ لگائے تب بھی وہ شرط ملحوظ سمجھی جائے گی اور بیع ناجائز ہوگی۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ "المعروف کالمشروط"۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا قول

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے اس قول سے اتفاق نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے یہ بات منقول ہے کہ لوگ آپس میں بیع کرتے تھے اور عام طور پر پھل درخت پر چھوڑا کرتے تھے اس وقت میں بھی آپؒ نے فرمایا کہ اگر مطلق بیع کی جاتی ہے تو جائز ہوگی۔ جب امام ابوحنیفہؒ سے یہ صراحت موجود ہے تو پھر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے جو قواعد کی بنیاد پر تخریج کی ہے "المعروف کالمشروط" اس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لہذا اگر عرف بھی ہو تو بھی بہرحال جائز ہے۔ [1]

میں اس پر ایک چھوٹا سا اور اضافہ کرتا ہوں فرض کرو کہ عقد کے اندر کسی نے چھوڑنے کی شرط لگائی تو حنفیہ کے قواعد کا مقتضاء تو یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اس عقد کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے اندر یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف لگائی جا رہی ہے۔

میں نے یہ مسئلہ پیچھے تفصیل سے بیان کیا تھا تو وہاں عرض کیا تھا کہ وہ شرط جو مفسد عقد ہوتی

---

(۱) راجع للتفصيل: فيض الباری، ج:۳ ص:۲۵۶۔

ہے اس سے تین قسم کی شرائط مستثنیٰ ہیں۔

پہلی وہ جو مقتضاء عقد میں داخل ہے اور وہ عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

دوسری وہ شرط کہ اگر چہ مقتضاء عقد کے اندر داخل نہیں لیکن اس کے ملائم اور مناسب ہے، جیسے کفیل کی شرط اور رہن کی شرط وغیرہ یہ عقد کے لئے مفسد نہیں ہوتی۔

تیسری وہ شرط جو متعارف بین التجار ہو گئی ہو کہ وہ عقد کا حصہ سمجھی جاتی ہو جیسے کوئی فریج خریدتا ہے تو ایک سال کی فری سروس ہوتی ہے تو یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے لیکن چونکہ متعارف ہو گئی۔ تو متعارف ہونے کی وجہ سے جائز ہو گی اور فقہاء متقدمین نے اس کی مثال دی ہے أن يشترى النعل بشرط أن يحذوه البائع ۔ تو یہ شرط متعارف ہو گئی۔ لہذا جائز ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جو شرط متعارف بین التجارہ ہو جائے، چاہے وہ عقد کے خلاف ہو تب بھی جائز ہوتی ہے، اور یہ شرط کہ اس کو درخت پر چھوڑا جائے گا یہ تو متعارف سے بھی زائد ہے۔ تو جب شرط متعارف ہو گئی تو اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط بھی جائز ہو، لہذا بیع بشرط الترک جائز ہے۔

اشکال

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ بات اختیار کر لی جائے تو "بيع الثمرة قبل ان يبدو صلاحها" کی تینوں صورتیں جائز ہو جائیں گی، کیونکہ بشرط القطع پہلے ہی سے جائز تھی، مطلق عن بشرط القطع والترك بھی جائز تھی اور اس توجیہ کے مطابق بشرط الترك بھی جائز ہو گئی۔ لہذا کوئی بھی صورت ممنوع نہ رہی کیونکہ "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمرة قبل أن يبدوّ صلاحها" میں پہلے یہ بتایا تھا کہ بشرط الترك پر محمول ہے۔ اب اگر بشرط الترك بھی جائز ہو جائے تو پھر اس کا کوئی محل ہی نہ رہے گا۔ تو پھر حدیث کا محمل کیا ہوا؟

اور عرف جو ہوتا ہے وہ نص میں تخفیف تو کر سکتا ہے لیکن نص کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ لہذا عرف کیوجہ سے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جائز ہو گی؟

جواب

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہ نہی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی "كالمشورة يشير بها" یعنی یہ ایک مشورہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیا تھا۔ ان کی کثرت خصومت کی وجہ سے تو یہ صراحۃ بتا رہے ہیں کہ یہ تحریم نہیں تھی بلکہ محض مشورہ تھا اور جن

احادیث میں لفظ نہی صراحۃً آیا ہے تو ان کو اس حدیث کی روشنی میں نہی تنزیہی پر، نہی ارشاد پر محمول کیا جائے گا کہ آپ نے ایک ہدایت دی ہے کہ ایسا کرو۔ لہٰذا یہ تحریم شرعی نہیں ہے۔ اور جب تحریم شرعی نہیں ہے تو پھر اس میں اس بات کا کوئی احتمال نہیں رہتا کہ جب تینوں صورتیں جائز ہو گئیں تو پھر حرام کیا رہا؟ کوئی حرام نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں میں یہ سمجھتا ہوں (واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم) کہ شرط الترک کے ساتھ اگر بیع ہو تو جائز ہے لیکن اس صورت کے ساتھ متعلق ہے جبکہ ثمرہ ظاہر ہو گیا ہو، اگر ظاہر نہیں ہوا تو جواز کی کوئی صورت نہیں، اور اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا ہو تو حنفیہ میں سے امام فضلیؒ یہ فرماتے ہیں کہ جو حصہ ظاہر نہیں ہوا اس کو ظاہر شدہ ثمرہ کے تابع مان لیں گے اور یوں تبعاً اس کی بیع کو بھی جائز کہتے ہیں۔

یہ سب کچھ فقہاء کرام نے اس لئے کیا ہے، کہ یہ عجیب قصہ ہے کہ اول دن سے آج تک باغات میں پھلوں کی جو بیع ہوتی آئی ہے وہ اس طرح سے ہوتی آئی ہے کہ کوئی بھی اس کی بیع کے لئے پھل کے مکمل پکنے کا انتظار نہیں کرتا۔ یہ طریقہ ساری دنیا میں ہے اور یہ عالمگیر طریقہ ہے۔

تو ہر دور کے فقہاء کرام نے یہ محسوس کیا کہ یہ عموم بلوی کی صورت ہے اور عموم بلوی کی صورت میں اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو قواعد شرعیہ پر منطبق کیا جائے۔ اور تحریم سے بچنے کی کوئی بھی اصل شرعیہ نکلتی ہو تو اس کو اختیار کیا جائے تاکہ لوگوں کو حرج لازم نہ آئے، لہٰذا اسی زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے مختلف توجیہات اختیار کی گئیں۔

امام فضلی رحمہ اللہ نے یہ کہا کہ جتنی گنجائش شرعاً نکل سکتی ہے وہ یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت تبعاً کسی شئی کی بیع کو جائز قرار دیتی ہے جبکہ اصلاً وہ جائز نہیں ہوتی، جیسے گائے کے پیٹ میں بچہ ہو تو اس کی اصلاً بیع جائز نہیں لیکن گائے کے تابع ہو کر جائز ہو جائے گی۔ اسی طرح مستقل معدوم کی بیع جائز نہیں لیکن اگر کسی موجود کے ضمن میں معدوم کی بیع کر دی جائے تو جائز ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ کچھ پھل جو موجود ہیں وہ اصل ہیں اور جو ابھی وجود میں نہیں آئے وہ تابع ہیں تو اس کو تابع کر دیا تاکہ اس صورت میں بھی جائز ہو جائے۔

لہٰذا دیکھئے! فقہاء کرام نے کہاں تک سہولت کے راستے نکالے ہیں لیکن جہاں بالکل قطعاً ظہور نہ ہوا ہو، ایک پھل بھی ظاہر نہ ہوا ہو تو اس وقت میں بیع کی کوئی صورت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اس کو سلم کے ذریعہ جائز کرنے کی کوشش کی کہ بیع سلم کر لو، لیکن یاد رکھئے کہ سلم کسی خاص درخت یا باغ میں نہیں ہو سکتی۔ سلم میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ آپ مجھے دو مہینہ یا چھ مہینے

کے بعد ایک من گندم دیں گے یا ایک ٹن کھجور دیں گے وہ کھجوریں یا گندم کہیں سے بھی ہوں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس باغ کا پھل دیں گے یا اس باغ کے اس درخت کا پھل دیں گے تو یہ سلم نہیں ہو سکتی، کیونکہ کیا پتہ کہ اس باغ میں پھل آتا ہے کہ نہیں آتا، کیا پتہ اس خاص درخت پر پھل آتا ہے یا نہیں آتا۔ لہٰذا اس میں غرر ہے اس لئے یہ جائز نہیں۔ اور سلم کی دوسری شرائط بھی مفقود ہیں، اجل کا تعین کرنا مشکل ہے، اس میں مقدار کا تعین کرنا مشکل ہے، کتنا پھل آئے گا کچھ پتہ نہیں تو اس میں سلم کی شرائط نہیں پائی جارہی ہیں اس لئے سلم نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ ظہور سے پہلے جواز کی کوئی صورت نہیں البتہ اگر تھوڑا سا بھی ظہور ہو گیا ہو تو پھر بیع ہو سکتی ہے اور اس میں شرط الترک بھی جائز ہے۔ (۱)

اجارہ میں اگر عمل مجہول ہو تو

اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَـٰتَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [القصص: ۲۷ . ۲۸] يأجر فلانا: يعطيه أجرا، ومنه في التعزية: آجرك الله.

استدلال قرآن کریم کی آیت سے کیا کہ حضرت شعیب علیہ السلام سے کہا:

﴿قَالَ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَـٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَـٰنِىَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ۝ قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِى وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَىَّ ۖ وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ۝﴾ [القصص: ۲۷، ۲۸]

ترجمہ: کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس پھر اگر تو پورے کر دے دس برس تو وہ تیری طرف سے ہے اور میں نہیں چاہتا کہ تجھے تکلیف میں ڈالوں، تو پائے گا مجھ کو اگر اللہ نے چاہا نیک بختوں سے بولا یہ وعدہ ہو چکا ہے میرے اور تیرے بیچ جونسی مدت ان دونوں میں پوری کر دوں، سو زیادتی نہ ہو مجھ پر اور اللہ پر بھروسہ اس چیز کا جو ہم کہتے ہیں۔

مطلب یہ کہ میں اپنی دو بیٹیوں میں سے ایک کے ساتھ تمہارا نکاح کرانا چاہتا ہوں، اس بات

(۱) راجع: تکملة فتح الملهم، ج:۱ ص:۳۸۳۔ ۳۹۶۔

پر کہ تم میرے ساتھ اجرت کا معاملہ کرو یعنی آٹھ سال تک میرے اجیر بنو۔

اس آیت میں یہ تو کہا تھا کہ تم آٹھ سال تک اجرت پر کام کرو گے، لیکن کیا کرو گے آیت میں اس کی صراحت نہیں ہے، لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اجیر مقرر کیا جائے اور اس کی مدت تو متعین کر لی لیکن عمل نہیں مقرر کیا تو یہ جائز ہے، اگرچہ عمل مجہول ہے لیکن چونکہ مدت معلوم ہے، اس لئے یہ جائز ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس طرح اجارہ درست نہیں ہوتا۔ اس واسطے کہ معقود علیہ مجہول ہے، جب معقود علیہ مجہول ہے تو کیا پتہ کہ کیا عمل کرائیں گے اس واسطے یہ اجارہ درست نہ ہوگا۔

اور امام بخاریؒ کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت شعیب علیہ السلام نے جو کیا تھا وہ کوئی عقد نہیں تھا بلکہ عقد کے ارادہ کا اظہار تھا کہ میں آئندہ ایسا کرنا چاہتا ہوں، عقد بعد میں ہوا اس میں عمل بتا دیا گیا ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ فرمایا: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ﴾ کہا کہ پہلے تو میرا ارادہ ہے عقد نہیں کر رہا، عقد آگے کروں گا، اسی واسطے دو بیٹیوں میں سے ایک کو کہا اور اس کی تعیین نہیں کی۔ اگر عقد ہوتا تو بیٹیوں میں سے کسی ایک کی تعیین کرتے کیونکہ اگر بغیر تعیین کے عقد کر دیا جائے کہ دو بیٹیوں میں سے ایک کا کرتا ہوں تو یہ عقد نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ عقد نہیں تھا بلکہ محض ارادہ کا اظہار تھا کہ آئندہ ہم ایسا کریں گے، جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسے تسلیم کر لیا ہوگا تو پھر بعد میں عقد کیا ہوگا اور اس میں عمل بتا دیا ہوگا، لہٰذا اس سے امام بخاریؒ کا استدلال درست نہ ہوا۔

دوسرے حضرات امام بخاریؒ کی تائید میں کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا استدلال درست ہے اور احدی ابنتی جو کہا گیا وہ سامعین کے نقطۂ نظر سے کہا گیا، ورنہ شعیب علیہ السلام نے ان میں سے ایک کو متعین کر دیا تھا اور عقد میں معقود علیہ یعنی عمل کو اس لئے متعین نہیں کیا کہ وہ متعارف تھا کہ میں تم سے بکریاں چرواؤں گا۔

بعض حضرات نے کہا کہ عمل اگرچہ متعین نہ بھی ہو لیکن تسلیم نفس یہ معقود علیہ ہوگیا، جب مدت مقرر کر لی کہ میں ایک مہینہ تک تمہیں مزدوری پر رکھتا ہوں، اب اگرچہ یہ نہیں بتایا کہ مزدوری کیا ہو گی؟ کیا کام لینا ہوگا؟ لیکن یہ عقد ہوا تسلیم نفس پر کہ تم اپنے نفس کو ایک مہینہ تک میرے حوالے کرو گے جو کام میں تمہیں بتاؤں وہ کرو گے تو ایسا کرنا بھی جائز ہے، یا تو مدت متعین ہونی چاہیے یا عمل متعین ہونا چاہیے۔ دونوں کا اکٹھا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، اس واسطے امام بخاریؒ کا استدلال اس لحاظ سے درست ہوگیا۔ (۱)

---

(۱) فتح الباری، ج: ٤، ص: ٤٤٥ بحواله انعام الباری ٤٤٢/٦، ٤٤٣۔

اگر اجارہ ابھی کر لے لیکن مدت بعد میں شروع ہو؟

حدثنا يحيى بن بكير: حدثنا الليث عن عقيل: قال ابن شهاب: فأخبرني عروة بن الزبير أن عائشة رضى الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: واستأجر رسول الله ﷺ وأبوبكر رجلامن بنى الديل هاديا خريتا وهو على دين كفار قريش، فدفعا إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فأتاهما براحلتيهما صبح ثلاث۔(۱)

نبی کریم ﷺ اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بنو دیل کے ایک شخص کو راستہ بتانے کے لئے اجرت پر لیا تھا۔

کیا اجارہ کی یہ صورت درست ہے؟

حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی شخص کو اجرت پر لیا اور آج عقد اجارہ تین دن کے بعد شروع ہوگا یا ایک سال بعد شروع ہوگا تو ایسا کرنا جائز ہے، جب وہ وقت آجائے گا تو جن شرائط پر انہوں نے عقد اجارہ کیا ہوگا ان شرائط کے مطابق عقد شروع ہو جائے گا۔

بیع اور اجارہ میں فرق

بیع مضاف الی المستقبل نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ بیع کا عقد تو آج کرلیں لیکن بیع کے نتائج ایک مہینے کے بعد ظاہر ہوں اور اس کے نتائج یعنی ملکیت کا انتقال اور مشتری کے ذمے ثمن کا وجوب اور بائع کے ذمے مبیع کا وجوب ایک ماہ کے بعد ہو مثلاً میں آج یہ کہوں کہ میں تم سے ایک ماہ بعد کے لئے گندم خریدتا ہوں تو یہ صورت جائز نہیں۔

ائمہ اربعہؒ اس بات پر متفق ہیں کہ بیع مضاف المستقبل نہیں ہوسکتی، جس وقت بیع ہوتی ہے اس کے متصل بعد بائع پر مبیع کی تسلیم اور مشتری پر ثمن کی تسلیم محقق ہو جاتی ہے، اس کو مضاف الی المستقبل نہیں کیا جاسکتا لیکن عقد اجارہ میں یہ صورت نہیں ہے۔

اجارہ میں یہ ہوسکتا ہے اجارہ مضاف الی المستقبل ہو کہ عقد اجارہ تو آج کریں لیکن اس کے اثرات ایک مہینے بعد شروع ہوں، یہ ہوسکتا ہے کہ ہم نے آج عقد اجارہ کیا اور یہ کہا کہ بھئی میں نے یہ مکان ایک ماہ بعد سے تمہیں کرایہ پر دیدیا، ایک ماہ بعد سے تم اس کے اندر رہنا شروع کرو گے اور ایک

(۱) راوه البخاری كتاب الاجارة باب اذا استاجر اجيرا ليعمل له بعد ثلاثة ايام....الخ رقم ٢٢٦٤۔

ماہ کے بعد سے اجرت واجب ہوگی تو بیع مضاف الی المستقبل نہیں ہوتی اور اجارہ مضاف الی المستقبل ہوسکتا ہے۔ (۱)

فارورڈ معاملات کا حکم

آج کل جتنے ''فارورڈ معاملات'' ہیں کہ بیع تو آج کر لیتے ہیں لیکن اس کے اثرات ایک مدت معینہ کے بعد ظاہر ہوتے ہیں۔ آج کل بازار اس فارورڈ معاملات سے بھرا ہوا ہے اور اس میں سٹہ چلتا ہے جس کی میں نے مثال دی تھی کہ ایک مہینے بعد کے لئے آج بیع کر لی تو یہ صورت جائز نہیں لیکن اجارہ میں جائز ہے اور یہ بات حنفیہ کے ہاں بھی مسلم ہے۔

حنفیہ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے، انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بنو دیل کے ایک صاحب کو اپنا رہنما مقرر کیا تھا کہ تم تین دن کے بعد یہ اونٹنیاں لے کر آجانا، اس کے بعد تمہارے ساتھ اجارہ شروع ہوگا۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

بعض حضرات نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ اجارہ مضاف الی المستقبل نہیں تھا بلکہ فوری اجارہ تھا۔ اس واسطے کہ جس وقت اجارہ ہوا تھا اسی وقت حضور اقدس ﷺ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اونٹنیاں اس کے حوالے کر دی تھیں جس کا حاصل یہ تھا کہ تین دن تک وہ اونٹنیوں کی دیکھ بھال کرے گا اور تین دن بعد وہ اونٹنیاں لے کر غار ثور پر آئے گا اور پھر وہاں سے آپ ﷺ روانہ ہونگے تو اونٹنیوں کی تسلیم اسی وقت ہوگئی تھی اور ان تین دنوں میں اس کو اونٹنیوں کی دیکھ بھال کرنی تھی۔ لہذا اجارہ اسی وقت شروع ہوگیا تھا۔

لیکن یہ خیال درست نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ اونٹنیوں کی دیکھ بھال پر منعقد نہیں ہوا تھا بلکہ راستہ بتانے پر ہوا تھا اور وہ راستہ بتانا جو معقود علیہ ہے وہ تین دن کے بعد ہونا تھا۔

اور اس واقعہ میں تو اگرچہ اجارہ تین دن کے بعد شروع ہونا تھا کہ وہ تین کے بعد آئے گا۔ لیکن امام بخاریؒ نے آگے بڑھا دیا تھا کہ أوبعد شهر أوبعد سنة جاز، یعنی اگر تین دن تک مؤخر کر سکتے ہیں تو مہینہ بھی مؤخر کر سکتے ہیں، سال بھی مؤخر کر سکتے ہیں۔ (۲)

(۱) فیض الباری ۳/۲۷٤۔

(۲) انعام الباری ٦/٤٣٩ تا ٤٤١۔

مشرکین کو اجرت پر رکھنا

جمہور فقہاء کرام جنہیں احناف بھی شامل ہیں فرماتے ہیں کہ مشرکین کو کسی کام کے لئے اجرت پر لیا جاسکتا ہے۔ اور اس کیلئے یہ بھی ضروری نہیں کہ بہت ہی سخت ضرورت ہو اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اس کام کے لئے کوئی مسلمان میسر نہ ہو بلکہ اگر مسلمان میسر ہو تب بھی اگر کسی مشرک کو اجیر بنالیا جائے تو یہ جائز ہے۔ (۱)

جانوروں کے جفتی کرانے کی اجرت

حدثنا مسدد: عبدالوارث وإسماعيل بن إبراهيم، عن علی بن الحکم، عن نافع، عن ابن عمر رضی اللّٰه عنهما قال: نهی النبی ﷺ عن عسب الفحل۔ (۲)

حدیث باب میں جمہور کا مسلک

کسی نر کو کرایہ پر لینا تا کہ وہ مادہ کے ساتھ جفتی کرے اور مقصود بچہ پیدا کرنا ہو، حدیث میں اس سے منع فرمایا ہے چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ عسب الفحل کی اجرت جائز نہیں۔ (۳)

امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالکؒ جائز کہتے ہیں، جس روایت سے وہ استدلال کرتے ہیں اس کو توجیہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ باقاعدہ کرایہ پر مقرر نہیں کیا گیا تھا، کوئی شخص نر لے کر گیا اور اس سے جفتی کرائی اور

---

(۱) انعام الباری ۴۳۷/۶۔

(۲) وفی سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللّٰه ﷺ، رقم ۱۱۹۴، وسنن النسائی، کتاب البیوع، رقم ۴۵۹۲، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۷۵، ومسند احمد، مسند المکثرین من الصحابة، رقم ۴۴۰۲۔

(۳) حدیث ابن عمر حدیث حسن صحیح الخ...والعمل علی هذا عند بعض أهل العلم وهو قول الجمهور والنهی عندهم للتحریم وهو الحق قال الحافظ فی الفتح: بیعه وکراؤه حرام الخ ۔(تحفة الأحوذی، رقم ۱۱۹۴، وفیض الباری، ج:۴، ص:۴۶۱، ۴۷۲)۔

جس سے نرلے کر گیا تھا اس کی کچھ خاطر تواضع کر دی، چائے، پانی کر دیا، اس حد تک جائز ہے۔ (۱)

چنانچہ ترمذی میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ بعض اوقات ہم نرلے کر جاتے ہیں تو لوگ ہماری خاطر تواضع کرتے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت فرمائی ہے۔ (۲)

دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت

سمسرۃ کے معنی ہیں دلالی اور دلال کو سمسار کہتے ہیں۔

اس سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو کوئی چیز خریدنے میں مدد دے بائع اور مشتری کے درمیان رابطہ قائم کرے اور کسی سے سودا کرائے۔

بعض اوقات سمسار، بائع کا اور کبھی مشتری کا وکیل ہوتا ہے اور بعض اوقات دونوں کا وکیل ہوتا ہے۔ (۳)

دلال کی اجرت کے بارے میں اختلاف فقہاء

دلال کی اجرت کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ دلالی کی ایک صورت تو ایسی ہے جس کا جواز متفق علیہ ہے۔

دلالی کے جواز کی متفق علیہ صورت

متفق علیہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا مثلاً میرا فلاں مکان ہے تم اس کے لئے مشتری تلاش کرو اور مدت مقرر کر دی کہ ایک مہینہ کے اندر اندر تم میرے لئے مشتری تلاش کرو اس ایک مہینہ میں تم میرے اجیر ہوگے اس کی میں تمہیں اتنی اجرت ادا کروں گا۔

اس معاہدہ کی رو سے اگر فرض کریں کہ اس نے پندرہ دن میں مشتری تلاش کر لیا اور بائع و مشتری کے درمیان سودا ہو گیا تو اس کو پندرہ دن کی اجرت مل جائے گی۔ اس کو ایک مہینہ کے لئے اجیر رکھا تھا، فرض کریں اس کی پانچ ہزار اجرت مہینہ کی مقرر کی گئی تھی اس نے پندرہ دن میں تلاش کر لیا تو

---

(۱)، (۲)۔ حدیث ابن عمر حدیث حسن صحیح الخ...والعمل علی هذا عند بعض أهل العلم وهو قول الجمهور والنهی عندهم للتحریم وهو الحق قال الحافظ فی الفتح: بیعه وکراه حرام الخ ۔(تحفة الأحوذی، رقم ۱۱۹٤، وفیض الباری، ج:٤، ص:٤٦١، ٤٧٢)۔ بحواله انعام الباری ٤٦٩/٦۔ (۳) المبسوط للسرخسی، ج:۱٥، ص:۱۱٥، وعون المعبود، ج:۹ ص:۱۲٤، مطبع بیروت۔

اس کی اجرت ڈھائی ہزار ہوگی۔

یہ صورت درحقیقت سمسرۃ کی نہیں بلکہ حقیقت میں یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز میں سب کا اتفاق ہے۔

اور اگر فرض کریں کہ وہ پورا مہینہ کوشش کرتا رہا، مشتری تلاش کرتا رہا، لیکن اس کو کوئی مشتری نہ ملا تب بھی مہینہ ختم ہونے پر اس کے پانچ ہزار روپے واجب ہو جائیں گے۔ یہ اجارہ ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ (۱)

سمسرۃ کی معروف صورت

لیکن سمسرۃ کی عام طور پر جو صورت معروف ہے وہ یہ ہے کہ آپ میرے لئے مشتری تلاش کریں، اگر مشتری تلاش کر کے لائیں گے تو میں آپ کو پانچ ہزار روپے دوں گا، اس میں عام طور پر مدت مقرر نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر اجارہ ہوتا ہے کہ اگر تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو تمہیں پانچ ہزار روپے ملیں گے۔

اب اگر بالفرض وہ دوسرے دن تلاش کر کے لے آیا تو اس کو پانچ ہزار روپے مل گئے اور اگر دوسرے دن تلاش کر کے نہ لایا، دوسرے دن کیا پورا مہینہ گزر گیا، دو مہینے گزر گئے، وہ کوشش کرتا رہا لیکن کوئی مشتری نہیں ملا تو ایک پیسہ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اس کو عام طور پر سمسرۃ کہتے ہیں۔ (۲)

اس کے جواز میں فقہاء کرام کا کلام ہوا ہے۔

امام شافعی، مالک اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا قول

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو مطلقاً جائز کہتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو۔ (۳)

حنفیہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں علامہ عینیؒ نے ''عمدۃ القاری'' میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے، اور انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف غالباً یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ

(۱) المبسوط للسرخسی، ج:۱۵، ص:۱۱۵، وعون المعبود، ج:۹ ص:۱۲٤، مطبع بیروت۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین، ج:٦ ص:٦٣۔ (۳) کمافی فتح الباری، ج:٤ ص:٤٥٢۔

اجارہ تو ہے نہیں اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ یا عمل ہوتا ہے یا مدت ہوتی ہے اس میں عمل کی تکمیل سے بحث نہیں ہوتی کہ عمل مکمل ہوا یا نہیں ہوا۔ اس نے اپنی محنت کی ہے، لہٰذا اس کو اس کی اجرت مل جائے گی۔ یہ اجارہ نہیں در حقیقت سمسرۃ ہے جو جعالہ کی ایک شکل ہے۔ (۱)

جعالہ

جعالہ یہ ایک مستقل عقد ہوتا ہے جو اجارہ سے مختلف ہے۔

جعالہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں نہ تو کوئی مدت مقرر ہے نہ کوئی عمل مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے پر اجرت دی جاتی ہے، مثلاً کسی شخص کا غلام بھاگ گیا، پتہ نہیں وہ کہاں ہے؟ اس نے کسی شخص سے کہا کہ اگر تم میرے غلام کو میرے پاس لے آؤ گے تو تمہیں اتنی اجرت دوں گا۔

اب غلام کب آئے گا؟ کب ملے گا؟ کتنی دیر لگے گی؟ کتنی محنت کرنی پڑے گی یہ سب کچھ مجہول ہے ملے گا بھی یا نہیں ملے گا۔ ہوسکتا ہے چھ مہینہ تک تلاش کرتا رہے، محنت کرتا رہے، لیکن وہ نہ ملے اور ہوسکتا ہے کہ کل مل جائے، ہوسکتا ہے کہ بہت محنت کے باوجود نہ ملے اور ہوسکتا ہے کہ گھر سے باہر نکلے اور مل جائے تو نہ عمل کی تعیین ہے، نہ مدت کی تعیین ہے۔ مدار اس پر ہے کہ جب عمل مکمل ہو جائے تو پیسے ملیں گے ورنہ نہیں ملیں گے، اس کو جعالہ کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ تینوں حضرات جعالہ کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ منسوب ہے جعالہ کو جائز نہیں فرماتے، کیونکہ یہ اجارہ کی شرائط پر پورا نہیں اُترتا۔ لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہو کہ جعالہ حرام ہے، البتہ جعالہ کے جواز پر بھی ان کی کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس واسطے لوگوں نے یہ سمجھا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جعالہ جائز نہیں۔

سمسار کو بھی جعالہ کے اصول پر قیاس کیا کہ چونکہ سمسرہ میں بھی نہ عمل متعین ہے اور نہ مدت

(۱) عمدۃ القاری، ج:۸ ص:۶۳۲۔

متعین ہے بلکہ یہ کہا کہ جب تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو اجرت ملے گی۔ یہ بھی جعالہ کی ایک شکل ہے۔ اور جعالہ کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے کہا گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں اور علامہ عینیؒ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسا کرنا درست نہیں۔

اس کے بارے میں میں نے عرض کیا کہ میرا غالب گمان یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی نفی کی بات ثابت نہیں ہے لیکن اثبات کی بھی کوئی روایت نہیں ہے اس واسطے ان کی طرف عدم جواز کی نسبت کی جاتی ہے۔

ورنہ دلائل کے نقطۂ نظر سے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ "ولمن جاء به حمل بعير" کی روشنی میں جعالہ کا جواز واضح ہے۔

اس واسطے متاخرین حنفیہ نے سمسرۃ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمسرۃ جائز نہیں لیکن متاخرین حنفیہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ سمسرۃ بھی جائز ہے اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں صراحۃً امام ابوحنیفہؒ سے بھی جواز نقل کیا ہے، فرماتے ہیں کہ الجعالة فی ردالضالة والأبق وغيرهما جائزة، وهذا قول أبی حنيفة ومالك والشافعی ولا نعلم مخالفا. تو صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سمسرۃ جائز ہے۔[1]

جمہور کا استدلال

جعالہ کے جواز پر جمہور قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

﴿قَالُوْ انَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّاَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ﴾

[يوسف:٧٦]

ترجمہ: بولے ہم نہیں پاتے بادشاہ کا پیانہ اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا، اور میں ہوں اس کا ضامن۔

کہ بادشاہ کا پیالہ گم ہو گیا ہے، جو شخص وہ پیالہ لے کر آئے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔ اب یہاں پیالہ گم ہو گیا اور یہ کہا جا رہا ہے کہ جو بھی لائے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔ یہ جو معاملہ کیا گیا، اس میں نہ تو مدت مقرر ہے نہ عمل کی مقدار مقرر ہے بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت طے کی گئی ہے۔

(۱) إعلاء السنن۔ ج:۱۳، ص: ٤٠ وبدائع الصنائع ج:٦ ص:٨، والمغنی ج:٦، ص:٣٥٠۔

یہ بحالہ ہے اور شرائع من قبلنا ہمارے لئے حجت ہوتی ہیں جب تک کہ ہماری شریعت میں اِن کی تردید نہ آئی ہو، لہٰذا یہ جائز ہے۔ یہ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال ہے۔

دلالی (کمیشن ایجنٹ) میں فیصد کے حساب سے اجرت طے کرنا

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ سمسرۃ کی اجرت کی ایک شکل یہ ہے کہ کوئی اجرت مقرر کرلی جائے اجرت کی مقدار معین کردی جائے کہ تمہیں پانچ ہزار روپے دیں گے تو اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور محقق قول کے مطابق حنفیہ کے ہاں بھی جائز ہے، لیکن عام طور سے سمسرۃ میں جو صورت ہوتی ہے وہ اس طرح اجرت معین نہیں ہوتی بلکہ فیصد کے حساب سے مقرر کی جاتی ہے کہ جتنے تم بیچو گے اس کا دو فیصد تم کو ملے گا۔

آج کل کی اصطلاح میں اس کو کمیشن ایجنٹ (Commission Agent) بھی کہتے ہیں۔ یعنی تم جو سامان بیچو گے اس کی قیمت کا دو فیصد تمہیں ملے گا، ایک فیصد ملے گا، تو اجرت فیصد کے حساب سے مقرر جاتی ہے۔

بعض وہ حضرات جو سمسرۃ کو جائز کہتے ہیں کہ اس قسم کی اجرت مقرر کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ سمسرۃ درحقیقت ایک عمل کی اجرت ہے اور سمسار کا عمل ثمن کی کمی بیشی سے کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔ وہ تو مشتری کو تلاش کر رہا ہے اب اگر ثمن ایک لاکھ ہے تب بھی اس کو اتنا ہی عمل کرنا پڑتا ہے اور اگر ثمن ایک ہزار ہے تب بھی اتنا ہی عمل کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا اس میں اس کو ثمن کی مقدار کے ساتھ مربوط کرکے اس کا فیصد مقرر کرنا، بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔(۱)

مفتیٰ بہ قول

لیکن اس میں بھی مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے بعض متاخرین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ اجرت کا عمل کی مقدار کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عمل کی قدر و قیمت اور عمل کی حیثیت کے لحاظ سے بھی اجرت میں فرق ہو جاتا ہے، اس کی مثال علامہ شامیؒ نے یہ دی ہے کہ ایک شخص چمڑے میں سوراخ کرتا ہے اور ایک شخص موتی میں سوراخ کرتا ہے۔

---

(۱) وعنه قال رایت ابن شجاع يقاطع نساجا ينسج له ثيابا في كل سنة (حاشيه ابن عابدين، ج:٦، ص:٦٣ وفتاوى السغدى، ج:٢، ص:٥٧٥۔

مثالوں سے وضاحت

اب چمڑے میں سوراخ کرنے والے اور موتی میں سوراخ کرنے والے کے عمل میں محنت کے اعتبار سے کوئی زیادہ فرق نہیں، لیکن موتی کے اندر سوراخ کرنے والے کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے بنسبت چمڑے میں سوراخ کرنے والے کے۔ تو عمل کی قدر و قیمت کا بھی لحاظ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دلالی کر رہا ہے اور اس نے قیمت زیادہ مقرر کروالی ہے تو چونکہ اس کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے اس لئے اس میں فیصد کے تناسب سے اجرت مقرر کی جاسکتی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ کاروں کے بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، مکانات بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے ایجنٹ اور بروکر ہوتے ہیں جو دلالی کرتے ہیں۔ تو جو دلالی کرنے والے ہیں اگر انہوں نے بالفرض سوزوکی بیچی جو ڈھائی لاکھ کی ہے اس پر ایک فیصد کمیشن لیں جو ڈھائی ہزار روپے ہے۔ اور اگر انہوں نے شیورلیٹ بیچی جو پچاس لاکھ کی ہے۔ اب بظاہر دونوں کا عمل ایک جیسا ہے لیکن معقود علیہ کی قدر و قیمت مختلف ہے۔ لہٰذا اگر وہ اس پر ایک فیصد لیں گے تو وہ ڈھائی لاکھ کی تھی اور یہ پچاس لاکھ کی ہے۔ اس پر ڈھائی لاکھ کے حساب سے کمیشن لے گا اور اس پر پچاس لاکھ کے حساب سے تو چونکہ اس عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے اس لئے زیادہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ فیصد کے حساب سے بھی سمسرۃ کی اجرت لینا جائز ہے۔ (۱)

دلالی کی ایک صورت کا حکم

وقال ابن عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثوب، فمازادعلی کذاو کذافهو لك۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص سے یہ معاملہ کرے کہ میرا یہ کپڑا فروخت کردو، اگر اتنی قیمت سے زیادہ میں فروخت کردگے تو جتنا زیادہ ہوگا وہ تمہارا ہوگا، یعنی میرا یہ کپڑا سو روپے میں فروخت کردو۔ اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچا تو جتنے پیسے بھی زیادہ ہوں گے وہ تمہارے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول پر مالکیہ نے عمل کیا ہے۔

---

(۱) وعنه قال رأيت ابن شجاع يقاطع نساجا ينسج له ثيابا في كل سنة (حاشيه ابن عابدين، ج:٦، ص:٦٣ وفتاوى السغدى، ج:٢، ص:٥٧٥۔

دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، اس واسطے کہ اگر بالفرض سو روپے مقرر کئے اور کہا کہ جو سو سے زیادہ ہوں گے وہ تمہاری اجرت ہوگی، اب اگر وہ کپڑا سو روپے میں ہی فروخت ہوا تو سمسار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

جو حضرات جائز کہتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر سمسار کو کچھ نہیں ملا تو نہ ملے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد مضاربت میں اگر کوئی شخص مضاربت کا عقد کرتا ہے تو اس میں بسا اوقات اس کو کچھ بھی نہیں ملتا۔ ایسے ہی اگر یہاں بھی نہ ملا تو کوئی حرج نہیں۔

جمہور کا قول

لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مضاربت کا معاملہ اور ہے اور سمسرۃ کا معاملہ اور ہے، سمسرۃ میں اس کو کوئی نہ کوئی اجرت ضرور ملنی چاہئے، جب اس نے عمل پورا کرلیا ہے تو اب اجرت اس کا حق ہے۔
سمسرۃ میں ایک تو جہالت چلی آرہی تھی کہ پتہ نہیں کوئی مشتری ملے گا یا نہیں، بیچارہ محنت کرتا رہا، محنت کرکے مشتری تلاش کیا لیکن وہ بھی سو سے زیادہ میں نہیں خریدتا تو اس صورت میں یہ بیچارہ نقصان میں رہے گا، لہٰذا یہ صورت جائز نہیں۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ یہ صورت جائز نہیں، ہوسکتا ہے یہ کہا جائے کہ بھئی! یہ چیز سو روپے میں بیچ دو، تمہاری اجرت دس روپے ہے، لیکن اگر سو روپے سے زیادہ میں بیچ دیا تو جتنا زیادہ ہو گا وہ بھی تمہارا ہوگا، یعنی ایک اجرت مقرر کرلی۔ وہ تو اس کو ملے گی لیکن اگر ایک سو سے زیادہ میں فروخت کیا تو وہ بھی اس کا ہوگا۔ تو اگر ہمت افزائی کے طور پر کوئی زیادہ حصہ بھی مقرر کردیا جائے اور اس کو خاص مقدار ثمن پر معلق کردیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱)

---

(۱) المبسوط للسرخسي، ج: ۱۵، ص: ۱۱۵، طبع دار المعرفة، بيروت، ۱٤۰٦ھ۔

مسلمان کا مشرک کی مزدوری کرنے کا حکم

حدثنا عمر بن حفص: حدثنا أبی: حدثنا الأ عمش، عن مسلم، عن مسروق: حدثنا خباب رضی الله عنه قال: كنت رجلا قينا فعملت لعاص بن وائل فاجتمع لی عنده فأتيته أتقاضاه فقال: لا، والله لا أقضيك حتى تكفر بمحمد، فقلت: أما والله حتى تموت ثم تبعث، فلا، قال: وإنی لميت ثم مبعوث؟ قلت: نعم، قال: فإنه سيكون لی ثم مال وولد فأقضيك، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِىْ كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوْتَيَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا﴾ [مريم:۷۷]۔(۱)

حضرت خباب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں لوہار تھا۔ فعملت للعاص بن وائل۔ عاص بن وائل مشرک تھا حضرت خباب رضی اللہ عنہ اس کے لئے بطور مزدور کام کرتے تھے۔

معلوم ہوا کہ ایک مسلمان ارض حرب میں مشرک کی مزدوری کرسکتا ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے کہ مسلمان، کسی کافر کی مزدوری کرسکتا ہے۔ فاجتمع لی عنده کہتے ہیں کہ میری اجرت اس کے پاس جمع ہوگئی۔ فأتيته اتقاضاه۔ میں اس کے پاس اپنی اجرت مانگنے گیا۔

فقال: لا، والله أقضيك حتى تكفر بمحمد۔ کمبخت نے کہا کہ میں تمہیں پیسے نہیں دوں گا جب تک کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار نہ کرو۔ میں نے جواب میں کہا۔ اما والله حتى تموت ثم تبعث، فلا۔ میں نہیں کرسکتا یہاں تک کہ تم مرو پھر دوبارہ زندہ ہو جاؤ۔ مقصد یہ ہے کہ کبھی نہیں کرسکتا۔ قال وانی لميت ثم مبعوث؟ اس نے کہا، کیا میں مروں گا پھر دوبارہ زندہ ہوں گا؟ قلت نعم۔ میں نے کہا، ہاں تو مرے گا پھر دوبارہ زندہ ہوگا۔

قال فانه سيكون لی ثم مال وولدفأ قضيك۔ اس نے کہا کہ اگر میں مر کر دوبارہ زندہ ہو جاؤں گا تو پھر میرے پاس بہت سا مال اور اولاد ہوگی اس وقت میں تیرے پیسے ادا کر دوں گا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِىْ كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوْتَيَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا﴾ [مريم:۷۷]

ترجمہ: بھلا تو نے دیکھا اس کو جو منکر ہوا ہماری آیتوں سے اور کہا مجھ کو مل کر رہے گا مال اور اولاد۔

(۱) رواه البخاری كتاب الاجارة باب هل يواجر الرجل نفسه من مشرك رقم ۲۲۷۵۔

یہاں پر بھی مقصود یہی ہے کہ حضرت خباب رضی اللہ عنہ عاص بن وائل کی مزدوری کی، باوجود یکہ وہ مشرک تھا، معلوم ہوا کہ مسلمان کے لئے مشرک کی مزدوری کرنا جائز ہے بشرطیکہ عمل فی نفسہ جائز اور حلال ہو۔(۱)

جھاڑ پھونک کی اجرت کا حکم

وقال ابن عباس عن النبی ﷺ: ((أحق ماأخذتم عليه أجرا كتاب الله))۔ وقال الشبعی: لايشرط المعلم إلا أن يعطى شيئاً فليقبله ۔ وقال الحكم: لم أسمع أحدا كره أجر المعلم ۔ وأعطى الحسن دراهم عشرة. ولم ير ابن سيرين بأجر القسام بأساء، وقال: كان يقال: السحت: الرشوة فى الحكم وكانوا يعطون على الخرص۔(۲)

اگر کسی نے فاتحۃ الکتاب پڑھ کر رقیہ یعنی جھاڑ پھونک کی اور اس پر کسی نے پیسے دیدئے تو وہ لینا جائز ہیں اور اس پر اجرت طے کر کے لینا بھی جائز ہے۔

احیاء عرب کوئی قید نہیں ہے، آگے چونکہ احیاء عرب کا واقعہ ہے اس واسطے اس کو ذکر کر دیا ورنہ یہ کوئی قید نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص جھاڑ پھونک پر پیسے دیدے تو لینا جائز ہے۔(۳)

حدثنا أبو النعمان: حدثنا أبو عوانة، عن أبى بشر، عن أبى المتوكل، عن أبى سعيد رضى الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبى ﷺ فى سفرة سافروها حتى نزلوا على حى من أحياء العرب فاستضا فوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلدغ سيد ذلك الحى فسعواله بكل شئى لاينفعه شئى فقال بعضهم: لو أتيتم هؤ لاء الرهط الذين نزلو العله أن يكون عند بعضهم شئى۔ فأتوهم فقالوا: ياايها الرهط إن سيدنا لدغ سعينا له بكل شئى لاينفعه، فهل عند احد منكم من شئى؟ فقال بعضهم: نعم، والله انى لأرقى ولكن والله لقد استضفنا كم فلم تضيفونا، فما أنا براق لكم

---

(۱)انعام البارى ٦/٤٦٠، ٤٦١۔ (۲)رواه البخارى كتاب الاجارة باب مايعطى فى الرقية...الخ۔ (۳)أخذ الجعل على الرقية الحديث متفق عليه كما قال، (كتاب الجعالة، رقم ۱۲۸۹، تلخيص الحبير، ج:۲ ص:٦١، مطبع المدينة المنورة، ٥١٣٨٤، وفيض البارى، ج:۳، ص:۲۷٦، وحاشيه ابن عابدين، ج:٦، ص:٥٧)۔

حتی تجعلوالنا جعلا۔ فصالحوهم على قطيع من الغنم۔ فانطلق يتفل عليه ويقرأ: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ فكأنما نشط من عقال فانطلق يمشى وما به قلبة ـ قال: فأوفوهم جعلهم الذى صالحوهم عليه۔ فقال بعضهم: اقسموا، فقال الذى رقى: لاتفعلوا حتى نأتى النبى ﷺ فنذكر له الذى كان فنظر مايأمرنا۔ فقد موا على رسول الله ﷺ فذكروا له فقال: ((ومايدريك أنها رقية؟)) ثم قال: ((قدأصبتم، أقسموا واضربوالى معكم سهما))۔ فضحك النبى ﷺ۔ قال أبو عبدالله: وقال شعبة: حدثنا أبو بشر: سمعت أباالمتوكل بهٰذا۔ (۱)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے مشہور واقعہ سے استدلال کیا کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہیں گئے اور جا کر مہمانی طلب کی تو انہوں نے مہمانی سے انکار کر دیا۔ ان کے ہاں کسی آدمی کو سانپ نے ڈس لیا وہ اسے ان کے پاس لے آئے، انہوں نے کہا کہ ہم اس وقت تک رقیہ نہیں کریں گے، جب تک کہ تم ہمیں کچھ اجرت نہ دو، پھر انہوں نے بکریوں کا ایک گلہ اجرت میں مقرر کیا، پھر وہ گلہ لے کر حضور اقدس ﷺ کے پاس آئے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ کس طرح ہوا؟ آپ ﷺ کو جب بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیک ہے لے لو اور اس میں سے مجھے بھی کچھ دیدو تا کہ ان کو پورا اطمینان ہو جائے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

کیا اجرت علی الطاعات جائز ہے؟

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک

امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اجرت علی الطاعات جائز ہے، نماز پڑھانے کی

(۱) راوه البخارى كتاب الاجارة باب مايعطى فى الرقية...الخ رقم۲۲۷٦ وفى صحيح مسلم، كتاب السلام، باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن والأذكار، رقم ٤٠٨٠، ٤٠٨١، وسنن الترمذى، كتاب الطب عن رسول الله، رقم ١٩٨٩، وسنن أبى داؤد، كتاب البيوع، رقم ٢٩٦٥، وكتاب الطب، رقم ٣٤٠١، وسنن ابن ماجة، كتاب التجارات، رقم٢١٤٧، ومسند احمد، باقى مسند المكثرين، رقم ١٠٥٦٢، ١٠٦٤٨، ١٠٩٧٢، ١١٠٤٧، ١١٣٦١۔

اجرت، اذان دینے کی اجرت، تعلیم قرآن کی اجرت، امام شافعیؒ ان سب کو جائز کہتے ہیں۔ (۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ طاعات پر اجرت جائز نہیں، چنانچہ امامت، مؤذنی اور تعلیم قرآن کی اجرت یہ جائز نہیں۔ (۲)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

ان کا استدلال حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ جو ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ میں ہے کہ انہوں نے اصحاب صفہ میں سے بعض لوگوں کو کچھ تعلیم دی، بعد میں ان میں سے کسی نے ان کو کمان دیدی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اس کمان کے بدلے اللہ تمہیں دوزخ کی ایک کمان عطا کرے تو لے لو۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لینے کو جائز قرار نہیں دیا۔ (۳)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ طاعات پر اجرت لینا جائز نہیں، اور جہاں تک حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا واقعہ کا تعلق ہے جہاں انہوں نے رقیہ کیا اور اس کے بدلے میں انہیں بکریوں کا گلہ ملا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی۔ اور وہ رقیہ فاتحۃ الکتاب کے ذریعہ تھا، تو اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ طاعت نہیں تھی۔ اجرت طاعت پر ناجائز ہے اور جھاڑ پھونک اگر دنیاوی مقاصد کے لئے کی جائے تو اس میں کوئی طاعت نہیں ہوتی، چونکہ طاعت نہیں ہوتی اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔

تعویذ گنڈے کی اجرت لینا

لہٰذا تعویذ گنڈے اور جھاڑ پھونک کی اجرت بھی جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ طاعت نہیں۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قرآن کریم کی آیات یا سورتوں کی تلاوت اگر کسی دنیاوی مقصد

(۱)،(۲) فیض الباری ج:۳، ص:۲۷۶، ۲۷۷ والهداية شرح البداية، ج:۳، ص:۲٤۰، مطبع المكتبة الاسلاميه، بيروت۔　(۳) وسنن أبي داؤد، كتاب البيوع، باب في كسب المعلم، رقم ۲۹٦٤، وسنن ابن ماجة، كتاب التجارات، باب الأجر على تعليم القرآن، رقم ۲۱٤۸ وفيض الباري، ج:۳، ص:۲۷۷ وتكملة فتح الملهم، ج:٤، ص:۳۲۸، ۳۲۹۔

کے لئے علاج کے لئے یا روزگار حاصل کرنے یا قرضوں کی ادائیگی کے لئے کی گئی تو اس میں تلاوت کا ثواب نہیں ہوگا، لہٰذا وہ طاعت ہی نہیں، وہ علاج کا ایک طریقہ ہے جو مباح ہے۔ چونکہ طاعت نہیں اس لئے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے۔ اسی واسطے تعویذ گنڈوں پر اجرت لینا جائز ہے، اسی طرح جو خاص دنیاوی مقاصد کے لئے لوگ ختم وغیرہ کراتے ہیں، ان کی اجرت بھی جائز ہے اس واسطے کہ وہ طاعات ہیں ہی نہیں، اس سے اجر وثواب کا تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ایک دنیاوی عمل ہے اس لئے اس پر اجرت لے سکتے ہیں۔ (۱)

ایصال ثواب پر اجرت کا حکم

البتہ ایصال ثواب کے لئے جو ختم کیا جاتا ہے اس میں اجرت لینا جائز نہیں، کیونکہ ایصال ثواب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے وہ عمل طاعت ہونا چاہئے، جب طاعت ہوگا تو دوسرے کو ایصال ثواب کیا جائے گا، اور طاعت کے اوپر اجرت جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے۔ (۲)

حنفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی رقیہ کے بارے میں جو روایت ہے وہ طاعت نہیں لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، اور ابو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ یا سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی جو روایت ہے جس میں کہ کمان دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جہنم کی کمان ہے تو یہ اجرت تعلیم پر تھی اور تعلیم طاعت پر نہیں ہے اسی طریقے سے ترمذی میں حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اس بات سے منع کیا کہ کوئی ایسا مؤذن نہ رکھوں جو اذان پر اجرت لے۔ یہ تمام روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں۔ (۳)

لیکن متاخرین حنفیہ نے ان تمام کاموں (امامت، اذان اور تعلیم قرآن) پر اجرت لینا جائز قرار دیا۔ بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ جائز اس لئے کہا ہے کہ یہ اجرت جو دی جا رہی ہے یہ عمل طاعت پر نہیں دی جا رہی بلکہ حبس وقت پر دی جا رہی ہے کہ اپنا وقت محبوس کیا ہے لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ نے اس باب میں ضرورت کی وجہ سے شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور ضرورت کی وجہ سے دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔ یہاں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ضرورت یہ تھی کہ اگر یہ کہہ دیں کہ کوئی اجرت نہیں ملے گی تو پھر نہ تو نماز کے لئے کوئی امام ملے گا۔ نہ کوئی تراویح پڑھانے کے لئے امام ملے گا، نہ کوئی مؤذن ملے گا، نہ کوئی پڑھانے والا ملے گا تو

---

(۱) فیض الباری ج:۳، ص:۲۷٦۔ (۲) فیض الباری، ج:۳، ص:۲۷۸۔ (۳) وسنن الترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی کراھیۃ أن یأخذ المؤذن علی الأذان أجراء رقم ۱۹۳۔

اس ضرورت کے تحت ایسا کر دیا۔ لہذا جہاں یہ ضرورت ہے وہاں جواز ہے اور جہاں ضرورت نہیں وہاں جواز بھی نہیں۔ (۱)

تراویح میں ختم قرآن پر اجرت کا مسئلہ

یہی وجہ ہے کہ تراویح پڑھانے کے لئے حنفیہ نے بھی جائز نہیں کہا ہے۔ تراویح میں حافظ کو اجرت نہیں دی جاسکتی، اس لئے کہ تراویح کے اندر ختم قرآن کوئی ضرورت نہیں ہے، اگر اجرت کے بغیر سنانے والا کوئی محافظ نہ مل رہا ہو تو الم ترکیف سے پڑھ کر تراویح پڑھا دو۔ اس واسطے وہاں اجرت جائز نہیں۔

بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ درحقیقت یہ اجرت بالمعنی المعروف نہیں ہے جو امام، مؤذن یا مدرس کو دی جارہی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اصل اسلامی طریقہ یہ تھا کہ اس پر اجارہ تو نہ ہوتا تھا لیکن بیت المال سے ان لوگوں کے وظائف مقرر کئے جاتے تھے۔ جب بیت المال نہ رہا اور بیت المال سے خرچ کرنے کے وہ طریقے نہ رہے تو بیت المال کی ذمہ داریاں عام مسلمانوں کی طرف منتقل ہوگئیں۔ اب دینے والے جو کچھ دیتے ہیں وہ بیت المال کی نیابت میں دیتے ہیں، بطور عقد اجارہ نہیں دیتے، یہ تاویل بھی کی گئی ہے۔

صحیح تاویل

لیکن میرے نزدیک صحیح تاویل یہی ہے کہ اس مسئلے میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ (۲)

مذہب غیر پر فتویٰ کب دیا جاسکتا ہے؟

دوسرے کے مذہب پر کب فتویٰ دیا جاسکتا ہے؟ اس کا اصول یہ ہے کہ جب حاجت عامہ ہو، انفرادی شخص کے لئے بھی بعض اوقات گنجائش ہو جاتی ہے کہ کسی خاص تنگی کے وقت وہ کسی دوسرے

(۱) وبعض مشائخنا استحسنوا الاستجار على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التوانی فی الأمور الدينية ففی الإمتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوىٰ۔ (الهداية شرح البداية، ج:۳، ص: ۲٤٠ وفيض البارى، ج:۳، ص: ۲۷٦، ۲۷۷، وتكملة فتح الملهم، ج: ٤، ص: ۳۳۰)۔

(۲) وتمسك به الشافعی على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وغيره؛ وهو عندنا محمول على الرقية، ونحوها، (فيض البارى، ج:۳، ص: ۲۷۷)۔

امام کے قول پر عمل کرلے لیکن اس طرح ہر عام آدمی کا کام نہیں ہے، اس کے لئے بھی کچھ شرائط ہیں کہ جہاں کوئی اور طریقہ نہیں چل رہا ہے اور بہت ہی شدید حاجت واقع ہوگئی ہے تو وہاں دوسرے امام کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

بغیر تعیین کے ایصال ثواب پر اجرت کا حکم

سوال: ایصال ثواب وغیرہ میں جو اجرت دیتے ہیں بعض اوقات تعیین نہیں کرتے، بغیر تعیین کے دیدیتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر کوئی عقد مشروط ہو تب تو بالکل ناجائز ہے اور اگر عقد میں مشروط نہیں لیکن معروف ہے تو قاعدہ المعروف کالمشروط کی وجہ سے وہ بھی ناجائز ہے، لیکن بغیر معروف ہوئے اگر کوئی شخص کوئی ہدیہ دیدے تو لینا جائز ہے۔

قال ابن عباس عن النبی ﷺ أحق ماأخذتم علیه أجرا کتاب اللّٰه۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم جس چیز پر اجرت لیتے ہو اس میں سب سے زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ یہ اسی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں فرمایا۔ ہمارے نزدیک یہ رقیہ پر محمول ہے۔

اور امام شعبیؒ کا قول یہ ہے کہ لایشترط المعلم الخ معلم کوئی شرط نہ لگائے کہ میں اتنے پیسے لوں گا۔ الایعطی الخ ہاں اگر کوئی اپنی طرف سے دیدے تو قبول کرسکتا ہے۔

وقال الحکم لم أسمع احد اکرہ اجر المعلم۔ میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ وہ معلم کی اجرت کو مکروہ سمجھتا ہو۔

واعطی الحسن دراھم عشرۃ۔ حضرت حسن بصریؒ نے کسی معلم کو دس درہم دیئے۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک دینا جائز تھا۔

ولم یر ابن سیرین باجر القسام بأسا۔ محمد بن سیرینؒ نے قسام کی اجرت پر کوئی حرج نہیں سمجھا۔

قسام وہ شخص ہوتا ہے جو مشاع ملک کو شرکاء کے درمیان تقسیم کرتا ہے۔ عام طور پر وہ بیت المال کی طرف سے مقرر ہوا کرتا تھا۔ مثلاً ایک جائیداد کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، وہ چاہتے ہیں کہ تقسیم کردیں۔ تقسیم کرنے کے لئے بیت المال کی طرف سے ایک شخص کو بھیج دیتے ہیں کہ بھائی!

(۱) تکملة فتح الملھم، ج: ٤، ص: ۳۳۰۔

تم انصاف کے ساتھ تقسیم کر دو۔ اس کو بعض اوقات اجرت دی جاتی تھی۔ حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ قسام کے لئے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں۔

وقال كانت يقال: الرشوة في الحكم۔ اور ابن سیرینؒ نے یہ بھی کہا کہ کہا جاتا ہے کہ سحت در حقیقت فیصلے میں رشوت لینے کو کہتے ہیں تو قاضی فیصلہ کر کے رشوت لے، یہ سحت ہے۔

وكانوا يعطون على الخرص۔ اور لوگوں کو خرص پر بھی پیسے دیئے جاتے تھے۔ خرص کے معنی تخمینہ کرنا، اندازہ کرنا۔ درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیت المال کی طرف سے کوئی آدمی بھیجا جاتا تھا کہ تم اندازہ لگاؤ اس باغ میں کتنے پھل آئیں گے۔ تو باغ میں جا کر جو اندازہ لگاتا تھا اس کو اجرت دی جاتی تھی۔

فكانما نشط الخ۔ اس شخص کا ایسا ہوا کہ اس کو کسی نے رسی سے چھوڑ دیا ہو، پہلے رسی میں باندھا ہوا ہو اور اب گویا کہ اس کو چھوڑ دیا گیا۔ فانطلق الخ پس یہاں تک کہ وہ چلنے لگا اور کوئی تکلیف، کوئی بیماری نہیں تھی۔

ایصال ثواب کے بعد کھانا کھلانا

سوال: ایصال ثواب کے بعد جو کھانا کھلایا جاتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر مشروط یا معروف ہو تو ناجائز ہے لیکن اگر مشروط یا معروف نہ ہو اور جانے والے کا مقصد بھی کھانا کھانا نہ ہو بلکہ جانے والے کا مقصد ایصال ثواب ہو اور اس نے کھانا کھلا دیا یہ جائز ہے۔ باقی تیجہ، چالیسواں، دسواں کی جو رسمیں ہیں یہ ناجائز ہیں۔ ایسی مجالس میں شرکت ہی جائز نہیں۔

ڈرائیور کی اجرت مقرر کرنا

سوال: ٹرانسپورٹر حضرات گاڑی ڈرائیور کے حوالے کرتے ہیں اور اس کی یا تو ماہانہ تنخواہ مقرر کر دیتے ہیں اور یا کوئی مقررہ رقم لگا دیتے ہیں جو شام کو ڈرائیور کو مالک کے حوالے کرنی ہوتی ہے۔ چاہے ڈرائیور زیادہ کام کریں یا کم، کیا یہ طریقہ جائز ہے؟

جواب: ماہانہ تنخواہ مقرر کرنا بھی جائز ہے کہ ڈرائیور کو ماہانہ تنخواہ پر رکھ لیا، جو کچھ بھی آمدنی ہوئی وہ مالک نے وصول کی اور یہ بھی جائز ہے کہ میں اپنی گاڑی کرایہ پر دے رہا ہوں، اس کا یومیہ کرایہ مثلاً پانچ سو روپے لوں گا، اب تم اس کو چلاؤ اور جو کچھ بھی اجرت وصول کرو، شام کو میں پانچ سو روپے اس کا کرایہ وصول کرلوں گا، یہ بھی جائز ہے۔

ٹیوشن کا حکم

سوال: ٹیوشن کا کیا حکم ہے؟

جواب: ٹیوشن تو تعلیم ہی کے حکم میں ہے، متاخرین نے اس کو جائز کہا ہے۔ استاد، شاگرد کے گھر جائے، یہ اچھی بات تو نہیں ہے لیکن ہمارے معاشرے میں صورتحال ایسی بن گئی ہے کہ اگر ایسا نہ کریں تو بچے قرآن کی تعلیم سے محروم ہو جائیں۔(۱)

بینک کی کروڑ پتی اسکیم کا حکم

آج کل اخباروں میں کروڑ پتی اسکیم کا بڑا زور ہے یعنی بینک اعلان کرتے ہیں کہ جس کے نام پر بھی قرعہ نکلے گا تو ہم اسے ایک کروڑ روپے دیں گے۔ یعنی راتوں رات کروڑ پتی بننے کا نسخہ ہے۔ تو وہ بھی یہی صورت ہے کہ جتنے لوگوں نے پیسہ رکھوائے ان سب کے اوپر سود لگایا لیکن بجائے اس کے کہ ہر ایک کو تقسیم کریں، ایک کو قرعہ اندازی کے ذریعہ انعام دے دیا جاتا ہے تو مجموعی مقرضین کے ساتھ معاہدہ ہوتا ہے کہ قرعہ اندازی کے ذریعے تقسیم کریں گے لہذا یہ مشروط ہے۔

ملائشیا کی عملی صورت

بعض ملکوں نے اسلامی طریقے پر لوگوں سے قرض لینے کی اسکیم جاری کی ہے جیسے ملائشیا نے کہا کہ ہم سودی بانڈ جاری نہیں کرتے یعنی ہم کسی سے سود کا معاہدہ نہیں کرتے لوگ ہمیں قرض دیں اور ہم سے بانڈ لیں پھر ہم اپنی صوابدید کے مطابق جب چاہیں گے لوگوں کا انعام دے دیں گے یعنی اس کی نہ کوئی شرح مقرر کی اور نہ ہی اس کی کوئی انعامی رقم مقرر ہے۔ یہاں پر بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا کہ مقرضین کو مطالبے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟

اگر مقرضین کو قانوناً اور عرفاً مطالبہ کا حق حاصل ہے تب تو یہ بھی سود ہو جائے گا لیکن اگر مقرضین کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں اور وہ مشروط بھی نہیں، معروف بھی نہیں، نہ رقم مقرر ہے نہ زمانہ مقرر ہے اور کبھی دیتے ہیں اور کبھی نہیں بھی دیتے یعنی کسی سال نہ دیں تو نہ کوئی مطالبہ کرے اور عملاً بھی ایک آدھ سال چھوڑ دیں تو پھر بیشک یہ مشروط میں داخل نہیں ہوگا اور جائز

---

(۱) تکملة فتح الملهم، ج: ٤، ص: ٣٣١ بحواله انعام الباری ٤٦١/٦ تا ٤٦٧۔

ہو جائے گا۔

لیکن عملاً ایسا کہیں ہوتا نہیں ہے کیونکہ جب حکومت کی طرف سے اعلان ہوتا ہے کہ اب ہم انعام دیں گے تو لوگوں کو مطالبہ کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مشروط کے ضمن میں آجاتا ہے یہ ربا النسیئة ہے جو کہ ناجائز ہے۔(۱)

اکاؤنٹینٹ کی آمدنی کا حکم

مختلف کمپنیوں یا فرموں میں اکاؤنٹینٹ (محاسب) اور آڈیٹر ہوتے ہیں جو ان کے حسابات کو چیک کرتے ہیں، ان کا پیشہ حسابات کو چیک کرنا یا درکھنا ہوتا ہے۔ یہ کمپنیاں یا فرم، بینک سے قرض لئے ہوئے ہوتے ہیں یا اپنی رقم سودی کھاتوں میں رکھوائی ہوتی ہے، سود ملتا ہے ان کا اندراج ان کی کاپیوں میں کرنا ہوتا یا اس کی چیکنگ کرنی ہوتی ہے، تو خیال ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جو کاتب ربا پر بھی لعنت فرمائی تو یہ بھی کاتب ربا میں داخل ہے۔

لیکن اس حدیث کی شرح میں علماء کرام نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ کاتب ربا کی اس وعید میں نہیں، کاتب ربا کی وعید اس شخص پر صادق آتی ہے جو ربا کا معاون ہے اور ربا کا معاہدہ لکھتا ہے، اور جس نے محض لکھا اور صرف حساب کی چیکنگ کی تو وہ اس وعید میں بظاہر داخل نہیں یہ اور بات ہے کہ ربا ایسی چیز ہے کہ جس طرح عین ربا کا ارتکاب حرام ہے اس کے مشابہ اور اس کے اندر جہاں شبہات ہوں اس کو بھی آدمی ترک کرے اور اس سے پرہیز کرے تو بہتر ہے، لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ اکاؤنٹینٹ کی آمدنی اس کی وجہ سے حرام ہوگئی۔

بینک کے کون کون سے شعبوں کی آمدنی جائز ہے؟

سوال: بینک کے کون کون سے شعبوں کے ملازمین کی آمدنی جائز ہے؟

جواب: ان تمام شعبوں کی آمدنی ناجائز ہے، جن شعبون میں سود کا کام کرنا پڑتا ہو۔ سود کا لین دین یا لکھنا یا گواہی دینا یا اس کے معاملہ میں کسی طرح کی معاونت کرنا یہ سب ناجائز ہے۔ باقی ایسے معاملات جن کا سود سے کوئی تعلق نہیں ہے، جیسے ایک آدمی کیشیئر بیٹھا ہوا ہے اور کوئی آدمی چیک لاتا ہے اور اس کو چیک دیتا ہے۔ یا ڈرائیور یا چپڑاسی ہے اس حد تک گنجائش ہے۔

(۱) انعام الباری ٦/١٤٥ تا ١٤٦۔

بینک کی تنخواہ یا حرام آمدنی سے تحفہ یا دعوت قبول کرنا

اس میں اصل قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر آمدنی اگر حرام ہو تو پھر اس مال سے ہر چیز لینا حرام ہے۔ خواہ تنخواہ ہو، پیسے ہوں یا ہدیہ ہو، لیکن بینک میں جو روپیہ ہوتا ہے وہ اکثر حرام کا نہیں ہوتا اس میں اصل سرمایہ ہوتا ہے۔ بینک کے مالکین اور دوسرے ڈپازیٹرز کے پیسے ہوتے ہیں اکثریت ان کی ہے۔

لہٰذا اکثریت مال حرام کی نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی کام جائز کر کے اس کے پیسے لئے جائیں تو جائز ہے۔ (۱)

مساقات ومزارعت کے جواز کے دلائل

حدثنا الحكم بن نافع: أخبرنا شعيب: حدثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قالت الأنصار للنبي ﷺ اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل، قال: "لا" فقالوا: تكفونا المؤنة ونشرككم في الثمرة، قالوا: سمعنا وأطعنا۔ (۲)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انصار نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ ہمارے اور ہمارے بھائی مہاجرین کے درمیان نخلستان تقسیم کر دیجئے۔

یعنی مدینہ منورہ میں جو نخلستان تھے وہ انصار کی ملکیت تھے، جب مہاجرین کی بڑی تعداد مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ آئی تو مکہ میں یہ حضرات اگرچہ خاصے صاحب زمین و جائیداد تھے لیکن یہاں جب آئے تو خالی ہاتھ تھے۔ حضرات انصار نے پیشکش کی کہ آپ نخلستان ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے درمیان تقسیم کر دیجئے کہ آدھے آدھے ہم آپس میں تقسیم کر لیں گویا ہم مہاجرین کو ہبہ کر دیں۔

قال: لا، فقالوا: تكفونا المؤنة ونشرككم في الثمرة

---

(۱) أهدى إلى رجل شيأ او اضافه إن كان غالب ماله من الحلال فلا بأس إلا أن يعلم بأنه حرام فان كان الغالب هوالحرام ينبغى ان لايقبل الهدية ولايا كل الطعام إلا ان يخبره بانه حلال ورثته لواستقرضه من رجل.....(الفتاوى الهنديه، الباب الثانى عشر فى الهد اياو الضيافات ٥ /٣٤٢) بحواله انعام البارى ٦/١٧٠، ١٧١۔

(۲) رواه البخارى كتاب الحرث والمزارعة باب اذاقال: اكفنى: مؤونة النخل وغيره.....الخ رقم ٢٣٢٥۔

آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، پھر انصار نے کہا کہ ایسا کریں کہ آپ ﷺ ہمارے لئے کافی ہوجائیں مؤنۃ سے یعنی ان درختوں کی دیکھ بھال اور اس پر محنت آپ ﷺ کریں اور ہم آپ ﷺ کو پھل کے اندر شریک کرلیں گے۔ آپ ﷺ درختوں کی دیکھ بھال کریں، ان کی خدمت کریں، محنت کریں اور اس کے نتیجے میں جو پیداوار ہوگی وہ ہمارے اور آپ ﷺ کے درمیان تقسیم ہو جائے گی۔

قالوا سمعنا و أطعنا الخ مہاجرین نے اس کو قبول کرلیا اور کہا کہ ہم اس کو قبول کرتے ہیں اور ہم ایسا ہی کریں گے۔

اس سے مساقات کا جواز معلوم ہوا یعنی باغ کا مالک تو ایک ہے اور عمل دوسرا شخص کر رہا ہے اور اس کے بعد ثمرہ میں دونوں شریک ہو جاتے ہیں، اسی کو مساقات کہتے ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ جواز متفق علیہ ہے۔ (۱)

مزارعت کی مدت طے نہ ہونے کی صورت میں حکم

حدثنا مسدد: حدثنا یحیٰی بن سعید، عن عبید اللّٰہ: حدثنی نافع عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما قال: عامل النبی ﷺ خیبر بشطر مایخرج منها من ثمر أوزرع۔ (۲)

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے کہ مخابرہ کی اجل مقرر نہیں کی اور مزارعت کا عقد کیا یعنی یہ طے نہیں کیا کہ کتنی مدت کے لئے کیا جارہا ہے۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضوراقدس ﷺ نے خیبر کے یہودیوں سے مدت معاہدہ مقرر نہیں فرمائی بلکہ بعض روایات میں آتا ہے کہ نقر کم علیها ماشئنه جب تک ہم چاہیں گے، تو مدت مقرر نہیں فرمائی۔

امام بخاریؒ اس سے استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ مزارعت کے اندر اگر مدت مقرر ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ اگر مدت مقرر نہ کریں تب بھی مزارعت درست ہو جائے گی۔ البتہ اس کا اطلاق صرف ایک فصل پر ہوگا۔ ایک فصل پوری ہونے کے بعد پھر رب الارض کو اختیار ہوگا چاہے آگے وہ دوبارہ معاہدہ کرے یا نہ کرے۔ (۳)

(۱) انعام البخاری ۶/۵۴۷۔

(۲) رواہ البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب اذالم یشترط السنین فی المزارعة رقم ۲۳۲۹۔

(۳) انعام الباری ۶/۵۶۷۔

غیر مسلم کے ساتھ مزارعت کا حکم

مسلمان اور غیر مسلم دونوں مزارعت میں برابر ہیں اور دونوں سے مزارعت کی جاسکتی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے خیبر یہود کے خیبر کو زمینیں اس پر دیں کہ وہ اسمیں زراعت کریں اس میں سے ایک حصہ ان کے لئے بھی ہوگا۔ (۱)

عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما: أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر اليهود على ان يعملو هاويزرعوها ولهم شطرما يخرج منها۔(۲)

خودرو گھاس کی کٹائی پر اجرت

سوال: ایک شخص نصف پر گھاس کاٹنے کیلئے دیتا ہے کہ تم اتنی جگہ سے گھاس کاٹو اس میں نصف میری ہوگی اور نصف تمہاری ہوگی، یہ جائز ہے یا نہیں؟

جواب: یہ تو ویسے ہی ناجائز ہے، گھاس کاٹنے کے اندر مباح عام ہونے کی وجہ سے شرکت نہیں ہوتی۔ (۳)

حوالہ کی تعریف

وقال الحسن وقتادة: إذا كان يوم أحال عليه مليئا جاز - وقال ابن عباس: يتخارج الشريكان وأهل الميراث فيأ خذعينا وهذا دينا، فان توى لأ حد هما لم يرجع على صاحبه۔

یہ حوالہ کہتے ہیں نقل الذمة الى الذمة کہ ایک شخص کے ذمہ دین تھا، اس نے اپنا دین کسی اور کے ذمہ میں منتقل کر دیا کہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے تم فلاں سے وصول کر لینا اس کو حوالہ کہتے ہیں۔

اس میں تین فریق ہوتے ہیں:
ایک اصل مدیون جس پر دین تھا اس کو محیل کہتے ہیں۔
دوسرا دائن کو محتال کہتے ہیں۔

---

(۱)انعام البخاری ۵٦٨/٦۔

(۲)رواه البخاری کتاب الحرث والمزارعة باب المزارعة مع اليهود رقم ۲۳۳۱۔

(۳)انعام الباری ۵٦٨/٦۔

اور تیسرا وہ شخص جس کی طرف دین کو منتقل کیا گیا ہے اس کو محتال علیہ کہتے ہیں۔

حدثنا عبد اللّٰه بن یوسف: أخبرنا مالك، عن أبی الزناد، عن الأعرج، عن أبی ہریرة رضی اللّٰه عنه: أن رسول اللّٰه ﷺ قال: (مطل الغنی ظلم، فاذا اتبع أحد کم علی ملیئی فلیتبع)۔(۱)

نبی کریم ﷺ نے فرمایا "مطل الغنی ظلم" کہ غنی آدمی کا ٹال مٹول کرنا یعنی جس کے اوپر کوئی دین واجب ہو اور وہ غنی ہو لیکن پھر بھی وہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو یہ ظلم ہے۔

دوسرا جملہ یہ ارشاد فرمایا کہ "إذا أتبع أحد کم علی ملیئی فلیتبع" تم میں سے جب کسی کو کسی غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے، یعنی اگر کوئی مدیون یہ کہے کہ مجھ سے دین وصول کرنے کے بجائے فلاں شخص سے وصول کر لینا اور وہ آدمی جس کی طرف وہ حوالہ کر رہا ہے وہ غنی بھی ہو اور اس کے بارے میں تمہارا خیال ہو کہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہے تو پھر اس کے حوالہ کو قبول کر لو۔ اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے حوالہ کو مشروع فرمایا اور دائن کو ترغیب دی کہ وہ حوالہ قبول کر لے۔

یہ بات تقریباً ائمہ اربعہ (۲) کے درمیان متفق علیہ ہے کہ فلیتبع کا امر وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ دائن کی مرضی ہے، اگر چاہے تو حوالہ قبول کرے اور اگر چاہے تو قبول نہ کرے لیکن آپ ﷺ نے مشورہ یہ دیا کہ اگر کوئی حوالہ کرنا چاہے اور جس کی طرف حوالہ کرنا چاہتا ہے وہ غنی بھی ہے، ادائیگی پر قادر بھی ہے تو خوہ مخواہ تم اصل مدیون سے لینے پر کیوں اصرار کرو؟ اس سے حوالہ قبول کرو اس سے وصول کر۔ اتنی بات تو متفق علیہ ہے۔

حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

آگے اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ جب ایک مرتبہ حوالہ ہو گیا اور دائن نے حوالہ قبول کر لیا تو اس کے بعد دائن اصل مدیون سے کسی وقت رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اصل بات تو یہ ہے کہ جب حوالہ کر دیا گیا تو اب اصل مدیون بیچ سے نکل گیا۔ اب مدیون

(۱) رواه البخاری کتاب الحوالات باب الحواله ..... رقم ۲۲۸۷، وفی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، رقم ۲۹۲٤، وسنن الترمذی، کتاب البیوع، رقم ۲٤۷۳، وسنن ابی داؤد، کتاب البیوع، رقم ۲۹۰۳، وموطأ مالك، کتاب البیوع، رقم ۱۱۸۱، وسنن ابن ماجه، کتاب الاحکام، رقم ۲۳۹٤، ومسند احمد، رقم ۷۰۳٤، ۷۱٤۱، ۷۲۲٦، ۷۸۲۸، ۷٥٤۱، ۸٥۸۱، ۹۰۹٤، ۹٦۲۱۔

(۲) شرح فتح القدیر، ج:۷، ص:۲۳۹۔

بدل گیا، اب مطالبہ کا حق محتال علیہ سے ہوگا اور کفالہ اور حوالہ سے یہی فرق ہے کہ کفالت میں ضم الذمہ الی الذمہ ہوتا ہے یعنی پہلے مطالبہ کا حق صرف مدیون سے تھا، اب کفیل سے بھی حاصل ہو گیا ہے یعنی دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، اصل سے بھی اور کفیل سے بھی۔ اور حوالہ مطالبہ میں منتقل ہو جاتا ہے، یعنی نقل الذمہ الی الذمہ ہو جاتا ہے۔

لہٰذا جب محتال نے محتال علیہ کی طرف حوالہ قبول کر لیا تو اب اصل دائن کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ مطالبہ محتال علیہ سے کرے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ[1] فرماتے ہیں کہ بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں محیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور وہ حالات ہیں جن میں حوالہ توی ہو جائے اس کو حوالہ کا توی ہو جانا کہتے ہیں۔

فرض کریں جس شخص کی طرف حوالہ کیا تھا یعنی محتال علیہ، وہ مفلس ہو کر مر گیا اور ترکہ میں کچھ نہیں چھوڑا تو اب یہ دائن بے چارہ کہاں سے جا کر مطالبہ کرے گا۔ اس حوالہ کا توی یعنی ہلاک ہو گیا یا بعد میں محتال علیہ حوالہ سے منکر ہو جائے کہ جاؤ، بھاگو! میرے پاس کچھ نہیں ہے، میں نہیں دوں گا، میں نے حوالہ قبول نہیں کیا تھا اور اس دائن یعنی محتال علیہ کے پاس بینہ بھی نہ ہو کہ عدالت میں جا کر پیش کر کے وصول کر لے، تو اس صورت میں بھی حوالہ توی ہو گیا۔

اب محیل یعنی اصل مدیون سے وصول کر سکتا ہے تو حوالہ توی ہونے کی صورت میں دین اصل مدیون یعنی محیل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مطالبہ منتقل ہو جاتا ہے تو حنفیہ[2] کے نزدیک رجوع کر سکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ چاہے حوالہ (توی) ہلاک ہو جائے تب بھی اصل مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں لوا اور محتال کو محیل یعنی اصل مدیون کی طرف رجوع کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔[3]

اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا "إذا أتبع أحد كم على مليئى فليتبع" کہ جب غنی کی طرف حوالہ کیا گیا تو بس پھر تم اسی کے پیچھے لگو۔[4] "فليتبع" امر کا

(۱) شرح فتح القدير، ج:۷، ص:۲۳۹۔　(۲) وقال أبو حنيفه يرجع بالفلس مطلقا سواء عاش أومات (فتح الباري، ٤: ٤٦٤)۔　(۳) شرح فتح القدير، ۷: ۲٤۰۔　(٤) وأما بلفظ أحيل مع لفظ يتبع كما ذكره المصنف فرواية الطبراني عن أبي هريرة في الوسط قال قال رسول الله ﷺ مطل الغني ظلم ومن أحيل عليه مليى، فليتبع و رواه أحمد و إبن أبي شيبة ومن أحيل على مليئى فليحتل الخ (شرح فتح القدير، ۷: ۲۳۹)۔

صیغہ ہے اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے کہ اب تمہارا کام یہ ہے کہ اسی کے پیچھے لگے رہو، وہ دے یا نہ دے مفلس ہو جائے یا منکر ہو جائے، تمہیں اسی کے پیچھے لگے رہنا ہے کیونکہ تم نے اپنی مرضی سے حوالہ قبول کیا تھا۔ اب محتال علیہ کی حیثیت وہی ہوگی جو اصل مدیون کی تھی۔ اگر اصل مدیون مفلس ہو کر مر جاتا تو کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ اگر اصل مدیون منکر ہو جاتا تو صورت وہاں ہوتی وہی صورت یہاں بھی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ جو ترمذی نے روایت کیا ہے۔(۱)

فرماتے ہیں "لیس علی مال مسلم توی" کہ مسلمان کا مال تباہ نہیں ہوتا یعنی اگر تباہ ہو جائے تو ایسا نہیں ہے کہ اس کے پاس کوئی چارہ کار نہ رہے بلکہ وہ اس صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔ آپ رضی اللہ عنہ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آ گئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔(۲)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو حدیث باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جب تمہیں حوالہ کیا جائے کسی غنی (ملی) پر جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو، تو حوالہ کی قبولیت کی علت محتال علیہ کا غنی ہونا ہے۔ اب بعد میں اگر وہ مفلس ہو گیا تو جس کی بنا پر حوالہ کیا گیا تھا وہ علت ختم ہو گئی۔ لہذا اب اس کی طرف حوالہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اصل سے مطالبہ کا حق ہو جائے گا، یہ حنفیہ کا

(۱) قال أبو عيسى ..... وقال بعض أهل العلم إذا توى مال هذا بافلاس المحال عليه فله أن يرجع على الأول واحتجوا بقول عثمان وغيره حين قالوا ليس على مال مسلم توى قال إسحق معنى هذا الحديث ليس على مال مسلم توى هذا إذا أحيل الرجل على آخر وهو يرى أنه ملي، فاذا هو معدوم فليس على مال مسلم توى (سنن الترمذي، ۳: ۶۰۰؛ دار النشر ـ دار إحيا التراث العربي، بيروت)۔

(۲) سنن البيهقي الكبرى، ج:۶، ص:۷۱، رقم ۱۱۱۷۳۔

مسلک ہے۔

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعی اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید ابن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہے، حضرت شعبہ جیسے متعنت فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہٰذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔

بعض شافعیہ نے اس اثر "لیس علی مال مسلم توی" کی کچھ تأویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ 'محتال علیہ' غنی اور مال دار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ یہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں "لیس علی مال مسلم توی" صادق آتا ہے، لیکن اگر وہ پہلے غنی تھا اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہو گیا تو اس صورت میں اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اثر مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کر دیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر بھی موجود ہے جس میں آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "حوالہ" میں "توی" کی صورت میں محیل سے رجوع کر سکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصری، حضرت قاضی شریح اور حضرت ابراہیم رحمہم اللہ یہ سب حضرات تابعین بھی اس بات کے قائم ہیں کہ "محیل" کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔(۱)

موجودہ دور میں حوالہ کی صورتیں

ہمارے دور میں حوالہ کی بے انتہا قسمیں ہو گئی ہیں۔ اصل میں نوٹ حوالہ کی رسید تھی، اب تو یہ ثمن عرفی بن گیا لیکن اس کی ابتداء اسی طرح ہوئی تھی کہ یہ حوالہ تھا، لیکن بینک کا چیک حوالہ ہے مثلاً آپ نے کوئی سامان خریدا اور بائع کو پیسے دینے کے بجائے اس کے نام چیک لکھ کر اور اس پر دستخط کر کے اس کو دے دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تمہارے جو پیسے میرے ذمہ واجب ہیں وہ تم مجھ سے وصول کرنے کے بجائے جا کر بینک سے وصول کرنا یہ حوالہ ہو گیا۔

(۱) انعام الباری ٦/٤٧٣ تا ٤٧٦۔

حوالہ صحیح ہونے کی شرط

حوالہ کے تام ہونے کے لئے تینوں فریقوں [1] کی رضامندی ضروری ہے۔ اگر بیچ میں ایک فریق بھی راضی نہیں ہوتا تو حوالہ صحیح نہیں ہوتا۔ جب آپ نے کسی کو چیک کاٹ کر دیا تو دین کا حوالہ اس بینک پر کیا جس کا وہ چیک کاٹا گیا ہے۔ اس معاملے میں آپ محیل ہوئے اور جس کو چیک دیا گیا وہ محتال اور بینک محتال علیہ ہوا۔ محیل اور محتال تو راضی ہوگئے لیکن بینک راضی نہیں ہوا، اس لئے کہ کیا پتہ جتنی رقم چیک میں لکھی ہے اتنی رقم آپ کے اکاؤنٹ میں موجود ہے یا نہیں۔

جب تک بینک تصدیق نہ کردے کہ ہاں اس شخص کی اتنی رقم ہمارے پاس موجود ہے اور اسے دینے کو تیار ہیں اس وقت تک اس کی رضامندی متحقق نہ ہوئی لہذا حوالہ تام نہ ہوا۔

حوالہ کے تام ہونے کی دو صورتیں ہیں

ایک صورت یہ ہے کہ جس کو چیک دیا گیا وہ چیک لے کر بینک چلا گیا اور بینک نے اس کو قبول کرلیا تو حوالہ تام ہوگیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بینک ایسا چیک جاری کرے جس پر خود بینک کی تصدیق ہو۔

آج کل جو دو صورتیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک ڈرافٹ (**Draft**) ہوتا ہے اور ایک پے آرڈر (**Pay Order**) کہلاتا ہے۔

جب چیک جاری کیا جاتا ہے تو اس وقت بینک اس کی تصدیق کرتا ہے کہ اکاؤنٹ میں اتنا موجود ہے یا نہیں؟ اس تصدیق کے بعد جو جاری کرتا ہے وہ ڈرافٹ یا پے آرڈر ہوتا ہے تو وہ حوالہ تام ہوتا ہے۔

اسی واسطے میں یہ کہتا ہوں کہ چیک پر قبضہ کرنا چیک کی رقم پر قبضہ کرنے کے مترادف نہیں ہے، جب تک کہ رقم قبضہ نہ کرلیں یا بینک تصدیق نہ کرلے۔

بل آف ایکسچینج (Bill of Exchange)

اسی طرح آج کل جو طریقہ رائج ہے اس میں ایک چیز ہوتی ہے جس کو بل آف ایکسچینج (**Bill of Exchange**) کہتے ہیں۔ اصل میں اس کو ہنڈی کہتے تھے، اب ہنڈی کے معنی لوگ کچھ اور لینے

---

(۱) وتصح برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه (شرح فتح القدير، ۷: ۲۳۹)۔

لگے ہیں۔

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تاجر نے کچھ سامان بیچا اور مشتری کے نام ایک بل بھیجا کہ آپ کے نام اتنے پیسے واجب ہو گئے ہیں، مشتری نے اس پر دستخط کر دیئے کہ ہاں میں نے یہ سامان خریدا ہے اور یہ رقم میرے ذمہ واجب ہو گئی ہے تو بائع دائن ہو گیا اور مشتری مدیون ہو گیا لیکن ساتھ ہی مشتری اس بل میں یہ لکھتا ہے کہ میں یہ رقم تین مہینے بعد ادا کروں گا۔ بائع وہ بل لے کر اپنے پاس رکھ لیتا ہے اس کو بل آف ایکسچینج اور ہنڈی بھی کہتے ہیں۔

حوالہ کی پہلی شکل

بعض اوقات بائع یہ چاہتا ہے کہ مجھے ابھی پیسے مل جائیں وہ جا کر کسی تیسرے فریق سے کہتا ہے میرے پاس بل آف ایکسچینج رکھا ہوا ہے، وہ مجھ سے تم لے لو اور مجھے ابھی پیسے دے دو، تین مہنے بعد جا کر میرے مدیون سے وصول کر لینا۔ اس کو بل آف ایکسچینج اور عربی میں کمبیالہ کہتے ہیں۔

جس شخص کے سامنے کمبیالہ پیش کر کے کہا کہ تم مجھے پیسے دے دو اس نے پیسے دے دیئے تو وہ پیسے دینے والا دائن ہو گیا اور حامل کمبیالہ مدیون ہو گیا۔

اب یہ حامل کمبیالہ اس کو کہتا ہے کہ میرے ذمہ جو دین واجب ہوا ہے تم وہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے میرے مشتری سے وصول کر لینا یہ حوالہ وہ گیا اور یہ حوالہ تام ہے، اس لئے کہ جب مشتری نے اس بل کے اوپر دستخط کئے تھے تو ساتھ ہی اس نے اس بات پر رضامندی کا اظہار کیا تھا کہ جو شخص بھی یہ کمبیالہ میرے پاس لے کر آئے گا، میں اس کو دے دوں گا تو اس نے حوالہ اسی دن قبول کر لیا تھا، تو یہ حوالہ ہوا۔

حوالہ کی دوسری شکل

اس حد تک تو بات ٹھیک ہے لیکن ہوتا یہ ہے کہ حامل کمبیالہ جب کسی شخص سے جا کر یہ کہتا ہے کہ تم مجھے ابھی پیسے دے دو، تین مہینے بعد میرے مشتری سے وصول کر لینا وہ شخص کہے گا کہ مجھے کتنی رکعات کا ثواب ملے گا کہ تمہیں ابھی رقم دے دوں اور مشتری سے تین مہینے بعد وصول کروں؟ میں یہ کام اس وقت کروں گا جب تم مجھے کچھ کمیشن دو، لہذا عام طور پر کمبیالہ کی رقم سے کم دیتا ہے اور بعد میں زیادہ وصول کرتا ہے۔ اس کو بل آف ایکسچینج کو ڈسکاؤنٹ کرنا کہتے ہیں۔ عربی میں خصم الکمبیالہ اور اردو میں ہنڈی پر بٹہ لگانا کہتے ہیں۔

فرض کریں ایک سو روپے کا بل ہے وہ اس کو پچانوے دیدے گا اور بعد میں مدیون سے ایک سو وصول کرے گا۔ شرعاً یہ بٹہ لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سود کی ایک قسم ہے کہ گویا آج پچانوے دے رہا ہے اور سو کا حوالہ لے رہا ہے تو جو پانچ روپے زیادہ لے رہا ہے وہ سود ہے۔ یہ حوالہ کی دوسری شکل ہے۔

حوالہ کی تیسری شکل (Bond)

بعض اوقات حکومت یا کمپنیاں لوگوں سے قرضہ لیتی ہیں اور اس قرضے کے عوض ایک رسید جاری کر دی جاتی ہے جس کو بانڈ کہتے ہیں۔ اس بانڈ کی ایک مدت ہوتی ہے کہ مثلاً چھ مہینے بعد جو بھی اس بانڈ کو لے کر آئے گا، حکومت اس کو اس بانڈ کی رقم دینے کی پابند ہے۔

اب اگر ایک شخص کے پاس ایک ہزار روپے کا بانڈ ہے اور وہ بازار میں جا کر کہتا ہے کہ دیکھو یہ ایک ہزار کا بانڈ ہے یہ مجھ سے لے لو اور اس کے پیسے مجھے ابھی دے دو۔ یہ بھی حوالہ کی ایک شکل ہوئی کہ اس سے ایک ہزار قرض لئے اور مدیون بن گئے۔ اب یہ مدیون کہتا ہے کہ مجھ سے وصول کرنے کے بجائے جو میرا مدیون ہے یعنی حکومت، تم اس سے وصول کر لینا۔

یہاں پر بھی وہی صورت ہوتی ہے کہ اگر برابر سرابر ہو تو شرعاً کوئی مضائقہ نہیں اور اگر کمی بیشی ہو تو سود ہوگا۔ لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ یہاں میں نے دو مثالیں دی ہیں۔ ایک بل آف ایکسچینج کی اور دوسری بانڈ کی۔ اس طرح کے بے شمار اوراق جو درحقیقت دیون کی رسیدیں ہوتی ہیں آج کل بازار میں کثرت سے ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اسٹاک ایکسچینج میں بھی جہاں کمپنیوں کے شیئرز فروخت ہوتے ہیں وہاں ان اوراق کو بھی فروخت کیا جاتا ہے جن کو فائننشل پیپرز (Financial Papers) کہتے ہیں۔ عربی میں اوراق المالیۃ کہتے ہیں، اور ان اوراق المالیۃ کی خرید و فروخت ہوتی رہتی ہے۔

دین کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

اختلاف ائمہ

یہاں جو نقطہ میں واضح کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک دین کی بیع جائز نہیں ہے۔ "بیع الدین من غیر من علیہ الدین" دین کو کسی ایسے شخص کے ہاتھوں بیچنا جس پر دین واجب نہیں تھا، یہ حنفیہ اور اکثر ائمہ کے نزدیک جائز نہیں۔

بعض ائمہ نے بعض شرطوں کے ساتھ اجازت دی ہے، امام مالکؒ نے نو شرطوں (۱) کے

ساتھ اجازت دی ہے۔

امام شافعیؒ کے بھی دو قول ہیں لیکن صحیح قول یہ ہے کہ جائز نہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں بھی بالکل جائز نہیں، البتہ دین کا حوالہ جائز ہے۔

حوالہ اور دین میں فرق

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق کیا ہے؟

مثلاً میرے پاس ایک بانڈ ایک ہزار روپے کا ہے۔ میں وہ بانڈ کسی کو فروخت کرتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کو اپنا دین فروخت کر دیا کہ مجھ سے ایک ہزار کا یہ بانڈ لے لو اور مجھے ایک ہزار روپے دیدو۔ یہ بانڈ میں نے تم کو بیچ دیا، یہ دین کی بیع ہوئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہے کہ مجھے ایک ہزار روپے قرض دے دو، اور میں مقروض بن گیا۔ اب میں آپ کو اس دین کا حوالہ کر دیتا ہوں جو میرا حکومت کے ذمہ ہے، آپ وہاں سے وصول کرلیں، یہ صورت جائز ہے۔ یہ حوالہ ہے اور بیع کی صورت ناجائز ہے تو دونوں میں فرق کیا ہوا؟ حاصل دونوں کا یہ ہوا کہ وہاں سے جا کر وصول کرے گا۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع کا معنی ہے کہ تم میرے قائم مقام ہو گئے، لہٰذا اب بعد میں تمہیں دین وصول ہو یا نہ ہو، میں اس کا ذمہ دار نہیں۔ میں نے ایک ہزار لے لئے اور اس کے بدلے اپنا ایک ہزار کا بانڈ تمہیں فروخت کر دیا، اب تم جانو اور تمہارا کام جانے، وصولیابی تمہاری ذمہ داری ہے، تمہیں ملتا ہے تو تمہارا نصیب، نہیں ملتا تو تمہارا مقدر، یہ بیع الدین ہے چونکہ اس میں غرر ہے کہ بائع نے پیسے تو ابھی لے لئے اور اس کے عوض جو پیسے اس کو ملنے ہیں وہ موہوم اور محتمل ہیں۔ پتہ نہیں مدیون دے گا یا نہیں دے گا؟ اس غرر کی وجہ سے اکثر ائمہ اس کو جائز نہیں کہتے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی نو شرطوں کے ساتھ اجازت دی ہے کہ یہ بات طے شدہ ہو کہ وہ ضرور دے گا۔ غنی ہو، اس سے وصولیابی ممکن ہو وغیرہ وغیرہ۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ناجائز ہے ان چکروں میں پڑنے کی ضرورت ہی نہیں۔

اور اگر بیع نہ ہو حوالہ کیا جائے تو آپ نے پڑھا ہے کہ حنفیہ[2] کے نزدیک اگر حوالہ تباہ ہو جائے تو

(۱) باب فی شروط الحوالة وأحكامها (الشرح الكبير، ۳: ۳۲۵)۔ (۲) وبرئ المحيل من الدين والمطالبة جميعا بالقبول من المحتال للحوالة ولا يرجع المحتال على المحيل إلا بالتوى بالقصر وبمد هلاك المال لأن براءته مفيدة بسلامة حقه الخ (الدر المختار، ۵: ۳٤۵)۔

محتال، محیل کی طرف رجوع کرسکتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے بانڈ دیدیا، اگر جس نے مجھ سے بانڈ لیا ہے بعد میں اس کو پیسے وصول نہ ہوئے اور حوالہ تباہ وہ گیا تو وہ واپس آ کر مجھ سے مطالبہ کرسکتا ہے کہ وہ تو تباہ ہوگیا اس لئے میرے پیسے دو۔

تو دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع میں غرر ہے اور حوالہ میں غرر نہیں، اس لئے بیع الدین ناجائز ہے اور حوالہ جائز ہے لیکن حوالہ درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جتنی رقم لے رہا ہے اتنی ہی رقم کا حوالہ بھی کرے، اس سے کمی بیشی کرے گا تو اس میں ربوٰ داخل ہو جائے گا، اس لئے بازار میں جو بانڈ کی خرید وفروخت ہوتی ہے، وہ درست نہیں لیکن حوالہ کے طور پر درست ہے بشرطیکہ برابر سرابر ہو۔ یہی حکم بل آف ایکسچینج اور دوسرے اوراق المالیۃ کا بھی ہے۔ البتہ کمپنی کے شیئرز کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ کمی بیشی سے بھی جائز ہے۔

میں نے جو بیع اور حوالہ کا فرق بتایا ہے کہ بیع میں رجوع کا حق نہیں ہوتا اور حوالہ میں رجوع کا حق ہوتا ہے، یہ بنیادی فرق حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ حوالہ کے تباہ ہونے کی صورت میں رجوع کا حق ملتا ہے۔ لیکن جو ائمہ یہ کہتے ہیں کہ حوالہ کے تباہ ہونے سے رجوع کا حق نہیں ہوتا، ان کے قول میں حوالہ اور بیع کے اندر فرق زیادہ واضح نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ بیع کے نام سے وضع کیا گیا ہے اور یہ حوالہ کے نام سے اور یہ بھی حنفیہ کے مذہب کی وجہ ترجیح ہے کہ حنفیہ کے مذہب کی رو سے حوالہ اور بیع میں فرق واضح ہوتا ہے ورنہ نہیں ہوتا۔

بحث کا خلاصہ

خلاصہ یہ نکلا کہ اوراق مالیۃ کا تبادلہ بطریق حوالہ جائز ہے بشرطیکہ برابر سرابر ہو اور محتال علیہ کو حوالہ تباہ ہونے کی صورت میں محیل کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل ہو اور بطریق بیع جائز نہیں، چاہے برابر سرابر ہو۔ اگر برابر سرابر ہو تو پھر بیع الدین من غیر من علیہ الدین ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور اگر تفاوت کے ساتھ ہو تو دو خرابیاں ہیں، بیع الدین من غیر من علیہ الدین بھی ہے اور ربوٰ بھی ہے، لہذا بطریق بیع برابر سرابر ہونے کی صورت میں بھی ناجائز ہے اور تفاوت کی صورت میں بھی ناجائز ہے۔

کریڈٹ کارڈ (Credit Card)

اسی سلسلے کی ایک آخری بات کریڈٹ کارڈ سے متعلق ہے۔

کریڈٹ کارڈ آج کل دنیا میں بہت کثرت سے پھیل گیا ہے۔ پاکستان میں تو ابھی تک اتنا رواج نہیں ہے لیکن دنیا کے بیشتر ترقی یافتہ ممالک اور مغربی ملکوں میں ساری خریداری کریڈٹ کارڈ پر ہو رہی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

پہلے یہ سمجھ لیں کہ کریڈٹ کارڈ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

وجہ اس کی یہ ہے کہ چوری، ڈاکے بہت ہونے لگے ہیں۔ اگر کوئی آدمی گھر سے نکلے اور اسے لمبی چوڑی خریداری کرنی ہو۔ اب اگر وہ جیب میں بہت سارے پیسے ڈالے کر لے جائے تو خطرہ ہے کہ ڈاکہ پڑ جائے، کوئی چھین کر لے جائے۔ خاص طور پر اگر کہیں سفر پر جا رہا ہو تو ہر وقت اپنے پاس بڑی رقم لے کر پھرنے میں بہت خطرات ہیں اس لئے اس کا ایک یہ طریقہ نکالا کہ بینک ایک کارڈ جاری کرتا ہے، جس کو کریڈٹ کارڈ کہتے ہیں۔

بینک کہتا ہے کہ ہم سے کوئی بھی شخص یہ کارڈ وصول کر سکتا ہے۔ کریڈٹ کارڈ کی ایک سالانہ قیمت ہوتی ہے مثلاً امریکن ایکسپریس بینک نے ایک کارڈ ایشو کیا اور یہ کہا کہ جو شخص بھی مجھے سالانہ پچھتر ڈالر دے گا، میں اس کو کارڈ دیدوں گا۔ اس کارڈ کا حاصل یہ ہے کہ جس بینک نے وہ کارڈ جاری کیا ہے اس کا دنیا بھر کے بڑے بڑے تاجروں سے رابطہ ہے، اس نے سارے تاجروں سے یہ کہہ رکھا ہے کہ جو شخص بھی میرا جاری کیا ہوا کارڈ لے آئے، وہ جتنا بھی سامان خریدے اس کا بل بنا کر مجھے بھیج دینا، میں اس کی ادائیگی کر دوں گا۔ اس ادائیگی کے بعد جو کچھ میں نے ادائیگی کی ہے اس کا بل اس کارڈ والے آدمی کے پاس مہینہ کے آخر میں اس کے گھر بھیج دوں گا۔

فرض کریں، میں نے امریکن ایکسپریس سے ایک کارڈ لیا اور کچھ خریداری دبئی میں کی، کچھ سعودی عرب میں کی، کچھ لندن میں کی، کچھ امریکہ میں کی۔ فرض کریں پندرہ بیس ہزار ڈالر کی خریداری کر لی جس دکان پر بھی گیا اسے کارڈ دکھایا اور خریداری کر لی۔ اس دکاندار نے پیسے نہیں لئے اور کارڈ کا نمبر لکھ کر اپنے پاس رکھ لیا اور بل بنا کر ایک کاپی اپنے پاس رکھ لی، ایک مجھے دے دی اور ایک کاپی امریکن ایکسپریس بینک کو بھیج دی۔ بینک کو جب وہ بل ملیں گے تو جہاں جہاں سے بھی بل آئیں گے وہ ان تاجروں کو ادائیگی کرتا رہے گا کہ آپ نے اتنے کا بل بھیجا تھا یہ پیسے لے لو۔ غرض وہ اس کو ادا کر دے گا اور مہینہ کے آخر میں میرے پاس بل آجائے گا کہ مہینہ کی فلاں تاریخ کو آپ نے دبئی کی فلاں دکان پہ خریداری کی تھی، سعودی عرب میں فلاں وقت یہ خریداری کی تھی، امریکہ میں یہ کی تھی اور انگلینڈ

میں یہ کی تھی، اس کے مجموعی اتنے پیسے ہوئے۔ اب مہینہ کے ختم پر وہ ساری رقم لے جا کر امریکن ایکسپریس بینک میں جمع کرادوں گا۔ یہ طریقہ کریڈٹ کارڈ کا ہوتا ہے۔

کارڈ جاری کرنے والے کا نفع

اس میں ایک تو سالانہ فیس ہوتی ہے جو کارڈ خریدنے والے سے لی جاتی ہے مثلاً امریکن ایکسپریس بینک کے سال کے ۷۵ ڈالر ہیں۔

دوسرا جو کارڈ جاری کرنے والے کا اصل ذریعہ آمدنی ہوتا ہے۔

وہ آمدنی یہ ہے کہ جتنے تاجر کارڈ پر سامان فروخت کرتے ہیں اور بل بھیجتے ہیں ان سے وہ فیصد کمیشن وصول کرتا ہے۔ فرض کریں میں نے لندن جانے کے لئے پی آئی اے سے ٹکٹ خریدا۔ پی آئی اے نے مجھے کریڈٹ کارڈ پر ٹکٹ جاری کر دیا اور اس نے مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل بنایا۔ اب وہ ایک لاکھ کا بل امریکن ایکسپریس بینک کو جو بھیجے گا اس میں سے چار فیصد کٹوتی کرے گا، ایک لاکھ کے بجائے چھیانوے ہزار روپے اس کو دے گا تو چار فیصد اس کی آمدنی ہے۔

آمدنی کا دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ استعمال کر کے سامان خریدنے والے کے پاس جب بل بھیجا جاتا ہے تو اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ آپ ہمیں تیس دن کے اندر اندر یہ بل ادا کر دیں۔ اگر تیس دن کے اندر ادا کر دیا تو ان سے کوئی اضافی رقم وصول نہیں کی جائے گی جتنے کا بل ہے اتنا ہی ادا کرنا ہوگا۔ لیکن اگر ادائیگی میں تیس دن سے تاخیر کر دی تو وہ اس پر سود لگا دیتے ہیں۔ تو آمدنی کا ایک طریقہ سود بھی ہے۔

آمدنی کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ ہمارا جو معاملہ امریکن ایکسپریس بینک سے ہوتا ہے وہ کسی ایک کرنسی میں ہوتا ہے مثلاً پاکستانی روپے میں یعنی ہم جو ادائیگی کریں گے وہ پاکستانی روپے میں کریں گے حالانکہ ہم نے دبئی میں درہم میں خریداری کی ہے، سعودی عرب میں ریال میں کی ہے، لندن میں پاؤنڈ اور امریکہ میں ڈالر میں کی ہے اور اس کے پاس جو بل پہنچے وہ الگ الگ کرنسیوں میں پہنچے۔ امریکہ والوں نے ڈالر کا بل بھیجا، انگلینڈ والوں نے پاؤنڈ کا بل بھیجا، دبئی والوں نے درہم اور سعودیہ والوں نے ریال کا بل بھیجا۔ اس نے ادائیگی بھی انہی کرنسیوں میں کی۔ کسی کو درہم ادا کئے، کسی کو ریال، کسی کو پاؤنڈ وغیرہ لیکن ہم سے وہ پاکستانی کرنسی وصول کرے گا تو جب وہ ڈالر کو یا سعودی عرب کے ریال کو پاکستانی کرنسی میں تبدیلی کرے گا اس تبدیل کرنے میں وہ اپنا تھوڑا سا نفع رکھ لے گا، یہ تیسرا ذریعہ آمدنی ہوتا ہے۔

اسی میں طریقہ کار یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آپ کسی ملک میں پہنچے اور آپ کو پیسوں کی ضرورت پیش آگئی کیونکہ کریڈٹ کارڈ دکانوں پر تو چلتا ہے لیکن کریڈٹ کارڈ کے ذریعے بس کا ٹکٹ نہیں خرید سکتے۔ وہاں پیسے دے کر ٹکٹ خریدنا پڑے گا یا اسی قسم کی کوئی ضرورت پیش آجاتی ہے جہاں کریڈٹ کارڈ قبول نہیں کیا جاتا، پیسے ہی دینے پڑتے ہیں اور آپ کے پاس پیسے نہیں ہیں تو ایسی صورت میں انہوں نے یہ کر رکھا ہے کہ ہر ملک میں انہوں نے جگہ جگہ مشینیں لگائی ہوئی ہیں۔

فرض کریں آپ ہالینڈ میں ہیں اور آپ کو پیسوں کی ضرورت پیش آگئی اور آپ کے پاس پیسے نہیں ہیں تو آپ اس مشین کے پاس جائیں اور اس سے کہیں کہ مجھے اتنے گلڈرز چاہئیں (ہالینڈ کے سکے کو گلڈرز کہتے ہیں) اور اس میں اپنا کارڈ داخل کریں۔ مشین آپ کو سو گلڈرز نکال کر دے گی۔ وہ سو گلڈرز لے کر اپنا کام چلائیں، اب جب امریکن ایکسپریس کا بل آپ کے پاس آئے گا اس میں جس طرح اور چیزوں کی خریداری کا بل ہوگا اسی طرح سو گلڈرز کا بل بھی آپ کے پاس آئے گا، لیکن اس مشین کو وہاں پر لگانے اور اس میں روپے منتقل کرنے اور دینے کی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے جو خدمات انجام دی گئی ہے آپ سے اس کی تھوڑی سی فیس وصول کرلیں گے۔ اگر اس نے سو گلڈرز دیئے ہیں تو آپ کے پاس ایک سو ایک گلڈر کا بل آئے گا۔ یہ ایک گلڈر ان کی خدمات کی فیس ہے۔ یہ مختلف آمدنی کے ذریعے ہیں اور انہیں سے یہ کریڈٹ کارڈ جاری ہے۔

اس وقت دنیا میں ساری خریداری کریڈٹ کارڈ پر ہو رہی ہے۔ ریل اور جہاز کے ٹکٹ اس سے خریدیں، ہوٹل میں جا کر ٹھہریں تو ہوٹل کا بل اس سے ادا کریں۔ یہ جتنے بڑے بڑے فائیو اسٹار ہوٹل ہیں جب آپ اس میں داخل ہوتے ہیں تو پہلے آپ کا پرنٹ لے لیا جاتا ہے، صورتحال یہاں تک پیدا ہوگئی ہے۔ زندگی اتنی تیز رفتار ہوگئی ہے کہ فرض کریں آپ ہوٹل میں دس دن رہ کر گئے، ان دس دن کا کرایہ، کھانا، کپڑے دھلوائے، یہ کیا وہ کیا سب چیزوں کا بل خود بہ خود آٹو میٹک بنتا رہتا ہے۔ جب آپ جائیں تو کاؤنٹر پر حساب دینے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ صرف جاتے وقت ایک ڈبہ رکھا ہوتا ہے اس میں ایک پرچہ ڈال جائیں، جس سے پتہ چل جائے گا کہ آپ یہاں سے نکل گئے ہیں۔ بس اور کچھ نہیں کرنا اس لئے کہ ان کے پاس پہلے سے پرنٹ موجود ہے اس کے حساب سے بل بنائے گا۔ اب اس میں جعل سازی بھی ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص جعل سازی کر جائے تو ایک مشین ہر جگہ موجود ہوتی ہے کہ جب کوئی شخص کریڈٹ کارڈ پیش کرتا ہے تو ایک آدمی اس کارڈ کو مشین میں ڈال کر دیکھتا ہے تو مشین فوراً بتا دیتی ہے جس میں ایک سیکنڈ بھی نہیں لگتا۔

تو ساری دنیا میں یہ کاروبار چل رہا ہے۔ یہاں بیٹھے بیٹھے آپ کمپیوٹر انٹرنیٹ کے ذریعہ امریکہ سے جو سامان چاہیں خرید لیں۔ یہاں بیٹھ کے آپ معلوم کریں کہ امریکہ کی فلاں دکان ہے، اس میں فلاں کتب خانہ ہے، اس میں کون کون سی کتب ہیں، اس کی پوری لسٹ آپ کو کمپیوٹر پر نظر آجائے گی اور ہر کتاب کی قیمت بھی نظر آجائے گی۔ کمپیوٹر کے اندر آپ ڈال دیں کہ مجھے فلاں کتاب کی ضرورت ہے وہ بھیج دیں۔ میرا کریڈٹ کارڈ نمبر یہ ہے، اسی لمحے آرڈر پہنچ گیا اور نمبر بھی چیک ہو گیا کہ یہ نمبر اصلی ہے، چنانچہ فوراً وہ کتاب ہوائی جہاز کے ذریعے روانہ کر دی جائے گی، تو اس طرح دنیا میں کاروبار چل رہا ہے اور اس کثرت سے ہو گیا ہے کہ کوئی حد حساب نہیں۔

ہمارے پاکستان میں ابھی کم ہے رفتہ رفتہ بڑھ رہا ہے۔ آپ نے جگہ جگہ یہ بورڈ لگا ہوا دیکھا ہوگا کہ ویزہ، ماسٹر کارڈ اور امریکن ایکسپریس یہ کئی کمپنیاں ہیں جو یہ کام کرتی ہیں۔

کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ کریڈٹ کارڈ کے استعمال کرنے والے کا ہے یعنی جو کریڈٹ کارڈ لیتا ہے اور بازار جا کر اس سے خریداری کرتا ہے اور بعد میں بل ادا کرتا ہے۔ اس میں اگر اس بات کا پورا اطمینان کر لیا جائے کہ بل کی ادائیگی تیس دن سے پہلے پہلے ہو جائے تا کہ اس پر سود نہ لگے تو اس میں کوئی خرابی نہیں، یہ جائز ہے۔ بالخصوص بہتر اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ پہلے بینک کے پاس کچھ رقم رکھوا دیں تا کہ جب بل آئے تو وہ خود بخود آپ کے اکاؤنٹ سے وصول کر لیں اور اس بات کا خدشہ ہی نہ رہے کہ تیس دن گزر جائیں، ادائیگی نہ ہو اور سود لگ جائے، اگر اس طرح کر لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ سالانہ فیس سود ہے لیکن یہ سود نہیں ہے بلکہ درحقیقت اس نے جو کارڈ آپ کو ایشو کیا ہے، اس کی اپنی بھی کچھ قیمت ہوتی ہے، پھر اس کو بھیجنے کی، پھر ہر مہینہ حساب و کتاب رکھنے کی، ہر مہینہ آپ کو بل بھیجنے کی اور آپ کے تاجر سے رابطہ رکھنے کی، یہ ساری اجرتیں ہیں اور یہ اجر مثل ہے، سالانہ فیس سود کے زمرے میں نہیں آتی۔

یا یہ کہ وہ جو پیسے دینے والی مشین لگی ہوئی ہے وہ لگانا بھی آسان کام نہیں، جگہ جگہ وہ مشین نصب کرنے پر بھی بہت بھاری اخراجات آتے ہیں، ان اخراجات کو اس معمولی فیس کے ذریعے وصول کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ فیس نکالی جانے والی رقم کے تناسب سے گھٹتی بڑھتی نہیں ہے، ایک متعین چیز

ہوتی ہے جو ادا کر دی۔ اسی طرح یہاں پچھتر ڈالر ہیں اگر آپ سال میں ایک لاکھ کی خریداری کریں تب بھی پچھتر ڈالر ہیں اور اس ڈالر کی خریداری کریں تب بھی پچھتر ڈالر ہیں، تو اس کی خریداری کی قیمت سے اس کا کوئی رابطہ نہیں ہوتا، لہٰذا وہ جائز ہیں۔

عام طور سے تاجر کا مسئلہ تردّد کا ہوتا ہے کہ تاجر سے جو کمیشن لیا جاتا ہے جو کریڈٹ کارڈ کا اصل آمدنی کا ذریعہ ہے اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں جیسے بل آف ایکسچینج کو ڈسکاؤنٹ کریں۔ تو اس کی فقہی تخریج ہے کہ اس کے ذریعے تاجر کو اچھے اچھے گاہک فراہم کئے جاتے ہیں۔ اگر اس کے پاس یہ سہولت نہ ہو تو لوگ اس کے پاس خریداری کے لئے نہیں آئیں گے۔ تو اس کو بہتر سے بہتر گاہک فراہم کرنے کی سہولت دی جارہی ہے، یہ بعینہٖ سمسرۃ تو نہیں لیکن سمسرۃ سے مشابہ ہے۔ لہٰذا اس اجرت کو سود نہیں کہا جاتا۔

اس کی تخریج میری نظر میں یہ ہے کہ یہ سمسرۃ کے مشابہ عمل کی اجرت ہے کہ وہ اس کے پاس اچھے گاہک لے کر آتا ہے، نیز تاجر کے لئے کچھ دوسری خدمات بھی فراہم کرتا ہے مثلاً مشین وغیرہ۔ اس لئے اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے، البتہ تاخیر کی صورت میں جو زیادہ رقم وصول کی جاتی ہے اس کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ (۱)

ذہب اور فضہ میں بیع نسیئۃ اور بیع الغائب بالناجز دونوں حرام ہیں

ذہب اور فضہ (جو آپ ﷺ نے آخر میں بیان فرمائے ہیں ان میں بیع بالنسیئۃ) بھی حرام ہے اور بیع الغائب بالناجز بھی حرام ہے۔ کیا معنی؟ کہ ان میں مجلس کے اندر تقابض شرط ہے۔ لہٰذا یہی حنطۃ کی مذکورہ صورت اگر سونے میں پائی جائے کہ زید نے سونا دیا اور ساجد نے چاندی دی لیکن ساجد نے کہا کہ میری چاندی شہر میں رکھی ہوئی ہے لا کر دوں گا تو یہ بیع اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک چاندی لے کر نہ آجائے۔ ساجد کو چاہئے کہ جا کر چاندی لائے اور پھر زید سے بیع کرے، تقابض فی المجلس ضروری ہے۔

وجہ فرق؟

یہ فرق اس لئے ہے کہ اصل میں شریعت کا مطلوب یہ ہے کہ بیع حال میں دونوں عوض متعین ہو جانے چاہئیں۔ اسی لئے مسلم شریف کی ایک حدیث میں لفظ آیا ہے الاعینابعین۔ (۲) تو شریعت

(۱) انعام الباری ٦/٤٧٨ تا ٤٨٧۔ (۲) صحیح مسلم، کتاب المساقاة، باب الصرف بیع الذهب بالورق نقدا، رقم [٤٠٦١] ٨٠۔ (١٥٨٧) ص: ٩٥٣، دار السلام۔

کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں عوض متعین ہوں۔ متعین ہونے کے بعد اگر تھوڑی دیر کے لئے قبضہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔

اب یہ اشیاء اربعہ ایسی ہیں جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں جیسے صورت مذکورہ میں ساجد نے کہا کہ ایک صاع گندم جو گھر میں رکھا ہے تو اس کے اس تعین سے وہ گندم متعین ہوگی، اب وہ یہ نہیں کر سکتا کہ گھر میں رکھی ہوئی گندم کو چھوڑ دے اور بازار سے ایک صاع گندم خرید کر زید کو دیدے۔ اس لئے کہ وہ تعین سے متعین ہوگئی، یہ بیع اسی خاص گندم کی ہوئی ہے جو گھر میں رکھا ہوا ہے۔

اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

دراہم ودینار اور اثمان یہ متعین بالتعیین نہیں ہوتے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ جو نوٹ میرے پاس ہے اس کے عوض بیع کرتا ہوں، اب اگر وہ اس کو رکھ لے اور جیب سے دوسرا نوٹ نکال کر دے تو بائع یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں صاحب وہی نوٹ نکالو جو پہلے چمکتا ہوا دکھایا تھا بلکہ وہ دوسرے نوٹ کو لینے پر مجبور ہوگا، تو دراہم ودنانیر یہ اثمان متعین بالتعیین نہیں ہوتے۔ لہٰذا محض زبان سے اگر یہ کہہ دیا کہ وہ چاندی جو میرے گھر میں رکھی ہوئی ہے اس کے عوض فروخت کرتا ہوں تو اس کہنے سے کچھ نہیں ہوتا وہ چاندی متعین نہیں ہوتی اور جب متعین نہ ہوئی تو بیع بھی صحیح نہ ہوئی، لہٰذا ذہب اور فضہ اور اثمان میں تقابض فی المجلس ضروری ہے اور اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں ہے۔ صرف اتنا کافی ہے کہ مجلس میں متعین ہو جائیں چاہے ادائیگی کچھ دیر بعد ہی کیوں نہ ہو۔

اگر دونوں طرف سے ثمن ہو تو وہ بیع صرف ہوتی ہے اور بیع صرف میں تقابض ضروری ہے اور حنطہ اور شعیر یہ صرف نہیں ہیں، ان میں تقابض ضروری نہیں ہے البتہ نسیئہ حرام ہے۔

غلط فہمی کا ازالہ

عام طور پر ایک مغالطہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ تقابض کے شرط ہونے میں اور نسیئہ کے حرام ہونے میں اور بیع الغائب بالناجز اور بیع النسیئہ میں فرق نہیں کرتے، عام طور پر التباس ہو جاتا ہے اس لئے اس پر تنبیہ کر دی۔

نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے کا حکم

دوسرا مسئلہ اس کے اوپر یہ متفرع کیا گیا کہ اس نوٹ کے ذریعہ اگر سونا خریدیں تو بازار میں

جا کر سونا خریدنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں سونے کا تبادلہ سونے سے ہو رہا ہے اور بیع صرف ہے اور بیع صرف میں تقابض فی المجلس شرط ہے اور نوٹ کے ذریعہ سونا خریدنے میں سونا دینے والے نے تو سونا دے دیا، اور جو شخص نوٹ دے رہا ہے اس نے سونا نہیں دیا بلکہ سونے کی رسید دی، بائع جب تک نوٹ بینک میں دے کر سونا نہ حاصل کر لے اس وقت تک قبضہ نہیں ہوا اور جب دونوں کا قبضہ مجلس میں نہ ہوا تو بیع صرف صحیح نہیں ہوئی، اس واسطے کہا نوٹوں کے ذریعہ سونے اور چاندی کی بیع نہیں ہو سکتی۔

جب یہ فتویٰ چلا تھا اس وقت بڑی مشکل پڑ گئی تھی کہ سونے چاندی کی بیع ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ تو اس وقت یہ حیلہ کرتے تھے کہ اگر سونے کے اندر کوئی موتی یا نگ وغیرہ لگے ہوں تو ساتھ میں کچھ پیسے ملا لیا کرتے تھے یعنی دھات کے سکے ملا لیا کرتے تھے، مثلاً ایک ہزار روپیہ کا سونے کا زیور خریدا، اس میں چار آنے، دو آنے کے سکے ملا لئے جاتے اور یوں کہا جاتا کہ سونا ان چار آنے کے سکوں کے مقابلے میں ہیں اور موتی اس نوٹ کے مقابلے میں ہیں، تو یہ حیلہ کر کے معاملہ ٹھیک کیا جاتا تھا، ورنہ براہ راست نوٹ کے ذریعہ سونے کی خریداری ممکن نہ تھی۔

یہ سارے احکامات اس صورت میں متفرع ہوتے ہیں جب نوٹ کو سونے کی رسید قرار دیا گیا، اور یہ تخریج اس وقت تو صحیح تھی جب تک کہ اس نوٹ کو لیگل ٹینڈر (Legal Tender) یعنی زر قانونی نہیں بنایا گیا تھا یا زیادہ سے زیادہ اس وقت تک صحیح تھی جب تک اس کی پشت پر سونا یا چاندی ہوا کرتے تھے۔

لیکن بعد میں جب اس کو زر قانونی بنا دیا گیا یعنی آدمی اس کو لینے پر مجبور ہے بلکہ جو دھات کے سکے ہیں وہ محدود زر قانونی ہیں، غیر محدود نہیں ہیں۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ

پاکستان کا نوٹ الگ جنس ہے، انڈیا کا نوٹ الگ جنس ہے، چاہے دونوں کا نام روپیہ ہو، سعودی ریال الگ جنس ہے، ڈالر الگ جنس ہے، تو ہر ملک کی کرنسی ایک مستقل جنس کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا اگر دو ملکوں کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو تو چونکہ خلاف جنس ہے اس واسطے اس میں تفاضل جائز ہے۔ ایک ڈالر کا تبادلہ پچاس روپے سے جائز ہے ایک ریال کا تبادلہ پندرہ روپے سے جائز ہے۔ تو جہاں جنس مختلف ہو وہاں تفاضل جائز ہے اور جہاں جنس ایک ہو وہاں تبادلہ تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

اسی سے یہ بات نکل آئی کہ افغانستان میں مختلف لوگوں کا سکہ جاری کیا ہوا ہے، کوئی ربانی نے جاری کیا، کوئی دوستم کا جاری کیا ہوا ہے۔ پتا نہیں طالبان نے جاری کیا ہے یا نہیں؟ تو مختلف لوگوں نے جاری کیا لیکن نام سب کا ایک ہی ہے، البتہ چونکہ الگ الگ افراد نے جاری کئے، الگ الگ حکومتوں نے جاری کئے۔ ان میں تفاضل کا جواز اس پر موقوف ہے کہ مختلف جہتوں کے جاری کئے ہوئے نوٹ ایک ہیں یا مختلف، اگر ان کو ایک جنس قرار دیا جائے تو ان میں تبادلہ کی صورت میں تفاضل حرام ہوگا اور اگر ان کو مختلف جنس قرار دیا جائے تو تفاضل جائز ہوگا۔

یہ فیصلہ کرنا کہ ایک جنس ہیں یا مختلف جنسیں ہیں ان حالات پر موقوف ہے جن میں یہ جاری کئے گئے تو جب تک ان حالات پر پوری طرح واقفیت نہ ہو کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیاں سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر بیچنے کا حکم

تفاضل میں ایک بات اور سمجھ لینا چاہئے کہ مختلف ممالک کی کرنسیاں ہوتی ہیں ان کا ایک سرکاری نرخ اور ریٹ مقرر ہوتا ہے، جس کو شرح تبادلہ کہتے ہیں (Exchange Rate)، مثلاً اس وقت ڈالر کے تبادلے کا سرکاری نرخ پچاس روپے کچھ پیسے ہے لیکن بازار میں اس کا نرخ اس سے مختلف ہوتا ہے، اس بازار میں کوئی آدمی خریدنے جائے تو ترپّن روپے کا بلکہ ایک اندرونی بازار ہے اس میں شاید پچپن روپے تک کے حساب سے خرید و فروخت ہوتی ہو۔ تو اب سوال یہ ہے کہ سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟

بعض علماء نے یہ کہا کہ اگر سرکاری نرخ سے زیادہ یا کم پر فروخت کیا تو یہ سود ہوگا کیونکہ سرکاری طور پر ایک ڈالر پچاس روپے کے برابر ہے، اب ڈالر کو پچاس روپے سے زائد پر فروخت کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ پچاس روپے کے نوٹ کو پچاس روپے سے زائد کے ساتھ فروخت کرنا، لہٰذا وہ ناجائز ہوا اور ربوا ہوا۔

میری ذاتی رائے

میرے نزدیک یہ بات درست نہیں، کیونکہ سرکاری طور پر نرخ مقرر کرنے سے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک ڈالر بالکل پچاس روپے کے نوٹ جیسا ہو گیا، بلکہ جب جنس مختلف ہے تو جنس مختلف ہونے کی صورت میں شریعت نے تفاضل کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اس میں فریقین آپس میں جو بھی نرخ مقرر کرلیں شریعت نے اس کی اجازت دی ہے اس کو ربوا قرار نہیں دیا۔ لہٰذا یہ ربوا تو ہے ہی

نہیں، البتہ اگر سرکار کی طرف سے کوئی نرخ مقرر ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو تسعیر کا ہوتا ہے۔

تسعیر کا مطلب ہے حکومت کی طرف سے اشیاء کا کوئی نرخ مقرر کر دینا جیسے گندم کا مثلاً نرخ مقرر کر دیا کہ سو روپے بوری سے زیادہ میں فروخت نہیں کر سکتے۔ تو یہ کرنسی کی تسعیر ہے کہ ڈالر کا نرخ مقرر کر دیا کہ پچاس روپے ہوگا۔ اب سرکاری ریٹ سے کم وزیادہ بیچنا یہ ربوا تو نہیں ہے لیکن تسعیر کے خلاف ورزی ہے کیونکہ یہ حکم ہے کہ ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُو الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ لہٰذا احتی الوسع تسعیر کی پابندی کرنی چاہئے، اس سے کم وزیادہ میں بیچنا اولی الامر کے خلاف ہوگا لیکن یہ ربوا نہیں ہے، سود نہیں ہے۔

ہنڈی کا حکم

اس سے اس معاملہ کا حکم معلوم ہوگیا جس کو آج کل عرف عام میں ہنڈی کہتے ہیں۔

ایک آدمی سعودی عرب میں ملازمت کرتا ہے جہاں سے اسے ریال ملتے ہیں، وہ انہیں پاکستان بھیجنا چاہتا ہے، اس کے دو طریقے ہوتے ہیں۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ بینک کے ذریعے بھیجیں، وہاں کسی بینک کو دیں کہ وہ یہاں کے بینک کے ذریعے آپ کے مطلوبہ آدمی کو وہ رقم پہنچا دے۔ یہ سرکاری اور منظور شدہ طریقہ ہے اور اس میں شرعی وقانونی قباحت نہیں ہے۔

لیکن اس میں قباحت یہ ہے کہ جب بینک کے ذریعے سے ریال آئیں گے تو ریال کی جس قیمت پر پاکستانی روپیہ ادا کیا جائے گا وہ قیمت سرکاری ہوگی جو کم ہوتی ہے۔ مثلاً ریال بھیجا اور ریال کی سرکاری قیمت تیرہ روپے ہے تو یہاں تیرہ روپے کے حساب سے پیسے ملیں گے۔

دوسرا طریقہ جس کو حوالہ یا ہنڈی کہتے ہیں کہ وہاں سعودی عرب میں کسی آدمی سے کہا کہ بھئی ہم آپ کو یہاں ریال دے دیتے ہیں اور آپ ہمارے فلاں آدمی کو پاکستان میں روپیہ ادا کر دینا۔

اب یہ تبادلہ سرکاری نرخ سے نہیں ہوتا بلکہ بازار کے نرخ سے ہوتا ہے اور بازار میں ریال پندرہ روپے ہے تو یہاں پاکستان میں پندرہ روپے کے حساب سے ادا کیا جاتا ہے۔ اور یہ بہت کثیر الوقوع ہے، یہ معاملہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

اس کی شرعی تخریج یہ ہے کہ سعودی عرب والے شخص نے اپنے ریال پاکستانی روپے کے عوض نسیئۃً فروخت کئے کہ میں ریال ابھی دے رہا ہوں اور تم روپیہ تین دن کے بعد ادا کرنا البتہ مجھے ادا کرنے کے بجائے میں فلاں کو حوالہ کر دیتا ہوں اس کو ادا کر دینا۔ تو چونکہ ریال کی بیع پاکستانی روپیوں

سے ہو رہی ہے جو خلاف جنس ہے، لہذا تفاضل جائز ہے۔ اور سرکاری نرخ سے مختلف نرخ پر بیچنا بھی سود نہ ہوا جیسا کہ پہلے گزرا ہے، یہ اور بات ہے کہ قانون کی خلاف ورزی ہوئی ہے تو جب سود نہ ہوا، تو جائز ہوا، یہاں نسیئۃ بھی ہے اور ماقبل میں گزرا ہے کہ اگر نسیئۃ ثمن مثل کے ساتھ ہو تو جائز ہے، بازار میں اگر پندرہ روپے کا ریال ہے اور اس نے سترہ روپے کے حساب سے بیچا تو یہ سود کا حیلہ ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں۔

ایک شرط تو یہ ہے کہ ثمن مثل پر ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ احد البلدین پر مجلس میں قبضہ کر لیا جائے، معنی یہ ہے کہ جس وقت سعودی عرب میں دینے والا ریال دے رہا ہے تو وہ شخص جو پاکستان میں روپے دے گا وہ وہاں مجلس میں ریال پر قبضہ کر لے، اس لئے کہ اگر مجلس میں ریال پر قبضہ نہ کیا تو وہ ریال بھی اس کے ذمہ دین ہو گئے اور ادھر پاکستانی روپے اس کے ذمہ دین ہیں تو یہ بیع الکالی بالکالی ہو گئی اور بیع الکالی بالکالی جائز نہیں، کم از کم ایک جانب سے مجلس میں قبضہ ضروری ہے، جب وہ ریال دے رہا ہے اسی وقت ریال پر قبضہ کر لیں تو یہ بیع جائز ہے۔

تیسری شرط جواز کی یہ ہے کہ اس طرح ہنڈی کے ذریعے یا حوالہ کے ذریعے رقم بھیجنا قانوناً منع نہ ہو، اگر قانوناً منع ہے تو اگرچہ سود نہیں لیکن قانون کی خلاف ورزی کا گناہ ہوگا۔ اول تو اگر مسلمان حکومت ہے اطاعت اولی الامر کی وجہ سے اور اگر غیر مسلم حکومت ہے تو معاہدہ کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی شخص کسی ملک کی شہریت اختیار کرتا ہے تو عملاً معاہدہ کرتا ہے کہ ہم آپ کے قوانین کی پابندی کریں گے۔ جب تک قانون کی پابندی سے کوئی گناہ لازم نہ آئے اس وقت تک قانون کی پابندی ضروری ہوتی ہے۔ لہذا اگر قانون کی خلاف ورزی نہیں ہے تو جائز ہے۔

یہ ساری تخریجات میں نے اس تقدیر پر کی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ نوٹ فلوس کے حکم میں ہیں۔

علماء عرب کا مؤقف

عرب کے بیشتر علماء کہتے ہیں کہ یہ سونے چاندی کے حکم میں ہیں۔ لہذا ان پر بیع صرف کے تمام احکام لاگو ہوں گے۔ چنانچہ اگر نوٹوں کی بیع نوٹوں سے کی جائے تو صرف ہے۔ لہذا تقابض فی المجلس ضروری ہے۔ اب انہوں نے یہ کہہ تو دیا کہ تقابض فی المجلس ضروری ہے۔ اور نسیئۃ حرام ہے تو پھر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ روپیہ منتقل کرنے کا جو کاروبار ہے وہ

بالکل حرام ہو جائے اگر وہاں سعودریال دیئے اور یہاں پاکستانی روپے وصول کئے تو یہ اس صورت میں ناجائز ہوگا، کیونکہ تقابض فی المجلس کی شرط مفقود ہے، لہذا یہ سب حرام ہوگا۔ جب یہ مسئلہ سامنے آیا تو جو حضرات اس کو صرف کہتے ہیں انہوں نے اس کے جواز کا ایک حیلہ نکالا اور یہ کہا کہ جواز کا یہی راستہ ہے کہ جو شخص پاکستانی روپے دے گا وہ اسی مجلس میں پاکستانی روپے کا چیک دے دے اور سعودی شخص جو ریال دینا چاہتا ہے وہ اسی مجلس میں ریال دے اور پاکستانی روپیوں والے پاکستانی بینک کے چیک پر قبضہ کرلے تو چیک پر قبضہ کرلینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کرلینے کے مترادف ہوگا، لہذا وہاں تقابض فی المجلس پایا جائے گا۔

ولي فيه نظر من وجوه مختلفة

اول تو اس سے عملی مسئلہ حل نہیں ہوتا، کیونکہ کوئی بھی شخص یہ کام چیک سے نہیں کرسکتا اور نہ ہر ایک کے لئے دینا ممکن ہوتا ہے اور پھر فقہی نقطہ نظر سے بھی یہ کہنا کہ چیک پر قبضہ کرلینا گویا چیک کی رقم پر قبضہ کرلینا ہے یہ میرے نزدیک واقعی خطرناک بات ہے۔ کیونکہ قبضہ اس کو کہتے ہیں کہ قابض اسی وقت سے اس پر تصرف کرسکے، اگر ایک شخص نے آپ کے نام پر چیک دیدیا اور کل جب آپ چیک لے کر بینک کے پاس گئے تو بینک نے کہا کہ ہمارے پاس اس کے اتنے پیسے ہیں ہی نہیں، لہذا ہم نہیں دیتے تو وہ چیک باؤنس ہوگیا۔ جب چیک کے اندر یہ احتمالات موجود ہیں تو چیک کے قبضے کو مال کا قبضہ نہیں کہہ سکتے۔

لہذا تقابض فی المجلس کا اس طرح حیلہ نکالنا میرے نزدیک درست نہیں۔ اس لئے میری رائے اب بھی یہی ہے کہ شریعت نے صرف کے جو احکام جاری کئے ہیں وہ اثمان خلقیہ یعنی سونے چاندی پر کئے ہیں، اثمان اعتباریہ پر نہیں کئے اور سونے چاندی کے علاوہ جس چیز کو بھی ثمن قرار دیا گیا ہو وہ ثمن اعتباری ہے۔ ثمن اعتباریہ میں صرف کے احکام جاری نہیں ہوتے، لہذا تقابض فی المجلس شرط نہیں۔ یہ مسئلہ تو نوٹ کی حقیقت اس کی فقہی حیثیت اور تبادلہ کے احکام کی بنیاد کے مسئلہ کا بیان ہوگیا۔

بیعانہ کی شرعی حیثیت

بیع العربون یا بیعانہ: بیع العربان۔ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مشتری بیعانہ کے طور پر کچھ رقم بائع کو دیتا ہے اور اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ دیکھو میں یہ پیسے دے رہا ہوں اور ساتھ میں اپنے

لئے خیار لیتا ہوں کہ چاہوں تو اس بیع کو قائم رکھوں اور چاہوں تو اس بیع کو فسخ کر دوں۔

اگر بیع کو قائم رکھا اور نافذ کر دیا تب تو یہ رقم جس کو عربون یا بیعانہ کی رقم کہتے ہیں جزو ثمن بن جائے گی۔ فرض کرو کہ دس ہزار روپے کا سودا کیا اور پانچ سو روپے بیعانہ کے دیدیئے تو اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اگر میں نے بیع کو نافذ کر دیا تو یہ پانچ سو روپے جزو ثمن بن جائیں گے اور باقی ساڑھے نو ہزار روپے بعد میں ادا کروں گا اور اگر میں نے بیع کو نافذ نہ کیا تو پانچ سو روپے بیعانہ کے مشتری کے پاس سے گئے، بائع اس کا مالک ہو گیا۔ اس کو بیع العربون کہتے ہیں۔

جمہور کا مذہب

امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ تینوں بزرگوں کے نزدیک یہ شرط لگانا جائز نہیں کہ اگر بیع تام نہ ہوئی تو بائع یہ پیسے ضبط کرلے گا کیونکہ یہ پانچ سو روپے بغیر کسی عوض کے بائع کے پاس چلے گئے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں بیع العربون جائز ہے، لہذا وہ کہتے ہیں کہ بائع جو پیسے ضبط کر رہا ہے اس کا یہ پیسے ضبط کرنا درست ہے۔

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے جو امام مالکؒ نے موطأ میں روایت کی کہ "نهى رسول الله ﷺ العربان أوالعربون" اس میں نبی کریم ﷺ کی نہی منقول ہے[1] اور پھر یہ روایت بیہقی وغیرہ کے اندر بھی آئی ہے۔[2] اس واسطے جمہور یہ کہتے ہیں کہ منع ہے، نہی بھی موجود ہے اور قواعد شرعیہ کا مقتضٰی بھی ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو کیونکہ بائع بلاوجہ پانچ سو روپے پر قبضہ کر رہا ہے اس کا کوئی عوض نہیں دے رہا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا استدلال

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک حدیث سے ہے جس میں

(۱) أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع العربان۔ (موطأ مالك، ج: ۲، ص: ۶۰۹)۔ (۲) وسنن البيهقى الكبرىٰ، ج: ۵، ص: ۳۴۲، باب النهى عن بيع العربان، رقم ۱۰۶۵۶۔

مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے عربان کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو حلال قرار دیا۔ اس حدیث کی سند بہت کمزور ہے اور اتنی کمزور ہے کہ اس سے استدلال کرنا مشکل ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی ابراہیم بن ابی یحیی اسلمی ہیں، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کو بیشتر محدثین نے متروک قرار دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا ہے وہ رافضی تھے۔(۱) اس واسطے ان کی حدیثیں قابل استدلال نہیں ہیں۔

لیکن امام شافعیؒ کے استاد ہیں۔ امام شافعیؒ نے ان سے بہت سی روایتیں نقل کی ہے، فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ ابراہیم بن یحیی کو پہاڑ کی کو چوٹی سے گر کر مر جانا زیادہ پسند ہے بنسبت اس کے کہ وہ جھوٹ بولیں۔ لہذا میں ان کی روایتوں کو قبول کرتا ہوں چنانچہ امام شافعیؒ کی جو ''کتاب الام'' ہے اس میں ابراہیم بن ابی یحیی کی حدیثیں بھری پڑی ہیں اور ان سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اور اگر کبھی ایسا موقع آتا ہے کہ جہاں یہ خیال ہو کہ نام لوں گا تو لوگ بدگمانی میں مبتلا ہوں گے تو اس واسطے ایسے موقع پر نام لئے بغیر حدثنی من هو ثقة عندی کہہ کر گزر جاتے ہیں کہ مجھے ایسے شخص نے حدیث سنائی جو میرے نزدیک ثقہ ہیں۔ باقی سارے محدثین نے ان کی حدیثوں کو رد کیا ہے۔ اس واسطے وہ حدیث جمہور کے نزدیک قابل استدلال نہیں ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کا دوسرا استدلال اس حدیث کے واقعہ سے ہے کہ نافع بن عبدالحارث نے صفوان بن امیہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے قید خانہ بنانے کی طرف خریدا اور معاملہ کیا گیا اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تب تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی نہ ہوئے تو میں تمہیں چار سو دینار دیدوں گا۔ یعنی چار سو دینار تو دیدیئے تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رضامندی پر موقوف رکھا کہ اگر راضی ہو گئے تو ٹھیک ورنہ چار سو تمہارے۔ یہ وہی بیع العربون ہوئی یہ چار سو دینار جو دیئے تھے یہ بیعانہ کے طور پر تھے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس حدیث سے عربوں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

جمہور فقہاء کا استدلال

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہاں صورتحال یہ نہیں تھی کہ ان کو بطور بیعانہ کے چار سو دینار دیئے جو بیع نافذ نہ ہونے کی صورت میں ضبط ہو جائے بلکہ چار سو دینار دینے کا منشأ یہ تھا کہ بیع ہی چار سو دینار کی تھی، چار سو پورا ثمن تھا لیکن یہ کہا تھا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تب تو یہ بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے ہو گی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو اس صورت میں یہ بیع میرے (نافع بن

(۱) المجروحین لابی حاتم محمدبن حبان البستی، ج:۱، ص:۱۰۵-۱۰۷۔

الحارث کے) لئے ہوگی اس چارسو کے بدلہ میں یہ گھر تم مجھے دے دینا چنانچہ آپ یہاں پر دیکھیں کہ فلصفوان اربع ماۃ دینار کے الفاظ ہیں کہ صفوان کو چارسو دینار ملیں گے۔

بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیمت ہی چارسو دینار مقرر ہوئی تھی کہ اگر وہ راضی نہ ہوئے تو چارسو دینار صفوان بن امیہ کو ملیں گے، اور یہ محذوف ہے کہ اس کے بدلہ میں نافع بن الحارث اس مکان کو اپنے لئے لے لیں گے۔(۱)

اصل میں اس مسئلہ کے اندر روایات میں بڑا اختلاف ہے کہ اصل قیمت کیا تھی اور یہ رقم جو صفوان کو دی گئی تھی وہ کتنی تھی۔

بعض روایتوں (۲) سے معلوم ہوتا ہے کہ چارسو دینار قیمت تھی وہی چارسو دینار قیمت دیدیئے گئے۔ اس صورت میں اس کو عربون قرار دینا ممکن نہیں۔ لیکن بعض روایتوں میں ہے کہ قیمت چار ہزار دینار تھی اور صفوان کو جو رقم دی گئی تھی وہ چارسو درہم تھی اس کے بارے میں معقول طور پر تصور کیا جاسکتا ہے کہ چار ہزار دینار کے مقابلے میں چارسو درہم بطور بیعانہ کے تھے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کو جو روایت پہنچی ہے وہ یہی تھی کہ اصل قیمت چار ہزار دینار تھی اور صفوان کو جو رقم دی گئی وہ چارسو درہم تھی اور اس کی توجیہہ انہوں نے یہ فرمائی کہ یہ بیعانہ تھا اور بیعانہ ضبط کرنے کی جو شرط لگائی یہ جائز ہے۔

بعض روایتوں میں آیا ہے کہ چارسو دینار ہی قیمت تھی اور چارسو دینار ہی دیئے گئے اور بعض روایتوں میں آیا کہ چار ہزار درہم قیمت تھی اور چارسو دینار دیئے گئے، حاصل وہی ہوا کیونکہ چار ہزار درہم اور چارسو دینار ایک ہی چیز ہے، اس واسطے ہمارے پاس جو روایات ہیں ان میں بکثرت روایات جمہور کی تائید کرتی ہیں نہ کہ امام احمد بن حنبلؒ کی لیکن امام احمد بن حنبلؒ کے پاس غالباً ایسی روایت پہنچی کہ جس میں چار ہزار دینار قیمت تھی اور چارسو دینار بیعانہ کے دیئے گئے، اس کی بناء پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی۔

موجودہ حالات میں بیعانہ کا حکم

چونکہ معاملہ مجتہد فیہ ہے اس لئے عربون کو بالکلیہ باطل نہیں کہہ سکتے اور بسا اوقات اس قسم کے معاملہ کی ضرورت پیش آجاتی ہے، بالخصوص ہمارے زمانے میں جہاں ایک ملک سے دوسرے ملک بین الاقوامی تجارت ہوتی ہے وہاں ید اًبید معاملہ نہیں ہوتا اور نہ ہوسکتا ہے۔

(۱)،(۲) فتح الباری، ج:۵، ص:۷۵۔۷۶۔

اور اگر کوئی شخص دوسرے سے معاملہ کرلے کہ میں تم سے سامان منگوا رہا ہوں۔ بائع نے اس کے لئے سامان اکٹھا کیا سب کچھ کیا، لاکھوں روپے خرچ کئے بعد میں وہ مکر جائے کہ میں بیع نہیں کرتا تو اس صورت میں بائع کا بڑا سخت نقصان ہوتا ہے، ایسی صورت میں بائع اگر عربون کی شرط لگالے تاکہ مشتری پابند ہو جائے تو اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ اس صورت میں امام احمد بن حنبلؒ کے قول پر عمل کیا جائے، باقی جہاں ضرورت نہ ہو ویسے ہی لوگوں نے پیسے کمانے کا ذریعہ بنالیا تو وہ جائز نہیں۔

بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی

سوال: جمہور کے قول کے مطابق نافع بن عبدالحارث اور صفوان کا جو معاملہ ہوا تھا یہ بیعانہ کا تو تھا نہیں بلکہ جمہور کا خیال یہ ہے کہ معاملہ یہ تھا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تو بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو بیع میرے (نافع بن عبدالحارث کے) لئے ہوگی تو کیا اس طرح بیع کرنا جائز ہے؟ یہ تو معلق بیع ہوئی اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی کہ اگر ایسا ہوگیا تو بیع ہوگی ورنہ نہیں۔ اور دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یوں سمجھا جائے کہ یہ باطل معاملہ ہے تو حضرت نافع عبدالحارث نے یہ معاملہ کیسے کیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بات یہ نہیں تھی کہ بیع معلق ہوئی بیع تو منجز ہی تھی کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے خرید رہا ہوں البتہ خیار شرط رکھا تھا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی ہو گئے تو بیع کو نافذ کردوں گا ورنہ نافذ نہیں کروں گا۔ لیکن اگر نافذ نہ کیا تو اپنی طرف سے ایک منفصل (علیحدہ سے) وعدہ کرلیا جس کا عقد سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ اس صورت میں میں وعدہ کرتا ہوں کہ میں خریدوں گا۔

ایک تو شکل یہ ہے کہ عقد ہی کے اندر بیع کو دونوں شقوں میں دائر کر دیا جائے کہ اگر وہ راضی ہو گئے تو ان کی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو میری یہ عقد تو فاسد ہے لیکن اگر یہ کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے بیع کر رہا ہوں اور مجھے خیار ہے کہ اگر وہ راضی ہو گئے تب تو یہ بیع نافذ ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو نافذ نہیں ہوگی یہ الگ معاملہ ہے۔

اب ایک منفصلاً وعدہ کیا کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ راضی نہ ہوئے اور مجھے بیع کو فسخ کرنا پڑا تو اس صورت میں میں آپ سے وعدہ کرتا ہوں کہ میں خریدلوں گا یہ وعدہ منفصل ہے، عقد سے اس کا کوئی تعلق نہیں، لہذا یہ بیع بالتردید (معلق بیع) نہیں بلکہ بیع منجز ہے۔ (۱)

(۱) فتح الباری ۵/۷۵،۷۶ بحوالہ انعام الباری ۷/ تا ۷۰۸۔

مروجہ کمیٹی کا حکم

بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ کمیٹی ڈالنا حرام ہے اس میں ایک آدمی کو زیادہ رقم دے دی جاتی ہے۔

اس میں اگر وہی منطقی موشگافی کی جائے کہ یہ قرض ہے بشرط القرض مثلاً میں نے آج سو روپے دیئے اور جس کے نام کمیٹی نکلی اس نے دوسروں سے قرض لیا تو قید یہ لگائی کہ میں تمہیں سو روپے اس شرط پر قرض دوں گا کہ تم سب مل کر پانچ ہزار روپے قرض دو۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ قرض جر نفعا میں داخل ہو گیا اس واسطے ناجائز ہو گیا۔

بات یہ ہے کہ یہ سرے سے عقد معاوضہ ہے ہی نہیں بلکہ عقد مواسات اور عقد تسامح ہے، لہذا اس میں منطقی موشگافی کی ضرورت نہیں۔ یہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تسامح ہے جو کہ کئی احادیث سے ثابت ہے لہذا جائز ہے۔ اموال ربویہ کے احکام وہاں جاری ہوتے ہیں جہاں عقد معاوضہ ہو، اور جہاں عقد معاوضہ نہ ہو بلکہ باہمی مواسات اور مسامحۃ ہو وہاں اموالِ ربویہ کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔(۱)

حدثنا أبوالوليد: حدثنا شعبة قال: أخبرني عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما يقول: نهى النبي ﷺ عن بيع الولاء وعن هبته۔ [انظر: ٦٧٥٦]۔(۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ولاء کی بیع اور اسکے ہبہ سے منع فرمایا۔

عقد موالاۃ کی تعریف

ولاء یہ ایک رشتہ ہوتا ہے جو معتق اور معتَق کے درمیان قائم ہو جاتا ہے جس کو ولاء عتاقہ کہتے

(۱) انعام الباری ۷/۷۸۹، ۷۹۰۔ (۲) وفي صحيح مسلم، كتاب العتق، باب النهي عن بيع الولاء وهبته، رقم ۲۷۷۰، وسنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، رقم ۱۱۵۷، وكتاب الولاء والهبة عن رسول الله ﷺ، رقم ۲۰۵۲، وسنن النسائي، كتاب البيوع، رقم ٤٥٧٨، وسنن أبي داؤد، كتاب الفرائض، رقم ۲۵۳۰، وسنن ابن ماجة، كتاب الفرائض، رقم ۲۷۳۷، ومسند احمد، مسند المكثرين من الصحابة، رقم ٤٣٣٢، ٥٢٣٩، ٥٥٨٦، وموطا مالك، كتاب العتق والولاء، رقم ۱۲۷۸، وسنن الدارمي، كتاب البيوع، رقم ٢٤٥٩، وكتاب الفرائض، رقم ۳۰۲۷۔

ہیں۔اس کے نتیجے میں آخر العصبات مولى العتاق آخر العصبات بن جاتا ہے اگرچہ اس کے دوسرے عصبات نہ ہوں تو یہ اس کا عصبہ ہو کر وارث ہوتا ہے۔

اور دوسری ابتداء اسلام میں ولاء الموالات ہوا کرتی تھی، جب کوئی مسلمان ہوتا اور اس کے قبیلے کے لوگ وہاں نہ ہوتے تو وہ کسی کے ساتھ ولاء الموالات قائم کر لیتا تھا کہ اگر مجھ سے کوئی جنایت ہوئی تو تم دیت ادا کرنا اور میں مرگیا تو تم میرے وارث ہوگے۔

اور دوسری ابتداء اسلام میں ولاء الموالات ہوا کرتی تھی، جب کوئی مسلمان ہوتا اور اس کے قبیلے کے لوگ وہاں نہ ہوتے تو وہ کسی کے ساتھ ولاء الموالات قائم کر لیتا تھا کہ اگر مجھ سے کوئی جنایت ہوئی تو تم دیت ادا کرنا اور میں مرگیا تو تم میرے وارث ہوگے۔

یہ ولاء الموالات وہی رشتہ ہوتا تھا جو ذوی الارحام کے بعد حصہ پاتا تھا۔دونوں میں میراث کا یہ فرق ہے کہ ولاء اعتاق آخر العصبات ہوتا ہے، ذوی الارحام پر مقدم ہوتا ہے اور ولاء الموالات ذوی الارحام سے مؤخر ہوتا ہے۔

بہر حال یہ ایک رشتہ ہے اور اس سے ایک حق قائم ہوتا ہے۔حق یہ قائم ہوتا ہے کہ اپنے مولیٰ کا وارث بنے۔تو جاہلیت میں بعض دفعہ یہ رواج تھا کہ لوگ اپنی ولاء بیچ دیتے تھے۔کسی سے کہتے ہیں کہ مجھے جو میراث کا حق حاصل ہے وہ تمہیں فروخت کرتا ہوں۔اس کو بیع الولاء کہتے ہیں تو پیسے لے کر اس کے عوض میں ولاء بیچ دی کہ مجھے جو حق ملنے تھے وہ تم وصول کرنا مشتری اسے وصول کرتا تھا۔

یا بعض اوقات ایک دوسرے کو ہبہ کر دیتے تھے تو حضور اقدس ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ فرمایا کہ بیع بھی جائز نہیں اور اس کا ہبہ بھی جائز نہیں۔یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی اپنا میراث کا حق دوسرے کو فروخت کرنا چاہے اور یہ جائز نہیں۔

حقوق مجرد کی خرید وفروخت

اس حدیث کی وجہ سے بعض فقہاء کرام نے یہ فرمایا کہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجرد حقوق قابل بیع وشراء اور قابل انتفاع نہیں ہوتے بلکہ بیع کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کو بیچا جارہا ہے وہ چیز مال ہو، محض حق تنہا بیع کا محل نہیں ہوتا۔

اس حدیث کی بنا پر بیع الحقوق کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔ (۱)

لیکن ہمارے دور میں بے شمار ایسے حقوق ہیں جن کی بیع ہوتی ہے اور ان کی بیع متعارف ہے

(۱) تكملة فتح الملهم، ج:۱، ص: ۲۹۲، ۳۶۱۔

جیسے حقِ تالیف، مؤلف کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی کتاب شائع کرے اور اس سے نفع کمائے۔ وہ اپنا یہ حق کسی کو فروخت کر دیتا ہے جس کو کاپی رائٹ (Copy Right) کہتے ہیں۔

یا کسی نے کوئی چیز ایجاد کی ہے اس کا حق فروخت کر دیتا ہے یا کوئی خاص چیز اور اس کا نقشہ (Design) بنایا ہے وہ نقشہ فروخت کر دیتا ہے۔

آج کل ایمپورٹ لائسنس ہوتے ہیں کہ کسی کو باہر سے سامان درآمد کرنے کا لائسنس ملا ہے وہ آگے فروخت کر دیتا ہے۔ ایکسپورٹ لائسنس ہوتا ہے، اس کی بیع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کے بیشمار حقوق کی بیع آج کل بازار میں متعارف ہے۔ ان کے حکم کے سلسلے میں جب کتب فقہیہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو نظر آتا ہے کہ حقوق کی بیع سے فقہاء کرام نے منع فرمایا ہے اور اس کی بنیادی مآخذ یہ حدیث ہے۔

دوسری طرف بعض حقوق ایسے ہیں جن کی بیع کی اجازت فقہاء نے دی ہے۔ مثلاً راستے کی بیع کہ کسی شخص کو کسی راستے پر چلنے کا حق ہو اس کی بیع کی فقہاء حنفیہ میں سے بعض نے اجازت دی ہے۔

اسی طرح شرب کی بیع یعنی آبپاشی کا حق اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض فقہاء نے اس کی بھی اجازت دی ہے۔ تو یہ مسئلہ کہ کون سے حقوق کی بیع جائز ہے اور کون سے حقوق کی بیع ناجائز ہے، یہ بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں جو فقہاء کرام کی عبارتیں ہیں بعض اوقات ان میں تعارض معلوم ہوتا ہے کہ بعض جگہ بیع الحقوق سے بالکل منع کیا گیا ہے اور بعض جگہ خاص خاص حقوق کی بیع کی اجازت دی گئی ہے تو یہ مسئلہ کافی پیچیدہ ہے۔

اس مسئلے پر میں نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے "بیع الحقوق المجردہ" کے عنوان سے جس میں اس مسئلے کی تحقیق کی گئی ہے۔

حقوق کی متعدد قسمیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حقوق کی متعدد قسمیں ہیں۔

حقوقِ شرعیہ کی بیع جائز نہیں

ایک تو حقوق شرعیہ ہیں جو حقوق شریعت نے دیئے ہیں اگر شریعت نہ ہوتی تو وہ حق نہ ہوتا۔ ان کی بیع جائز نہیں مثلاً میراث وشفعہ کا حق یہ سب حقوق شرعیہ ہیں۔

حقوق شرعیہ سے میری مراد وہ حقوق ہیں جن کو پیدا ہی شریعت نے کیا ہے، شریعت کے بغیر عرف میں وہ حقوق موجود نہیں تھے، ان کی بیع جائز نہیں ان میں یہ سب آجاتے ہیں۔ ولاء، میراث، شفعہ اسی طرح خیار مخیرہ کہ عورت کو طلاع کا اختیار دے دیا تو اس کو طلاق کا حق حاصل ہو گیا وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتی۔

بعض حقوق کی صلح ہوسکتی ہے

البتہ ان میں سے بعض حقوق ایسے ہیں جن میں صلح ہوسکتی ہے یعنی صاحب حق یہ کہہ سکتا ہے کہ میں اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہوں اور اس کا اتنا معاوضہ لوں گا۔ مثلاً مرد کو حق حاصل ہے کہ جب تک چاہے بیوی کو اپنے نکاح میں رکھے۔ وہ بیوی سے کہہ سکتا ہے کہ میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوتا ہوں اور اتنے مال کے عوض خلع کر لیتا ہوں، تو یہ خلع ہو گیا۔ اسی طرح کسی کو قتل عمد کا قصاص لینے کا حق ہے وہ صلح کر سکتا ہے کہ میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوتا ہوں۔ مجھے اس حق کا معاوضہ دے دو۔ تو جو حقوق قابل صلح ہیں ان کے اندر صلح ہوسکتی ہے لیکن حقوق شرعیہ میں سے کسی بھی حق کی بیع نہیں ہو سکتی۔

دوسری قسم حقوق عرفیہ

دوسری قسم حقوق عرفیہ کی ہے حقوق عرفیہ سے یہ مراد ہے کہ وہ حقوق ایسے نہیں ہیں جو شریعت نے پیدا کئے ہوں بلکہ عرف میں پیدا ہوئے ہیں یعنی عرفاً لوگوں کو وہ حق حاصل ہو گئے ہیں۔ ان کی حقوق کی بھی مختلف اقسام ہیں۔

حقوق عرفیہ کی اقسام

ان میں بعض اقسام وہ ہیں جن کا تعلق کسی عین سے ہے یعنی ایسی عین کی منفعت ہیں، جیسے راستے پر چلنے کا حق یا پانی سیراب کرنے کا حق، ان کا تعلق حقیقت میں منفعت سے ہے اور منفعت کا تعلق کسی عین سے ہے تو ان کی بیع شرعاً جائز ہے۔ جیسے راستے کا حق دے کر اس پر عوض لے سکتے ہیں۔ اسی طرح شرب کے اندر بیع وشراء ہوسکتی ہے۔

اسی میں حق اسبقیت بھی آجاتا ہے کہ کسی مباح عام جگہ پر پہلے جا کر قبضہ کر لے تو دوسروں کے مقابلے میں وہ زیادہ حقدار ہو جاتا ہے۔ جیسے ارض موات کے اندر کسی نے تحجیر کر لی، پتھر لگا دیئے تو

وہ اس کے احیاء کا بہ نسبت دوسروں کے زیادہ حقدار بن گیا۔ اس کو حق اسبقیت کہتے ہیں۔ حنفیہ کے یہاں اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں جیسے مثلاً احیاء کی تحجیر کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔

لیکن امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں اس کی اجازت ہے کہ اس کے بدلے میں معاوضہ لے لے۔ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر مسجد میں بھی کوئی شخص پہلے سے صف اول میں جا کر بیٹھ گیا تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہو گیا۔ اب اگر وہ دوسرے کے حق میں پیسے لے کر دستبردار ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ یعنی یہ کہہ دے کہ تم مجھے اتنے پیسے دے دو، میں تمہیں یہ جگہ دینے کے لئے تیار ہوں۔ وہ کہتے ہیں یہ بھی جائز ہے۔

بعض وہ حقوق ہیں جن کا تعلق کسی عقد کے انشاء سے ہے۔ یعنی یہ کہے کہ میں تم کو یہ حق دیتا ہوں، تم اس حق کو استعمال کر کے فلاں عقد کرلو۔ اس قسم کے بہت سے حقوق ہیں جیسا کہ ابھی گزرا کہ درآمد کا لائسنس، یہ بھی ایسا ہی حق ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہیں پاکستان سے سامان منگوانے کی اجازت ہے، باہر کے بیچنے والے سے شرکاء کا عقد کرنے کا حق حاصل ہے تو اس کی بیع تو نہیں ہو سکتی لیکن اس کا معاوضہ ان سے بطریق صلح لیا جا سکتا ہے۔ صاحب حق یہ کہے کہ میں تمہارے حق میں اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہوں، تم استعمال کرلو، ایسا کرنا جائز ہے۔

اور اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء کرام نے ذکر کیا ہے کہ نزول عن وظائف بمال. فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے، تو جس طرح یہ جائز ہے اس طرح وہ بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو حقوق شرعی نہیں ہیں اور قابل انتفاع ہیں اور ان کے انتقال میں یا تو ان کا تعلق کسی عین سے ہے یا کسی عقد کے انشاء سے ہے تو ایسے حقوق کا معاوضہ لینے کی فی الجملہ گنجائش ہے۔ لہذا اس تحقیق کی رو سے حق طباعت، کاپی رائٹ وغیرہ پر معاوضہ لینے کی گنجائش نکلتی ہے۔(۱)

پنشن کی فروخت کا مسئلہ

ہمارے زمانے میں ایک طریقہ اور معروف ہے اور وہ ہے پنشن کی فروخت۔ مثلاً ایک شخص کسی ملازمت سے ریٹائر ہوا اور ریٹائر ہونے کی وجہ سے اس کو پنشن کا حق مل جاتا ہے کہ تا عمر محکمے سے اپنی پنشن حاصل کرتا رہے۔ بعض اوقات وہ اپنی پنشن کسی کو فروخت کر دیتا ہے کہ میرے بجائے تم

(۱) راجع: تكملة فتح الملهم، ج:۱، ص:۳٦۱ ـ ۳٦٦۔

پنشن وصول کرو اور اس کے عوض مجھے اتنی رقم دے دو۔

یہ بالکل جائز نہیں ہے۔ اس میں غرر شدید ہے اور ربوٰ ی ہے کیونکہ جو رقم لے گا اس کے معاوضے میں جو پنشن ملے گی، اس کی مقدار معلوم نہیں کہ کتنی ملے گی؟ کب تک ملے گی؟ جب اس کی مقدار معلوم نہیں تو غرر شدید ہے اور ربوٰ ی کا بھی احتمال ہے، لہٰذا وہ جائز نہیں۔

البتہ بعض اوقات محکمہ جو پنشن جاری کرتا ہے اس سے صلح ہو جاتی ہے کہ میں اپنے اس حق سے دستبردار ہوتا ہوں آپ مجھے مختلف اوقات میں پیسے دینے کے بجائے اکٹھے پیسے دے دیجئے تو اس کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ پنشن اس کا حق تھا اس نے خود اس پر صلح کر لی کہ مجھے اتنی مقدار دے دو، باقی کمی بیشی معاف ہے۔ مصالحت کے حساب سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تیسرے آدمی کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

اگر بیع کے بعد کوئی شخص مفلس ہو جائے

فقہائے کرام کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو اپنا کوئی سامان فروخت کیا۔ اس کے ذمہ پیسے واجب ہو گئے۔ مشتری نے سامان پر قبضہ کر لیا اور اس کے ذمہ ثمن واجب ہو گئی۔ ابھی اس نے ثمن ادا نہیں کی تھی اور بیع اسی کے قبضے میں تھی کہ اتنے میں قاضی نے اس کو مفلس (دیوالیہ) قرار دیدیا۔ اور دیوالیہ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کی اپنی ضرورت کے مطابق کچھ سامان اس کے پاس چھوڑ کر باقی سارے سامان کی کرکی ہو جاتی ہے اور سارے سامان کو فروخت کر کے جتنے بھی پیسے حاصل ہوں وہ سارے اس کے جتنے غرماء اور دائن ہیں ان کے درمیان تقسیم ہو جاتے ہیں۔ (۱)

عام طور سے اس میں یہ ہوتا ہے کہ اس میں دائن کا پورا حق نہیں ملتا بلکہ سامان بیچ کر جو قیمت حاصل کی جاتی ہے، وہ اتنی ہوتی ہے کہ بس تھوڑا تھوڑا سب کو مل جائے۔ سب کا دین کچھ نہ کچھ رہ جاتا ہے۔

تو مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص نے اپنا سامان بیچا تھا اور وہ سامان ابھی مفلس کے قبضے میں موجود

---

(۱) قولہ (فهو أحق به من غيره) اى كائنا من كان وارثاً وغريماً وبهذا قال جمهور العلماء، وخالف الحنفية فتأولوه لكونه خبر واحد خالف الأصول، لان السلعة صارت بالبيع ملكا للمشترى ومن ضمانه واستحقاق البائع أخذها منه نقض لملكه، وحملوا الحديث على صورة وهى ما إذا كان المتاع وديعة أو عارية أولقطة الخ (فتح البارى، ج:۵، ص:۶۳)۔

ہے، اس نے خرچ نہیں کیا تو کیا بائع کو حق حاصل ہے کہ وہ یہ کہے کہ بھائی میرا یہ سامان جو بچا ہوا ہے یہ تو پورا کا پورا میں لے لوں گا کیونکہ اس نے میرے پیسے ادا نہیں کئے اور یہ سامان کرکی میں شامل نہیں ہوگا اور دوسرے غرماء کا اس پر حق نہیں ہے، میں ہی تنہا اس کا حقدار ہوں۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا قول

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ہاں اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بچی ہوئی چیز اٹھا کر لے جائے اور کہے کہ میں لے جاتا ہوں، کیونکہ اس نے میرے پیسے ابھی تک ادا نہیں کئے۔ گویا بیع فسخ کرتا ہوں۔(۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کا قول مختار

امام بخاریؒ نے جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ کا مذہب اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ فرمانا ہے کہ بائع کو یہ حق حاصل نہیں ہے، بائع نے جب قرض دی تو مبیع مشتری کی ملکیت میں آ گئی، اب یہ اس کی دوسری املاک کے مساوی ہے۔ بائع کا حق ہے کہ وہ ثمن وصول کرے، اب مبیع پر اس کا کوئی حق نہیں رہا، ثمن وصول کرسکتا ہے۔ جب ثمن وصول کرسکتا ہے تو اس میں اور دوسرے دائن میں کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح وہ پیسے وصول کرسکتے ہیں اسی طرح یہ بھی پیسے وصول کرسکتا ہے، ان میں اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لہٰذا وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری مبیع واپس کرو اور میں تنہا اس کا حقدار ہوں بلکہ وہ مبیع بھی مفلس کے دوسرے سامان کے ساتھ فروخت ہوگی اور فروخت ہونے کے بعد حصہ رسدی میں سے اس کو جتنا حصہ ملے گا اتنا مل جائے گا۔ اس کو کہتے ہیں کہ اسوۃ للغرماء ہوگا یعنی دوسرے غرماء کے ساتھ برابر کا حقدار ہوگا۔ ان سے زیادہ اپنی مبیع کو وصول نہیں کرسکتا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔(۲)

---

(۱) قوله (فهو أحق به من غيره) اى كائنا من كان وارثاً وغريماً وبهذا قال جمهور العلماء، وخالف الحنفية فتأولوه لكونه خبر واحد خالف الأصول، لان السلعة صارت بالبيع ملكا للمشتري ومن ضمانه واستحقاق البائع أخذها منه نقض لملكه، وحملوا الحديث على صورة وهى ما إذا كان المتاع وديعة أو عارية أولقطة الخ (فتح البارى، ج: ۵، ص: ٦٣)۔

(۲) فتح البارى، ج: ۵، ص: ٦٣۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث یہاں ذکر کی ہے کہ "من ادرك ماله بعينه" الخ کہ جو شخص اپنا مال بعینہٖ کسی انسان کے پاس پالے جو مفلس ہوگیا ہو تو وہ دوسروں کے مقابلے میں اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک حدیث سے ہے جس میں یہ آیا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ایک شخص تھا جو حاجیوں کو اس میں کرایہ پر سفر کرایا کرتا تھا، ایک مرتبہ اس نے اونٹنیاں خریدیں اور خریدنے کے بعد اس کو اجرت پوری نہیں ملی، جتنی اس کو ملنے کی توقع تھی۔ اس کے نتیجے میں وہ مفلس ہوگیا اور قاضی نے اس کو مفلس قرار دے دیا۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے پاس فیصلہ آیا تو آپ نے فرمایا کہ جتنی بھی اس کی اونٹنیاں ہیں ان کو فروخت کر کے جتنے دائنین ہیں ان کے درمیان برابر تقسیم کریں۔ (۱)

اس کے پاس جو کچھ مال تھا وہی اونٹنیاں تھیں جو اس نے بائع سے خرید رکھی تھیں اور ابھی قیمت ادا نہیں کی تھی۔ ان کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ "اسوة للغرماء" ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بائع بھی ان غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہے۔ اس کو یہ نہیں کہا کہ تم اپنی اونٹنیاں لے جاؤ بلکہ اس کو اسوة للغرماء قرار دیا۔

اس سے حنفیہ کا استدلال ہے اور یہ اصل استدلال اصول کلیہ سے ہے۔ وہ یہ کہ بیع ہوتے ہی مبیع بائع کے ضمان سے نکل جاتی ہے اور مشتری کی ملکیت میں آجاتی ہے اور بائع کا کوئی حق سوائے مطالبہ ثمن کے بیع پر قائم نہیں رہتا۔ اور یہ اصول الخراج بالضمان والی حدیث سے بھی ثابت ہے کہ وہ بیع اب مشتری کے ضمان میں آگئی اور مبیع کے تمام حقوق مشتری کی طرف منتقل ہوگئے۔ بائع کے لئے صرف اتنا ہے کہ وہ پیسے کا مطالبہ کرے، لہٰذا اب وہ اس میں دوسرے دائنین کے مساوی ہے۔

مذکورہ حدیث کا جواب

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بیع پر محمول ہی

(۱) تکملہ فتح الملہم، ج:۱، ص:٤٩٤، واخرج عبدالرزاق فی مصنفه، ج:۸، ص:۲٦٦، رقم ۱۵۱٦۹۔

نہیں بلکہ اس سے مغصوب یعنی کسی نے کوئی چیز غصب کرلی، ودیعت رکھوادی، عاریتاً لے لی یامقبوض علی سوم الشراء وغیرہ مراد ہے یعنی اس مفلس شخص نے کسی کا مال غصب کر کے رکھا ہوا تھا تو اب مغصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ بعینہ وہ مال مل گیا تو اٹھا کے لے جائے۔ کسی نے مفلس کے پاس ودیعت رکھوائی تھی تو مودع کو حق حاصل ہے کہ وہ انہی چیز کو اٹھا کے لے جائے۔ کسی نے مفلس کو عاریتاً کوئی چیز استعمال کے لئے دی تھی تو اب معیر کو حق حاصل ہے کہ وہ شئی اٹھا کر لے جائے یامقبوض علی سوم الشراء تھی (مقبوض علی سوم الشراء اس کو کہتے ہیں کہ ابھی سودا نہیں ہوا، بیع منعقد نہیں ہوئی تھی۔ بائع نے اس کو چیز دی کہ اس کو دیکھ لو اگر چاہو تو خرید لینا ورنہ واپس کر دینا) وہ ابھی رکھی ہوئی تھی کہ وہ مفلس ہو گیا تو مالک حقدار ہے کہ وہ کہے کہ ابھی لے جاتا ہوں اس لئے کہ ابھی تک بیع نہیں ہوئی۔ تو حدیث میں یہ مراد ہے، اور یہی بات بعینہ مستدرک حاکم میں سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مصرح ہے، اس میں الفاظ ہیں کہ اگر کسی کا مال چوری یا غصب ہو گیا اور پھر وہ اپنا مال بعینہ مفلس کے پاس پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔(۱)

آپ دیکھیں گے حدیث باب میں کہ اس میں من ادرك ماله بعينه کے الفاظ ہیں اس میں بیع کا ذکر نہیں۔ کوئی شخص بعینہ اپنا مال کسی شخص کے پاس پالے اور بعینہ مال کے پانے کی صورت یہی ہے کہ کسی نے غصب کر لیا، عاریت یا ودیعت رکھوائی تب تو کہیں گے مالہ بعینہ لیکن اگر بیع کر دی تو وہ مال اب بائع کا تو نہ رہا اور یہاں صرف مالہ نہیں ہے بلکہ بعینہ کا لفظ موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے تو اگر ملک تبدیل ہو گئی تو بعینہ اس کا نہیں کہہ سکتے، لہٰذا اس حدیث کو مغصوب، ودائع، عاریت اور مغصوب علی سوم الشراء پر محمول کیا جائے گا۔

اعتراض

بعض شافعیہ اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں لفظ بیع کی صراحت ہے کہ کسی شخص نے بیع کی اور وہ بیع بعینہ اس نے پالی تو پھر اس کا بھی یہی حکم ہوگا؟

احناف کی طرف سے جواب

احناف اس کے دو جواب دیتے ہیں:

---

(۱) إذا ضاع لاحد كم متاع أوسرق له متاع فوجده في يدرجل بعينه فهو أحق به ويرجع المشترى على البائع بالثمن۔ (سنن الكبرى للبيهقي، في كتاب التفليس، باب العهدة رجوع المشترى بالدرك، ج:٦، ص:٥١، رقم ١١٠٥٨)۔

ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کے جتنے بیشتر طرق آئے ہیں ان میں سے اکثر طرق میں بیع کا لفظ نہیں ہے۔ میں نے تکملہ فتح الملہم میں اس حدیث کے سارے طرق جمع کئے ہیں کہ کن کن حضرات نے یہ حدیث روایت کی ہے سوائے چند طرق کے سارے کے سارے طرق ایسے ہیں جن میں بیع کا لفظ نہیں ہے اور یوں کہا جا سکتا ہے کہ اصل حدیث میں بیع کا لفظ نہیں تھا کسی راوی نے اپنی فہم پر اس کو بیع پر محمول کیا اور بالمعنی روایت کرتے ہوئے اس میں لفظ بیع کا اضافہ کر دیا یہ اس کا محتمل ہو سکتا ہے۔(۱)

دوسرا جواب بعض حضرات یہ دیتے ہیں کہ اگر لفظ بیع والی حدیث کو تسلیم کر لیا جائے کہ حضور اکرم ﷺ نے لفظ بیع استعمال فرمایا تھا تب بھی اس کی دو توجیہات ہو سکتی ہیں:

ایک توجیہ یہ ہے کہ اس سے مراد مقبوض علی سوم الشراء ہے اور اس پر لفظ بیع کا اطلاق کر دیا گیا۔

دوسری توجیہ جو حضرت شاہ صاحبؒ نے اختیار کی ہے کہ یہ حکم آنحضرت ﷺ نے دیانت کا دیا ہے، قضا کا نہیں دیا۔ دیانتاً ایسی صورت میں مشتری پر واجب ہے کہ جب پیسے نہیں دے سکا تو بائع کو مبیع واپس کر دے اور دیانتاً بائع کو حق حاصل ہے کہ مشتری سے جا کر کہے کہ تم مجھے اپنی چیز دے دو پھر لوگ تمہارے پاس آ جائیں گے اور غرماء بھی آ جائیں گے تو میرا مال ضائع ہو جائے گا۔ لہٰذا تم مجھے پہلے دے دو۔ دیانتاً اس سے پہلے مطالبہ کر لے اور آپس میں ان کے لئے جائز ہے کہ یہ معاملہ کر لیں۔

اور اگر معاملہ قاضی کے پاس پہنچ گیا تو قاضی وہی فیصلہ کرے گا جو اصول کے مطابق ہے اور وہ اسوة للغرماء ہوگا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ بھی یہی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا۔(۲)

حنفیہ کی قابل استدلال روایت

علامہ ابن حزمؒ نے روایت کی ہے کہ یہ مسئلہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا جو اسوة للغرماء مگر ساتھ ہی ابن حزمؒ نے اس پر اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے خلاس کا سماع حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہیں حالانکہ خود علامہ ابن حزمؒ نے بہت سی جگہوں میں خلاس عن علی رضی اللہ عنہ کی روایتوں

(۱) تکملہ فتح الملهم، ج:۱، ص:۴۹۸۔

(۲) عمدة القاری، ج:۹، ص:۱۲۰۔

سے استدلال کیا ہے، لہذا یہ حنفیہ کے ہاں قابل استدلال ہے۔ (۱)

سوال: حضرت شاہ صاحبؒ فرمارہے ہیں کہ دیانتاً مشتری کو چاہئے کہ وہ مبیع کو بائع کے پاس لوٹا دے تو یہ دیانتاً بھی کیسے جائز ہوگا جبکہ دوسرے غرماء کا حق بھی اس سے متعلق ہوگیا تو پھر اس کا دینا بھی جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ اپنی ملک میں ہوتو دیدے جب دوسرے غرماء کا حق متعلق ہوگیا تو بائع کو کیسے دے گا؟

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ کے قول کے مطابق دوسرے غرماء کا حق قضاء قاضی کے بعد متعلق ہوگا۔ قضاء قاضی سے پہلے غرماء کا حق متعلق نہیں ہوتا، لہذا دیانتاً دینے کی گنجائش ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا یہی حاصل ہے۔ (۲)

غرماء میں تقسیم کا طریقہ

تقسیم میں تناسب کا خیال رکھا جائے گا۔ پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ لوگوں کے کتنے قرضے ہیں۔ کسی کا قرضہ ایک لاکھ، کسی کا پچاس ہزار اور کسی کا قرضہ پچیس ہزار ہے تو اب جو مستقرض کی املاک کی قیمت حاصل ہوں گی ان میں تناسب کا خیال رکھیں گے۔ پچیس ہزار والے کو سبع (ساتواں حصہ) پچاس ہزار والے کو دو سبع (ساتویں کا ڈبل) اور ایک لاکھ والے کو چار سبع ملیں گے۔

وقال الحسن: إذا أفلس وتبين لم يجز عتقه ولا بيعه ولا شراؤه۔ وقال سعيد بن المسيب: قضى عثمان: من اقتضى من حقه قبل أن يفلس فهوله ومن عرف متاعه بعينه فهو أحق به۔

حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ جب کوئی آدمی مفلس ہوجائے اور پتہ چل جائے کہ یہ مفلس ہوگیا ہے تو اب اس کا عتق کرنا بھی جائز نہیں یعنی خود اس کا کوئی غلام ہے تو اس کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد نہیں کرسکتا اور کسی سے کوئی بیع کرنا بھی جائز نہیں اور شراء کرنا بھی جائز نہیں۔

اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فیصلہ فرمایا کہ جو شخص مدیون کے مفلس ہونے سے پہلے اپنا حق

---

(۱) فان قتادة روى عن خلاس بن عمرو عن علي أنه قال: هو أسوة الغرماء اذا وجدها بعينها الخ...واعلم أن الحنفية قداعتذروا عن العمل باحاديث الباب باعتذرات كلها واهية الخ، (تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله ، رقم ۱۱۸۳ ، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم ۳۰٥٤)۔

(۲) فالجواب عندي أن ما في الحديث مسئلة الديانة دون القضاء، ويجب على المشتري ديانة أن يبادر بسلعته فيردها إلى البائع قبل أن يرفع أمره الى القضاء، فيحكم بالاسوة، (فيض الباري، ج:۳، ص:۳۱۳)۔

وصول کر لے یعنی ابھی مفلس ہونے کا اعلان نہیں ہوا تھا، اس سے پہلے کوئی آدمی اپنا حق وصول کر کے لے گیا تو وہ اس کا ہے اور اگر کوئی آدمی جا کر اپنا مال بعینہ پہچان لے تو وہ زیادہ حق دار ہوگا۔ ہم (احناف) کہتے ہیں کہ عقود، ودائع، عواری وغیرہ میں یہ بات درست ہے لیکن بیع میں درست نہیں۔(۱)

اُدھار بیع

بیع نسیئہ کے معنی یہ ہیں کہ سامان تو اب خرید لیا اور قیمت کی ادائیگی کیلئے مستقبل کی کوئی تاریخ مقرر کر لی یہ کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

ادھار بیع صحیح ہونے کی شرائط

ادھار بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے کہ اجل کا متعین ہونا ضروری ہے اگر ادھار بیع میں اجل (مدت) متعین نہیں ہوگی تو بیع فاسد ہو جائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب بیع بالنسیئہ ہو، یہ آپ لوگ جو کبھی کبھی دکانوں پر چلے جاتے ہو، اور سامان خریدا اور اس سے کہہ دیا کہ پیسے پھر آ جائیں گے یا بھائی پیسے بعد میں دے دوں گا، لیکن بعد میں کب دوں گا؟ اس کیلئے مدت مقرر نہیں کی یہ جائز ہے کہ ناجائز؟ یہ بیع بالنسیئۃ نہیں ہوتی بلکہ بیع حال ہوتی ہے لیکن تاجر رعایت دے دیتا ہے کہ پھر دیدینا کوئی بات نہیں۔

بیع نسیئہ اور بیع حال میں فرق

بیع حال اور بیع نسیئۃ میں فرق یہ ہے کہ جب بیع بانسیئۃ ہوتی ہے تو اس میں جو اجل مقرر ہوتی ہے اس اجل سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا بالکل حق ہوتا ہی نہیں، مثلاً یہ کتاب میں نے خریدی اور تاجر سے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک مہینے کے بعد ادا کروں گا اس نے کہا ٹھیک ہے ایک مہینے کے بعد ادا کر لینا یہ بیع مؤجل ہوگی، بیع بالنسیئۃ ہوگئی اب تاجر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایک مہینے سے پہلے مجھ سے آکر مطالبہ کرے، بلکہ مطالبے کا جواز ایک مہینے کے بعد ہوگا اس سے پہلے مطالبے کا حق ہی نہیں، یہ بیع مؤجل ہے۔

---

(۱) تکملة فتح الملهم، ج:۱، ص:٤٩٦، بحواله انعام الباری ٦٧٩/٦ تا ٦٨٥۔

بیع حال

بیع حال اس کو کہتے ہیں جس میں بائع کو مطالبے کا حق فوراً بیع کے متصل بعد حاصل ہو جاتا ہے، چاہے اس نے کہہ دیا کہ بھائی بعد میں دے دینا اور وہ مطالبہ اپنی طرف سے سالوں مؤخر کرتا رہے، لیکن اس کو اب بھی یہ کہنے کے باوجود حق حاصل ہے کہ نہیں ابھی لاؤ، کہہ دیا کہ بعد میں دے دینا لیکن اگلے ہی لمحے اس کا گریبان پکڑ کر کہا کہ میرے سامنے نکالو، تو حق حاصل ہے یہ بیع حال ہے۔

بیع مؤجل میں اور حال میں استحقاق کی وجہ سے فرق ہوتا ہے کہ بائع کا استحقاق بیع بالنسیئة میں اجل سے پہلے قائم ہی نہیں ہوتا، اور بیع حال میں فوراً عقد کے متصل بعد استحقاق قائم ہو جاتا ہے۔

لہذا یہ بیع جو ہم کرتے ہیں یہ بیع حال ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی فوراً ادائیگی کر دینا واجب ہو جاتا ہے، جب چاہے مطالبہ کر دے اگر چہ اس نے مطالبہ اپنی خوشی سے مؤخر کر دیا لیکن مؤخر کرنے کے باوجود بھی اس کا یہ حق ختم نہیں ہوا کہ وہ جب چاہے وصول کرے، لہذا یہ بیع مؤجل نہیں ہے جب مؤجل نہیں تو اجل کی تعیین بھی ضروری نہیں ہے۔

ایک مسئلہ تو یہ بیان کرنا تھا تا کہ یہ بات ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے کہ حال اور مؤجل میں یہ فرق ہوتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف: أخبر نا مالك، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: أن رجلا ذكر للنبى ﷺ أنه يخدع فى البيوع، فقال: ((إذا بايعت فقل: لا خلابة))۔(1)

دھوکہ سے محفوظ رہنے کا نبوی طریقہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ معروف حدیث ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ سے ذکر کیا کہ وہ بیع میں دھوکہ کھا جاتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ إذا بايعت فقل لا خلابة کہ جب تم بیع کیا کرو تو لا خلابة کہہ دیا کرو۔

---

(١) رواه البخارى كتاب البيوع باب مايكره من الخداع فى البيع رقم ٢١١٧١ وفى صحيح مسلم، كتاب البيوع، رقم:٢٨٢٦، وسنن النسائى، كتاب البيوع، رقم: ٤٤٠٨، وسنن أبى داؤد، كتاب الابيوع، رقم: ٣٠٣٧، ومسند احمد، مسند المكثرين من الصحابة، رقم:٤٧٩٣، ٥٠٢٠، ٥١٤٨، ٥٢٥٨، ٥٣٠٢، ٥٥٩٠، ٥٨٦٠، وموطأمالك، كتاب البيوع، رقم: ١١٩١۔

خلابہ کے معنی ہیں دھوکہ، کہ دھوکہ نہیں ہوگا یعنی اگر بعد میں پتا چلا کہ دھوکہ ہوا ہے تو مجھے بیع فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صاحب حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ تھے اور دوسری روایات میں تفصیل یہ آئی ہے کہ یہ بیچارے سیدھے سادھے تھے ان کو تجارت وغیرہ کا کچھ تجربہ نہیں تھا، بھولے بھالے آدمی تھے لیکن ساتھ ہی خرید و فروخت نہ کیا کرو۔ کہنے لگے کہ لاصبر عن البیع کہ میں بیع سے صبر نہیں کرسکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اور ان کے گھر والے آئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب دھوکہ لگتا ہے تو خرید و فروخت کی کیا ضرورت ہے، کہنے لگے جی، میں صبر نہیں کرسکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اچھا پھر یہ کیا کرو کہ إذا بايعت فقل: لا خلابة ۔ جو کچھ لینا دینا ہو تو ہاتھ در ہاتھ کرلو ادھار نہ کرو۔ کیونکہ ایک تو دھار میں اکثر دھوکہ لگتا ہے اور دوسرا یہ کہہ دیا کرو کہ لاخلابۃ۔

امام مالک رحمہ اللہ اور خیار مغبون

اس حدیث سے امام مالکؒ نے خیار المغبون کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بیع کرلی اور بیع کے اندر اس کو دھوکہ ہوگیا۔ کیا معنی؟ کہ بازار کے نرخ سے اگر بائع ہے تو کم پر بیچ دیا اور اگر مشتری ہے تو بازار کے نرخ سے زائد پر خرید لیا۔ اگر دھوکہ کی وجہ سے یہ کمی یا زیادتی ایک ثلث کی مقدار تک پہنچ جائے مثلاً بازار میں کسی چیز کی قیمت سو روپے تھی اور اس نے چھیاسٹھ روپے میں بیچ دی ایک ثلث کم قیمت میں بیچی تو جب اس کو بازار کی قیمت کا پتا چلے گا کہ بازار کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے۔

یا اگر مشتری ہے تو اس نے سو روپے والی چیز ایک سو پینتیس روپے میں خرید لی بعد میں پتا چلا کہ یہ چیز بازار میں سو روپے میں بک رہی ہے تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اس بیع کو فسخ کردے۔ اس خیار کو امام مالکؒ خیار المغبون کہتے ہیں۔

اور امام مالکؒ کی ایک روایت جو ان کی اصح اور مفتیٰ بہ روایت ہے کہ یہ خیار المغبون مشروع ہے اور اس کو ملے گا۔ (۱)

خیار مغبون کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ بھی خیار مغبون کے قائل ہیں لیکن ساتھ شرط لگاتے ہیں کہ خیار اس وقت ملتا

(۱) تکملة فتح الملهم ج:۱ ص:۳۷۹۔

ہے جب بائع اور مشتری مسترسل ہو۔ مسترسل کے معنی ہے سیدھا سادھا، بھولا بھالا، بیوقوف۔ تو خریدار یا دکاندار اگر بھولا بھالا آدمی ہے اور دھوکہ کھا گیا تو پھر اس کو خیار ملے گا۔ اس کو امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں خیار مغبون کہتے ہیں۔ (1)

خیار مغبون کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک

شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار مغبون مشروع نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سیدھی سی بات یہ ہے کہ مشتری ہوشیار باش، جو شخص بھی خرید وفروخت کرنے کے لئے بازار میں جائے تو پہلے سے اس کو اپنے حواس خمسہ ظاہرہ وباطنہ تیار کر کے جانا چاہئے، اس کا فرض ہے کہ وہ بازار کا بھاؤ (ریٹ) معلوم کر لے اور علی وجہ البصیرۃ بیع کرے۔

اگر اس نے بازار کا بھاؤ معلوم نہیں کیا اور بیع منعقد ہوگئی تو اب اس کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر بعد میں اس کو معلوم ہوا کہ اس کو دھوکہ لگا ہے تو فلا یلؤ من الانفسه تو اپنے آپ کو ملامت کرے کیونکہ دھوکہ خود اپنی بیوقوفی اور اپنی بے عملی سے لگا ہے، لہذا کوئی دوسرا اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں مغبون مشروع ہے جبکہ شافعیہ اور حنفیہ کے یہاں مشروع نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کو اختیار دے دیا تھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ اسے تین دن تک اختیار دیا۔

شافعیہ وحنفیہ کی جانب سے حدیث باب کے جوابات

اس حدیث کے شافعیہ اور حنفیہ کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ کسی نے کہا کہ یہ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تھی اور کسی کے لئے یہ حکم نہیں۔

۲۔ کسی نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور اس کی ناسخ وہ حدیث ہے إنما البيع عن صفقة أوخيار کہ بیع تام ہوتی ہے صفقہ سے یا پھر خیار سے یعنی خیار شرط کو استعمال کرنے سے۔

اس طرح اس حدیث کو منسوخ قرار دیا۔ اس طرح کی دور از کار کافی تاویلات کی گئی ہیں۔

(۱) تکملة فتح الملهم ۳۷۹/۱۔

میری ذاتی رائے

میرے نزدیک نہ اس میں خصوصیت قرار دینے کی ضرورت ہے اور نہ اس کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت ہے۔ سیدھی سی بات ہے کہ حضور ﷺ نے جو اس کو حق دیا وہ خیار مغبون تھا ہی نہیں وہ تو خیار شرط تھا۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بیع کرو تو کہہ دو کہ "لا خلابة" اور دوسری روایت میں بھی ہے کہ کہہ دو "ولی الخيار ثلاثة ايام" کہ مجھے تین دن کا اختیار رہے گا۔ جب بائع اور مشتری نے عقد کے اندر یہ کہہ دیا کہ "ولی الخيار ثلاثة ايام" تو یہ خیار شرط ہے لہذا اس سے خیار مغبون کا کوئی تعلق نہیں۔

جو حضرات خیار مغبون کے قائل ہیں وہ بھی عقد بیع کے اندر "لا خلابة" یا "ولی الخيار ثلاثة ايام" کہنے کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ وہ تو مطلقاً خیار کے قائل ہیں تو جب یہاں "لا خلابة" کہا گیا تو اس کو خیر مغبون پر محمول نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ خیار شرط پر محمول ہے۔ البتہ مالکیہ اور حنابلہ کی ایک اور مضبوط دلیل ہے جو آگے تلقی الجلب کے باب میں آئے گی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ باہر دیہات وغیرہ سے سامان لاتے ہیں ایک آدمی شہر سے بھاگ کر سارا سامان خرید لیتا ہے تو اس کے بارے میں حدیث ہے کہ جو شخص شہر سے گیا اور جا کر سامان خریدا اور دیہاتیوں سے یہ کہا کہ شہر میں مال اتنی قیمت پر فروخت ہو رہا ہے تو اس نے اس کے قول پر بھروسہ کر کے اسی قیمت پر اس کو فروخت کر دیا اس موقع پر حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ "فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار" یعنی وہ دیہاتی جس نے شہری کے کہنے پر بھروسہ کر کے اپنا سامان اس کو بیچ دیا جب وہ جا کر شہر سے معلومات کرے گا اور اس کو معلوم ہوگا کہ مجھے جو دام بتائے تھے وہ صحیح نہیں بتائے تھے اور حقیقت میں دام یہ ہیں۔ تو اس صورت میں صاحب السلعة کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع باقی رکھے یا چاہے تو ختم کر دے۔ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں آپ ﷺ نے دیہاتی کو جو اختیار دیا یہ خیار مغبون کے سوا اور کچھ نہیں۔

اس حدیث کا کوئی اطمینان بخش جواب شافعیہ اور حنفیہ کے پاس نہیں ہے۔

متاخرین حنفیہ اور خیار مغبون پر فتویٰ

اور شاید یہی وجہ ہو کہ متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا۔

علامہ ابن عابدین (شامیؒ) ردالمحتار میں فرماتے ہیں کہ آج دھوکہ بازی بہت عام ہوگئی ہے لہذا ایسی صورت میں مالکیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے مغبون کو اختیار دیا جائے گا۔ کیونکہ دھوکہ اسی شخص کے کہنے کی بناء پر ہوا ہے۔ ویسے ہی دھوکہ لگ گیا تو بات دوسری ہے لیکن جب اس نے کہا کہ بازار میں دام یہ ہے اور بعد میں بازار میں وہ دام نہیں نکلے تو یہ دھوکہ اس کے کہنے کی وجہ سے ہوا لہذا دوسرے فریق کو اختیار ہے، فتویٰ بھی اسی کے اوپر ہے۔ (۱)

---

(۱) انعام الباری ۶/۲۲۵ تا ۲۲۸۔

تصانیف

مولانا جسٹس (ر) مفتی محمد تقی عثمانی

﴿اُردو﴾

☆ **اسلام اور جدید معاشی مسائل** (کامل سیٹ ۸ جلد)

☆ تجارت کے فضائل و مسائل (جلد اوّل)

☆ خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں (جلد دوم)

☆ خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام (جلد سوم)

☆ مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اور ان کے احکام (جلد چہارم)

☆ اسلامی بنکاری اور دور حاضر میں اس کی عملی شکل (جلد پنجم)

☆ سود اور اس کا متبادل (جلد ششم) ☆ اسلام کا معاشی نظام (جلد ہفتم)

☆ اراضی کا اسلامی نظام (جلد ہشتم) ☆ اسلام اور جدید معیشت و تجارت

☆ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور تاریخی حقائق ☆ حجیت حدیث

☆ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انتخاب احادیث) ☆ حکیم الامت کے سیاسی افکار

☆ تقلید کی شرعی حیثیت ☆ جہانِ دیدہ (بیس ملکوں کا سفرنامہ)

☆ اندلس میں چند روز ☆ اسلام اور سیاستِ حاضرہ ☆ اسلام اور جدت پسندی

☆ اصلاحِ معاشرہ ☆ اصلاحی خطبات (کامل سیٹ) ☆ اصلاحی مواعظ (کامل سیٹ)

☆ اصلاحی مجالس (کامل سیٹ) ☆ احکام اعتکاف ☆ اکابر دیوبند کیا تھے؟

☆ آسان نیکیاں ☆ بائبل سے قرآن تک (۳ جلدیں) ☆ بائبل کیا ہے؟

☆ پُر نور دعائیں ☆ تراشے ☆ درسِ ترمذی (۳ جلد)

☆ دنیا مرے آگے (سفرنامہ) ☆ دینی مدارس کا نصاب و نظام ☆ ذکر و فکر

☆ ضبطِ ولادت ☆ عیسائیت کیا ہے؟ ☆ علومُ القرآن

☆ عدالتی فیصلے (کامل سیٹ) ☆ فرد کی اصلاح ☆ فقہی مقالات (کامل سیٹ)

☆ ؔآثر حضرت عارفیؒ ☆ میرے والد میرے شیخؒ ☆ ملکیت زمین اور اس کی تحدید

☆ نشری تقریریں ☆ نقوشِ رفتگاں ☆ نفاذِ شریعت اور اس کے مسائل

☆ نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے ☆ ہمارے عائلی مسائل ☆ ہمارا معاشی نظام

☆ ہمارا تعلیمی نظام ☆ اسلامی بنکاری ☆ ذکر و فکر

﴿عربی﴾

- ☆ تکملہ فتح الملھم (شرح صحیح مسلم ٦ جلد عربی)
- ☆ ماھی النصرانیہ ؟ (عربی)
- ☆ نظرۃ عابرۃ حول التعلیم الاسلامی (عربی)
- ☆ احکام الذبائح (عربی)
- ☆ بحوث فی قضا یا فقیھۃ المعاصرہ (عربی)

~.~.~.~.~.~.~.~.~

☆English☆

- ☆ TheNoble Qur'an (2 Vols)
- ☆ An Introduction to Islamic Finance
- ☆ The Historic Judgment on Interest
- ☆ The Rules of Etikaf
- ☆ The Language of the Friday Khutbah
- ☆ Discourses on the Islamic Way of Life
- ☆ Easy Good Deeds
- ☆ Sayings of Muhammad ﷺ
- ☆ The Legal Status of Following a Madhab
- ☆ Spritual Discourses
- ☆ Islamic Months
- ☆ Perform Salah Correctly
- ☆ Radiant PrayersHB
- ☆ Quranic Science
- ☆ Islam and Modernism
- ☆ What is Christianity
- ☆ The Authority of Sunnah
- ☆ Contemporary Fatawa

~.~.~.~.~.~.~.~.~

﴿صاحب تصنیف﴾

نام: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی ابن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
(مفتی اعظم پاکستان، بانی جامعہ دارالعلوم کراچی)۔

ولادت: ۵ شوال المکرّم ۱۳۶۲ھ (اکتوبر 1943ء)

تعلیم: ۱۔ تکمیل درسِ نظامی جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۳۷۹ھ (1960ء)
۲۔ فاضل عربی پنجاب بورڈ (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1958ء)
۳۔ بی۔اے کراچی یونیورسٹی۔ (1964ء)
۴۔ ایل۔ایل۔بی کراچی یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1967ء)
۵۔ ایم۔اے عربی پنجاب یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1970ء)

تدریس: ☆ شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی (۴۹ سال سے زائد عرصہ سے جامعہ دارالعلوم کراچی میں حدیث وفقہ کے علاوہ مختلف اسلامی علوم کی تدریس)

صحافت: ۱۔ نگران شعبہ تصنیف وتالیف۔جامعہ دارالعلوم کراچی
۲۔ مدیراعلیٰ۔ ماہنامہ "البلاغ" (1967ء) سے تاحال
۳۔ مدیراعلیٰ۔ ماہنامہ "البلاغ انٹرنیشنل" انگریزی (1989ء) سے تاحال

مناصب: ۱۔ نائب صدر جامعہ دارالعلوم کراچی (1976ء) سے تاحال
۲۔ چیئر مین " انٹرنیشل شریعہ سٹینڈرڈز کونسل (International Shariah Standards Council) (ذیلی ادارہ)۔
"اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فنانشل انسٹی ٹیوشنز"
(Accounting & auditing Organization For Islamic Financial Institutions).
۳۔ مستقل ممبر "انٹرنیشل اسلامک فقہ اکیڈمی"۔جدّہ (ذیلی ادارہ۔O.I.C)
۴۔ ممبر "اسلامک فقہ اکیڈمی آف رابطہ عالم اسلامی" (مکہ مکرمہ)
۵۔ چیئر مین مرکز الاقتصاد الاسلامی (centre for Islamic Economics) 1991ء سے تاحال۔

۶۔جج شریعت اپیلٹ بینچ (سپریم کورٹ آف پاکستان) (1982 تا مئی 2002)

۷۔جج ''فیڈرل شریعت کورٹ آف پاکستان'' (1980ء تا 1982ء)

۸۔ممبر آف سنڈیکیٹ کراچی یونیورسٹی (1985ء تا 1988ء)

۹۔ممبر ''بورڈ آف گورنرز، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی۔اسلام آباد'' (1985ء تا 1989ء)

۱۰۔ممبر ''انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اکنامکس'' (1985ء تا 1988ء)

۱۱۔ممبر ''اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان'' (1977ء تا 1981ء)

۱۲۔ممبر ''بورڈ آف ٹرسٹیز انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد۔(2004ء تا 2007ء)

۱۳۔ممبر ''کمیشن فور اسلامائزیشن آف اکنامی پاکستان''۔

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد پنجم

اسلامی بنکاری اور دورِ حاضر میں اس کی عملی شکل

۵

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ادارۂ اسلامیات

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد پنجم

اِسلامی بنکاری اور دورِ حاضر میں اِس کی عملی شکل

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد پنجم

اسلامی بنکاری اور دورِ حاضر میں اس کی عملی شکل

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف
مولانا مفتی محمود احمد صاحب
دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

ادارۂ اسلامیات
پبلشرز، بکسیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۹۲-۴۲-۷۳۲۴۷۸۵

★ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد پنجم

اسلامی بنکاری اور دورِ حاضر میں اس کی عملی شکل

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ ——— جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴-دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۴۴۱۲ فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲+
۱۹۰- انارکلی، لاہور- پاکستان ....فون ۷۲۴۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵
موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی- پاکستان.....فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے
ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴
مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی
دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبرا
بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبرا
بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

اِسلامی بینکاری

کی بُنیادیں

ایک تعارف

(An introduction to Islamic finance)

انگریزی تصنیف:

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی جسٹس محمد تقی عثمانی مدظلہم

اردو ترجمہ:

جناب مولانا محمد زاہد صاحب

عرضِ مترجم

جدید تجارت اور بینکاری کا اسلامی نقطۂ نظر سے مطالعہ ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل کر رہا ہے۔ علم کی اس شاخ میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم کی شخصیت محتاجِ تعارف نہیں۔ ۱۹۹۸ء میں آپ کی اسلامی تمویل پر ایک کتاب "An Introduction to Islamic Finance" نظر سے گزری۔ کتاب کے مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ اس میں ذکر کردہ مباحث جتنے بینکرز، دوسرے پروفیشنلز اور انگریزی دان طبقے کے لئے مفید ہیں اس سے زیادہ علماء کرام، دینی علوم کے طلبہ، بالخصوص فقہ و افتاء کے شعبوں میں کام کرنے والوں کے لئے مفید ہیں، لیکن ان حضرات کی اکثریت انگریزی زبان میں بے تکلف مطالعے پر قادر نہیں ہوتی۔ خیال ہوا کہ اس کتاب کی افادیت کا دائرہ ان حضرات تک وسیع کرنے کے لئے اسے اُردو کے قالب میں ڈھال دیا جائے۔ بنام خدا یہ کام شروع کر دیا گیا۔ اب یہ ٹوٹی پھوٹی خدمت کتابی شکل میں آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس کام کے دوران سب سے زیادہ مشکل انگریزی اصطلاحات کے اُردو متبادل تلاش یا منتخب کرنے میں پیش آئی، اس لئے کہ ہم نے اپنی معاشی، سیاسی اور قانونی زندگی سے جس طرح اُردو زبان کو بے دخل کیا ہوا ہے اس کی وجہ سے ان شعبوں میں لگی بندھی اُردو اصطلاحات متعارف نہیں ہو سکیں۔ حتی الامکان قابلِ فہم الفاظ منتخب کیے گئے ہیں اور قوسین میں اصل انگریزی اصطلاحات بھی ذکر کر دی گئی ہیں۔ آخر میں ایک فرہنگ بھی شامل کر دی گئی ہے۔ بعض مقامات پر حاشیے میں بھی اصطلاحات کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

ہر بشری کام میں کمی کوتاہی رہ جانا ایک فطری امر ہے، خصوصاً اگر وہ اس ناچیز جیسے ناقص ہاتھوں سے انجام پایا ہو۔ اُمید ہے کہ قارئین ترجمے کی خامیوں سے مطلع فرمانے میں بخل سے کام نہیں لیں گے۔ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو نافع اور مقبول بنائیں۔

محمد زاہد
خادم الطلبہ
جامعہ اسلامیہ امدادیہ ستیانہ روڈ، فیصل آباد
Zahidimdadia@yahoo.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على رسوله الكريم وعلى اله وصحبه اجمعين، و على كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين۔ امابعد:

گزشتہ چند عشروں سے مسلمان اپنی زندگیوں کی اسلامی اصولوں کی بنیاد پر تعمیرِ نو کی کوشش کر رہے ہیں۔ مسلمان یہ بات شدت سے محسوس کررہے ہیں کہ گزشتہ چند صدیوں سے مغرب کے سیاسی اور معاشی تسلط نے انہیں خاص طور پر سماجی۔ معاشی (Socio Economic) شعبے میں خدائی ہدایت پر عمل سے محروم کررکھا ہے، اس لئے سیاسی آزادی حاصل کرنے کے بعد مسلم عوام اپنے اسلامی تشخص کے احیاء کی کوشش کررہے ہیں تاکہ وہ اپنی زندگیوں کو اسلامی تعلیمات کے مطابق منظم کرسکیں۔

معاشی شعبے میں مالیاتی اداروں کو اسلامی شریعت کے مطابق بنانے کے لئے ان میں اصلاح کرنا ان مسلمانوں کے لئے سب سے بڑا چیلنج تھا۔ ایک ایسے ماحول میں جہاں پورا کا پورا مالیاتی نظام ہی سود پر مبنی ہو، غیر سودی بنیادوں پر مالیاتی اداروں کی تشکیل ایک بڑا کٹھن کام تھا۔

جو لوگ شریعت کے اصولوں اور اس کے معاشی فلسفے سے پوری طرح واقف نہیں ہیں وہ بعض اوقات یہ خیال کرتے ہیں کہ بینکوں اور مالیاتی اداروں سے سود کا خاتمہ انہیں تجارتی سے زیادہ خیراتی ادارے بنادے گا جن کا مقصد بغیر کسی منافع کے تمویلی خدمات (Financial Services) مہیا کرنا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ مفروضہ بالکل غلط ہے۔ شریعت کی رو سے ایک محدود دائرے کے علاوہ غیر سودی قرضے عام حالات میں تجارتی معاہدوں کے لئے نہیں بلکہ امدادِ باہمی اور خیراتی سرگرمیوں کے لئے ہوتے ہیں۔ جہاں تک تجارتی بنیاد پر سرمایہ کی فراہمی (Commercial Financing) کا تعلق ہے تو اس مقصد کے لئے اسلامی شریعت کا اپنا ایک مستقل سیٹ اپ ہے۔ اس میں بنیادی اصول یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کو رقم دے رہا ہے اسے پہلے یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ دوسرے فریق کی محض مدد کرنا چاہتا ہے یا اس کے منافع میں شریک ہونا چاہتا ہے۔ اگر وہ صرف مقروض کی مدد کرنا چاہتا ہے تو

اسے کسی بھی اضافی رقم کے دعوے سے دستبردار ہونا ہوگا۔ اس کا اصل سرمایہ محفوظ اور مضمون ہوگا (یعنی اسے اصل سرمایہ لینے کا بہر حال استحقاق ہوگا خواہ دوسرے فریق کو خسارہ ہی کیوں نہ ہو) لیکن اصل سرمائے سے زائد کسی منافع کا اسے استحقاق نہیں ہوگا۔ البتہ اگر وہ دوسرے کو رقم اس لئے مہیا کرتا ہے کہ وہ حاصل ہونے والے منافع میں بھی شریک ہو تو وہ حقیقۃً حاصل ہونے والے منافع کے پہلے سے طے شدہ متناسب حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے، لیکن اگر اسے اس میں کوئی خسارہ ہو جائے تو اس میں بھی اسے شریک ہونا ہوگا۔

لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ تمویلی سرگرمیوں سے سود کے خاتمہ کا یہ مطلب نہیں کہ سرمایہ مہیا کرنے والا (Financier) کوئی نفع نہیں کما سکتا۔ اگر سرمایہ کی فراہمی کاروباری مقاصد کے لئے ہے تو نفع اور نقصان میں شراکت کے اصول پر یہ مقصود حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے لئے اسلام کے تجارتی قوانین میں شروع ہی سے مشارکہ اور مضاربہ مقرر کیے گئے ہیں۔

تاہم کچھ ایسے سیکٹرز بھی ہیں جہاں مشارکہ اور مضاربہ کسی وجہ سے قابلِ عمل نہیں ہیں۔ ایسے سیکٹرز کے لئے معاصر علماء نے بعض دوسرے ذرائع بھی تجویز کیے ہیں جنہیں فائنانسنگ کے مقاصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے، جیسے مرابحہ، اجارہ، سلم اور استصناع۔

گزشتہ دو عشروں سے فائنانسنگ کے طریقے اسلامی بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں میں استعمال ہو رہے ہیں۔ لیکن یہ ذرائع مکمل طور پر سود کے قائم مقام نہیں ہیں اور یہ فرض کرنا غلط ہوگا کہ انہیں بھی بالکل اسی طریقہ سے استعمال کیا جا سکتا ہے جیسے سود، بلکہ ان ذرائع کے اپنے اصول، اپنا فلسفہ اور اپنی شرائط ہیں، جن کے بغیر انہیں شریعت کی رو سے طریقہ ہائے تمویل (Modes of Financing) کے طور پر استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے ان ذرائع کے بنیادی تصور اور متعلقہ تفصیلات سے ناواقفی اسلامی فائنانسنگ کو سود پر مبنی روایتی نظام کے ساتھ خلط ملط کرنے کا باعث بن سکتی ہے۔

یہ کتاب میرے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے، جن کا مقصد اسلامی فائنانسنگ کے اصول اور قواعد وضوابط کے بارے میں بنیادی معلومات مہیا کرنا ہے، خاص طور پر فائنانسنگ کے ان طریقوں کے بارے میں جو اسلامی بینکوں اور غیر مصرفی تمویلی اداروں (Non Banknig Financial Institutions) میں زیرِ استعمال ہیں۔ میں نے ان ذرائع تمویل کی تہہ میں موجود بنیادی اصولوں، ان ذرائع کے شرعی نقطۂ نظر سے قابلِ قبول ہونے کے لئے ضروری شرائط اور ان کے عملی انطباق میں پیش آنے والی عملی مشکلات اور شریعت کی روشنی میں ان کے ممکنہ حل پر بحث کی ہے۔

دنیا کے مختلف حصوں میں متعدد اسلامی بینکوں میں شریعہ نگران بورڈز کا ممبر یا چیئر مین ہونے کی حیثیت سے میرے سامنے ان کے طریق کار کے بہت سارے کمزور پہلو آئے جس کا بنیادی سبب شریعت کے متعلقہ اصول اور قواعد کا واضح ادراک نہ ہونا ہے۔ اس تجربے نے موجودہ کتاب قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی ضرورت کا احساس بڑھا دیا، جس میں میں نے متعلقہ موضوعات پر عام فہم اور سادہ انداز میں بحث کی ہے جسے عام قاری، جس کو اسلامی تمویل کے اصولوں کا گہرائی سے مطالعہ کرنے کا موقع نہیں ملا، بآسانی سمجھ سکتا ہے۔

مجھے اُمید ہے کہ یہ حقیر سی کوشش اسلامک فائنانس کے اصول اور اسلامی اور روایتی بینکاری میں فرق سمجھنے میں سہولت فراہم کرے گی۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرما کر اپنی رضامندی کا ذریعہ اور قارئین کے لئے نافع بنائیں۔

وماتوفیقی الا باللہ۔

محمد تقی عثمانی

۴/۳/۱۴۱۹ھ

29/06/1998

چند بنیادی نکات

اسلامی طریقہ ہائے تمویل (Modes of Financing) پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی اصولوں کے متعلق چند نکتوں کی وضاحت کر دی جائے جو اسلامی طریقہ حیات میں پورے معاشی سیٹ اپ کو کنٹرول کرتے ہیں۔

ا۔ آسمانی ہدایت پر ایمان

سب سے اہم اور اوّلین عقیدہ جس کے گرد تمام اسلامی تصورات گھومتے ہیں یہ ہے کہ یہ کائنات صرف اور صرف ایک خدا کی پیدا کردہ اور اس کے قبضۂ قدرت میں ہے۔اس نے انسان کو پیدا کیا اور زمین پر اسے اپنا نائب بنایا تا کہ وہ اس کے احکامات کی تعمیل کے ذریعے مخصوص مقاصد کو پورا کرے۔اللہ تعالیٰ کے یہ احکامات،عبادات یا چند مذہبی رسوم تک محدود نہیں ہیں بلکہ ہماری زندگی کے تقریباً ہر پہلو کے ایک بہت بڑے حصے پر حاوی ہیں۔ان احکامات میں نہ تو اتنی جزوی تفصیلات طے کی گئی ہیں کہ انسانی سرگرمیاں ایک تنگ دائرے میں محدود ہو کر رہ جائیں اور انسانی سوچ کا کوئی کردار باقی نہ رہے اور نہ ہی یہ احکامات اتنے مختصر اور مبہم ہیں کہ زندگی کا ہر شعبہ انسانی علم اور خواہش کے رحم و کرم پر رہ جائے۔ان دونوں انتہاؤں سے دور رہتے ہوئے اسلام نے انسانی زندگی کو کنٹرول کرنے کے لئے ایک متوازن سوچ پیش کی ہے۔ایک طرف تو اس نے انسانی سرگرمیوں کا ایک بہت بڑا حصہ انسان کے اپنے عقلی فیصلوں پر چھوڑ دیا ہے جہاں وہ اپنی سوچ،مصلحت اور حقائق کے تجزیہ کی بنیاد پر خود فیصلے کر سکتا ہے،(1) دوسری طرف اسلام نے انسانی سرگرمیوں کو ایسے اصولوں کے ایک مجموعہ کے ماتحت کر دیا ہے جو ہمیشہ کے لئے قابلِ عمل ہیں اور انسانی تخمینوں پر مبنی مصلحت کی سطحی دلیلوں کی بنیاد پر ان کی خلاف ورزی نہیں کی جاسکتی۔

خدائی احکامات کے اس انداز کے پیچھے یہ حقیقت کارفرما ہے کہ انسانی عقل اپنی بے پناہ صلاحیتوں کے باوجود سچائی تک رسائی کی لامحدود طاقت کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔اس کی کارکردگی کی بھی آخر کار ایک حد ہے جس سے آگے یہ اچھی طرح کام نہیں کر سکتی یا غلطیوں کا شکار ہو جاتی ہے۔انسانی

(۱) اصطلاح میں اسے مباحات کا دائرہ کہا جاتا ہے۔اس میں انسان کسی بھی پہلو کو اختیار کرنے یا نہ کرنے کا شرعاً پابند نہیں ہوتا۔(مترجم)

زندگی کے بہت سے مقامات ہیں جہاں عقل اور خواہشات عموماً گڈمڈ ہو جاتے ہیں اور عقلی دلائل کے بھیس میں غیر صحت مند وجدانات وجذبات انسان کو گمراہ کر کے غیر تعمیری اور غلط فیصلے کرا لیتے ہیں۔ ماضی کے تمام وہ نظریات جنہیں آج غلط اور مغالطہ آمیز قرار دیا جا چکا ہے ان کے بارے میں اپنے اپنے وقت میں عقلی دلائل پر مبنی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا تھا، لیکن صدیوں بعد ان کے غلط ہونے کا انکشاف ہوا اور انہیں عالمی سطح پر مضحکہ خیز اور لغو قرار دے دیا گیا۔

اس سے ثابت ہوا کہ خود عقل کے پیدا کرنے والے نے اسے جو دائرہ کار سونپا ہے وہ لامحدود نہیں ہے، کچھ ایسے مقامات بھی ہیں جہاں انسانی عقل پورے طور پر راہ نمائی نہیں کر سکتی یا کم از کم اس میں غلط پذیری کے امکانات ضرور ہوتے ہیں۔ انہی مقامات پر خالقِ کائنات اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے پیغمبروں پر وحی نازل کر کے انسانوں کو راہ نمائی اور ہدایت عطا فرمائی ہے، اس لئے ہر مسلمان کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد مصطفیٰ ﷺ پر وحی نازل کر کے جو ہمیں ہدایات دی ہیں ان پر ظاہراً و باطناً (In letter and Spirit) عمل ہونا چاہئے اور کسی کی عقلی بحث یا ذاتی خواہش کی بنیاد پر انہیں نظر انداز یا ان کی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی، لہٰذا تمام انسانی سرگرمیاں ان احکاماتِ الٰہیہ کے ماتحت ہونی چاہئیں اور ان میں بیان کردہ حدود وقیود کے اندر رہتے ہوئے ہی عمل ہونا چاہئے۔ دوسرے مذاہب کے برخلاف اسلام چند عمومی اخلاقی تعلیمات، چند رسوم یا چند عبادات تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ ہر شعبۂ حیات کے متعلق تعلیمات و ہدایت پر مشتمل ہے جن میں سماجی۔معاشی شعبے بھی شامل ہیں۔ اللہ کے بندوں سے صرف عبادات میں ہی حکم بجا لانے کا مطالبہ نہیں ہے بلکہ اپنی معاشی سرگرمیوں میں بھی اس کی فرمانبرداری ضروری ہے اگرچہ یہ چند ظاہری فوائد کی قیمت پر ہی ہو، اس لئے کہ یہ ظاہری فوائد معاشرے کے اجتماعی مفاد کے خلاف ہوں گے۔

۲۔ سرمایہ دارانہ اور اسلامی معیشت میں بنیادی فرق

اسلام منڈی کی قوتوں (طلب ورسد) اور مارکیٹ اکانومی کا منکر نہیں ہے، حتیٰ کہ ذاتی منافع کا محرک بھی ایک معقول حد تک قابلِ قبول ہے، ذاتی ملکیت کی بھی اسلام میں بالکلیہ نفی نہیں کی گئی، اس کے باوجود اسلامی اور سرمایہ دارانہ معیشتوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ لادین سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت میں ذاتی ملکیت اور ذاتی منافع کے محرک کو معاشی فیصلے کرنے کی بے لگام طاقت اور لامحدود اختیارات دے دیئے گئے ہیں اور ان کی آزادی کو کسی قسم کی دینی تعلیمات کے ذریعے کنٹرول نہیں کیا گیا۔ اگر کہیں کچھ پابندیاں ہیں بھی سہی تو وہ خود انسانوں کی عائد کردہ ہیں جن میں جمہوری قانون سازی کے

ذریعے تبدیلی کے امکانات ہوتے ہیں اور یہ جمہوری ادارے انسان سے بالاتر کسی اتھارٹی کو قبول نہیں کرتے۔ اس صورتِ حال نے بہت سی ایسی سرگرمیوں کی گنجائش پیدا کر دی ہے جو معاشرے میں ناہمواری پیدا کرنے کا باعث بنتی ہیں۔ سود، جوا اور سٹہ بازی دولت کو چند ہاتھوں میں مرتکز کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ غیر اخلاقی اور مضر اشیاء و خدمات کی پیداوار کے ذریعے پیسہ کمانے کی خاطر غیر صحت مند انسانی جذبات کو استعمال کیا جاتا ہے، نفع کمانے کا بے لگام جذبہ اجارہ داریاں پیدا کرتا ہے جن سے منڈی کی قوتیں (طلب و رسد) یا تو جامد و مفلوج ہو جاتی ہیں یا کم از کم ان کے فطری اور قدرتی عمل میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا سرمایہ دارانہ نظام جو منڈی کی قوتوں پر مبنی ہونے کا دعویدار ہے عملاً طلب اور رسد کو اپنے فطری طریقہ کار سے روکتا ہے، اس لئے کہ طلب اور رسد کی یہ طاقتیں اجارہ داری کی نہیں بلکہ کھلی مسابقت کی فضا میں صحیح کام کرتی ہیں۔ سیکولر کیپٹل ازم میں بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی خاص معاشی سرگرمی کے بارے میں اس بات کا پورا احساس موجود ہوتا ہے کہ یہ معاشرے کے اجتماعی مفاد میں نہیں ہے پھر بھی اسے محض اس وجہ سے جاری رہنے دیا جاتا ہے کہ وہ ایسے بااثر حلقے کے مفاد کے خلاف ہے جسے اکثریت کی بنیاد پر مقننہ میں تسلط حاصل ہے۔ چونکہ جمہوری حکومت سے بالاتر کسی بھی اتھارٹی کا مکمل طور پر انکار کر دیا گیا ہے اور "TRUST IN GOD" کے اصول کو (جو ہر امریکی ڈالر پر لکھا ہوا ہوتا ہے) سماجی معاشی شعبے سے بالکل بے دخل کر دیا گیا ہے اس لئے کوئی مسلمہ آسمانی ہدایت موجود نہیں جو معاشی سرگرمیوں کو کنٹرول کر سکے۔

اس صورتِ حال سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو روکنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہے کہ خدائی اتھارٹی کو تسلیم کر کے اس کے احکامات کی اطاعت کی جائے اور انہیں ایسی مطلق سچائی اور مافوق الانسان ہدایات کے طور پر قبول کیا جائے جن پر ہر حالت میں ہر قیمت پر عمل کیا جانا ضروری ہو۔ بس یہی بات ہے جو اسلام کرتا ہے۔ ذاتی ملکیت، ذاتی نفع کا محرک اور مارکیٹ کی قوتوں کو تسلیم کرنے کے بعد اسلام نے معاشی سرگرمیوں پر خاص خدائی پابندیاں عائد کر دی ہیں۔ یہ پابندیاں چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لگائی گئی ہیں جن کا علم لامحدود ہے اس لئے انہیں کسی انسانی اختیار کے ذریعے ہٹایا نہیں جا سکتا۔ ربا، قمار، ذخیرہ اندوزی، ناجائز اشیاء اور خدمات کا لین دین، جو چیز اپنے پاس ہے نہیں اس کی بیع (Short Sale) کی ممانعت یہ سب ان خدائی پابندیوں کی چند مثالیں ہیں۔ یہ سب پابندیاں مل جل کر معیشت پر ایک مجموعی اثر مرتب کرتی ہیں جس کے نتیجے میں معاشی توازن، دولت کی منصفانہ تقسیم اور معاشی سرگرمیوں کے مواقع ملنے میں مساوات وجود میں آتی ہیں۔

۳۔اثاثوں پر مبنی فائنانسنگ

(Asset-O Backed Financing)

اسلامی فائنانسنگ کی چند اہم ترین خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ حقیقی اثاثوں پر مبنی فائنانسنگ ہے۔ فائنانسنگ کا روایتی سرمایہ دارانہ تصور یہ ہے کہ بینک اور مالیاتی ادارے صرف زر (Money) یا زر کی دستاویزات (Monetary Papers) کا لین دین کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ دنیا کے اکثر ملکوں میں بینکوں اور مالیاتی اداروں کو اشیاء کی تجارت کرنے اور کاروباری سٹاک رکھنے کی اجازت نہیں ہوتی، جبکہ اسلام زر (Money) کو مخصوص صورتوں کے علاوہ کاروباری مواد تسلیم نہیں کرتا۔ زر (نقود) کی اپنی ذاتی اور داخلی افادیت نہیں ہوتی، یہ صرف آلۂ تبادلہ (Medium of Exchange) ہے اور اس کی ہر اکائی اسی کرنسی کی دوسری اکائی کے سو فیصد برابر ہے،[1] لہٰذا ان کی اکائیوں کے آپس کے تبادلے کے ذریعے نفع کمانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نفع اسی صورت میں کمایا جا سکتا ہے جبکہ زر کے عوض ایسی چیز کی خرید و فروخت کی جائے جس کی ذاتی افادیت بھی ہو یا مختلف کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے (مثلاً پاکستانی روپے کا تبادلہ امریکی ڈالر کے ساتھ کیا جائے) ایک ہی قسم کی کرنسی یا اس کی نمائندگی کرنے والے کاغذات (جیسے بانڈ وغیرہ) کا لین دین کر کے حاصل کیا جانے والا نفع سود اور حرام ہے، اس لئے روایتی مالیاتی اداروں کے برعکس اسلام میں فائنانسنگ ہمیشہ غیر نقد (Illiquid) اثاثوں پر مبنی ہوتی ہے جس سے حقیقی اثاثے اور سامانِ تجارت (Inventories) وجود میں آتے ہیں۔

شریعت میں فائنانسنگ کے اصل اور مثالی ذرائع مشارکہ اور مضاربہ ہیں۔ جب ایک سرمایہ مہیا کرنے والا (Financier) ان دو ذرائع کی بنیاد پر سرمایہ شامل کرتا ہے تو یہ لازمی ہوتا ہے کہ اس سرمایہ کو ذاتی افادیت رکھنے والے اثاثوں میں منتقل کیا جائے۔ نفع انہیں حقیقی اثاثوں کی فروختگی سے حاصل کیا جائے گا۔

سلم اور استصناع پر مبنی فائنانسنگ سے بھی حقیقی اثاثے وجود میں آتے ہیں۔ سلم کی صورت میں فائنانسر (سرمایہ فراہم کرنے والا) حقیقی اشیاء حاصل کرتا ہے جنہیں مارکیٹ میں بیچ کر وہ نفع حاصل کر سکتا ہے۔ استصناع کی صورت میں فائنانسنگ کچھ حقیقی اثاثے تیار کرنے

---

(۱) مثلاً ایک پاکستانی روپیہ دوسرے پاکستانی روپے کے سو فیصد برابر سمجھا جائے گا خواہ ان میں ایک نیا ہو دوسرا پھٹا پرانا، یا ایک ابھی دیا جا رہا ہو دوسرا ایک سال کے بعد۔

(Manufacturing) ہی کی بدولت مؤثر ہوتی ہے، جس کے صلے میں فائنانشر منافع حاصل کرتا ہے۔

تمویلی اجارہ (Financial Lease) اور مرابحہ کے بارے میں آگے متعلقہ ابواب میں یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ یہ اصل میں فائنانسنگ کے طریقے نہیں ہیں، البتہ بعض ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے انہیں نئی شکل دی گئی ہے جس سے انہیں بعض شرطوں کے ساتھ طریقۂ تمویل (Mode of Financing) کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے، جہاں مشارکہ، مضاربہ، سلم اور استصناع بعض وجوہ کی بنیاد پر قابلِ عمل نہ ہوں۔

مرابحہ اور اجارہ (لیزنگ) والے فائنانسنگ کے طریقوں پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ان کا آخری نتیجہ سودی قرضے سے مختلف نہیں ہوتا۔ یہ اعتراض ایک حد تک درست بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے شریعہ ایڈوائزری بورڈز اس نکتے پر متفق ہیں کہ یہ فائنانسنگ کے مثالی طریقے نہیں ہیں اس لئے انہیں صرف ضرورت کے موقع پر ہی استعمال کرنا چاہئے اور وہ بھی شریعت کی طرف سے مقرر کردہ شرائط کا پورا پورا دھیان رکھتے ہوئے۔ اس سب کے باوجود مرابحہ اور اجارہ بھی مکمل طور پر اثاثوں پر مبنی فائنانسنگ کے طریقے ہیں اور ان طریقوں پر کی جانے والی فائنانسنگ سودی فائنانسنگ سے درج ذیل وجوہ کی بنیاد پر واضح طور پر مختلف ہو جاتی ہے:

(۱) فائنانسنگ کے روایتی طریقے میں تمویل کار (فائنانشر) اپنے گاہک (Client) کو سودی قرضے کی بنیاد پر رقم دیتا ہے، اس کے بعد اس کو اس بات سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا ہے کہ گاہک (Client) وہ رقم کیسے استعمال کرتا ہے، اس کے برخلاف مرابحہ کی صورت میں فائنانشر اپنے گاہک کو رقم فراہم ہی نہیں کرتا بلکہ اس کی بجائے وہ بذاتِ خود وہ چیز (Commodity) خریدتا ہے جس کی کلائنٹ کو ضرورت ہوتی ہے (بعد میں وہ گاہک کو زیادہ قیمت لگا کر اُدھار پر بیچ دیتا ہے) چونکہ مرابحہ کا یہ معاملہ اس وقت تک مکمل ہوتا ہی نہیں ہے جب تک گاہک (Client) یہ یقین دہانی نہ کرا دے کہ وہ اس چیز کو خریدنا چاہتا ہے اس لئے مرابحہ اس وقت تک ممکن ہی نہیں جب تک کہ فائنانشر اپنے ہاں قابلِ فروخت اشیاء وجود میں نہ لائے۔ اس طرح مرابحہ کی پشت پر ہمیشہ حقیقی اثاثے موجود ہوں گے۔

(۲) روایتی فائنانسنگ سسٹم میں کسی بھی نفع آور مقصد کے لئے قرضہ جاری کیا جا سکتا ہے۔ ایک جواخانہ اپنے جوئے کے کاروبار کو ترقی دینے کے لئے بینک سے قرضہ حاصل کر سکتا ہے۔ فحش میگزین یا عریاں فلمیں بنانے والی کمپنی بھی اسی طرح کسی بینک کا اچھا گاہک بن سکتی ہے جیسے گھر بنانے والا۔

یوں روایتی فائنانسنگ خدائی اور دینی پابندیوں میں مقید نہیں ہے۔ لیکن اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے (مرابحہ اور اجارہ کے طریقے استعمال کرنے کی صورت میں بھی) ان سرگرمیوں کی نوعیت سے لاتعلق نہیں رہ سکتے جن کے لئے فائنانسنگ کی سہولت درکار ہے۔ یہ کسی بھی ایسے مقصد کے لئے مرابحہ نہیں کر سکتے جو شرعاً ناجائز یا معاشرے کی اخلاقی صحت کے لئے نقصان دہ ہے۔

(۳) مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس چیز (Commodity) پر مرابحہ ہو رہا ہے وہ فائنانشر نے خریدی ہو (چاہے کچھ دیر کے لئے ہی ہو اس کی ملکیت اور قبضہ میں آ گئی ہو) جس کا مطلب یہ ہوا کہ فائنانشر اس چیز کو بیچنے سے پہلے اس کا رسک قبول کرتا ہے، فائنانشر کو ملنے والا نفع اسی رسک (ضمان) کا صلہ ہے، اس طرح کا کوئی رسک سودی قرضہ میں نہیں ہوتا۔

(۴) سودی قرضہ میں، مقروض نے جو رقم واپس کرنی ہوتی ہے وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ اس کے برعکس مرابحہ میں فریقین کے درمیان جس قیمت پر ایک مرتبہ اتفاق ہو گیا ہے وہ متعین ہوتی اور رہتی ہے، لہٰذا اگر خریدار (بینک کا کلائنٹ) بروقت ادائیگی نہیں کرتا تب بھی بیچنے والا (بینک) اس تاخیر کی وجہ سے زیادہ قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ شریعت میں نقود پر گزرنے والے وقت کی قیمت کا تصور نہیں ہے۔

(۵) لیزنگ میں بھی فائنانسنگ کی پیش کش ایک قابل استعمال اثاثے کے ذریعے کی جاتی ہے۔ جو پراپرٹی اجارہ (لیز) کے طور پر دی گئی ہے وہ لیز کے پورے عرصہ میں موجر (فائنانشر) کے ضمان (رسک) میں رہے گی اس لئے اجارہ پر دی گئی یہ چیز اگر استعمال کرنے والے کی تعدی یا غفلت کے بغیر تباہ ہو جاتی ہے تو فائنانشر اور موجر (اجارہ پر دینے والا) یہ نقصان برداشت کرے گا۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلامی طریقہ کار میں ہر فائنانسنگ حقیقی اثاثے وجود میں لاتی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بات مرابحہ اور لیزنگ پر بھی اس حقیقت کے باوجود صادق آتی ہے کہ انہیں فائنانسنگ کا مثالی طریقہ نہیں سمجھا گیا اور ان پر عموماً اپنے آخری نتیجہ کے اعتبار سے سودی قرضوں کے قریب ہونے کا اعتراض کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف یہ بات معلوم ہی ہے کہ سود پر مبنی فائنانسنگ لازمی طور پر حقیقی اثاثے پیدا نہیں کرتی، اس لئے بینکوں اور مالیاتی اداروں کی طرف سے جاری کیے جانے والے قرضوں کے نتیجے میں زر کی جو رسد (Supply) وجود میں آتی ہے وہ معاشرے میں پیدا ہونے والی حقیقی اشیاء اور خدمات کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی (بلکہ اس سے بڑھ جاتی ہے) اس لئے کہ یہ قرضے مصنوعی زر پیدا کرتے ہیں[1] جس کی وجہ سے اسی مقدار میں حقیقی اثاثے پیدا ہوئے بغیر زر

(۱) اس کی کچھ تفصیل ملاحظہ ہو: اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۱۲۳۔۱۲۵۔

کی رسد بڑھ جاتی ہے بلکہ بعض اوقات کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ زر کی رسد اور حقیقی اثاثوں کی پیداوار میں یہ فرق افراطِ زر پیدا کرتا یا اس میں اضافہ کرتا ہے۔ اسلامی نظام میں چونکہ فائنانسنگ کی پشت پر اثاثے ہوتے ہی ہیں اس لئے اس کے بالمقابل آنے والی اشیاء وخدمات کے ساتھ ہمیشہ اس کی مطابقت بھی ہوتی ہے۔

۴۔ سرمایہ اور تنظیم (Capital and Entrepreneur)

سرمایہ دارانہ نظریہ کے مطابق سرمایہ (Capital) اور آجر (Entrepreneur) دو الگ الگ عواملِ پیدائش ہیں۔ اول الذکر سود حاصل کرتا ہے جبکہ مؤخر الذکر نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ 'سود' فراہمی سرمایہ کا متعین فائدہ ہے جبکہ نفع صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ زمین، محنت اور سرمایہ کو ان کا متعین فائدہ (لگان، اُجرت اور سود کی شکل میں) دینے کے بعد کچھ بچ جائے۔

اس کے برعکس اسلام سرمایہ اور آجر کو دو الگ الگ عواملِ پیداوار تسلیم نہیں کرتا۔ ہر وہ شخص جو کسی کاروباری ادارے میں (نقد شکل میں) سرمایہ شامل کرتا ہے وہ خسارے کا رسک بھی ضرور لیتا ہے اس لئے وہ حقیقی نفع کے ایک متناسب حصہ کا حق دار ہے، اس طرح کاروبار کے رسک کی حد تک سرمایہ اپنے اندر آجر ہونے کا عنصر بھی رکھتا ہے، اس لئے وہ سود کی شکل میں ایک متعین فائدہ حاصل کرنے کی بجائے نفع حاصل کرتا ہے۔ جتنا کاروبار کا نفع زیادہ ہوگا اتنا ہی سرمایہ کا فائدہ (Return) بھی بڑھ جائے گا۔ اس طرح سے معاشرے میں ہونے والی کاروباری سرگرمیوں کے ذریعے حاصل ہونے والے منافع تمام ان لوگوں میں منصفانہ طور پر تقسیم ہو جاتے ہیں جو کاروبار میں اپنا سرمایہ شامل کرتے ہیں، خواہ یہ سرمایہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو۔ جدید طریق عمل کے مطابق چونکہ بینک اور مالیاتی ادارے ہی ہیں جو اپنے ہاں جمع شدہ لوگوں کی امانتوں میں سے کاروباری سرگرمیوں کے لئے سرمایہ فراہم کرتے ہیں اس لئے معاشرے میں حاصل ہونے والے حقیقی منافع کا بہاؤ عام کھاتہ داروں (Depositors) کی طرف ایک منصفانہ تناسب کے ساتھ ہوگا، جس سے دولت ایک وسیع تر دائرے میں تقسیم ہوگی اور اس کے چند ہاتھوں کے اندر ارتکاز میں رکاوٹ پیدا ہوگی۔

۵۔ اسلامی بینکوں کی موجودہ کارکردگی

اسلامی تمویلی نظام کے خلاف بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ گزشتہ تین عشروں سے جو اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے کام کر رہے ہیں وہ معاشی سیٹ اپ میں حتیٰ کہ صرف فائنانسنگ کے

میدان میں بھی کوئی واضح نظر آنے والی تبدیلی نہیں لا سکے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے زیرِ سایہ ''تقسیمِ دولت میں انصاف'' (Distributive Justice) کے بلند بانگ دعوے مبالغہ آمیز ہیں۔

لیکن یہ تنقید حقیقت پسندانہ نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس تنقید میں اس حقیقت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا کہ اسلامی بینکوں کا روایتی بینکوں کے ساتھ تناسب دیکھا جائے تو اسلامی بینک سمندر میں ایک قطرہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے ان کے بارے میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مختصر سے عرصے میں معیشت کے اندر کوئی انقلاب برپا کر دیں گے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ اسلامی ادارے ابھی بچپن کی عمر سے گزر رہے ہیں، انہیں بہت ساری مجبوریوں کے اندر کام کرنا ہوتا ہے، اس لئے ان میں سے بعض تو اپنے تمام معاہدوں میں شریعت کے تمام تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل نہیں ہوتے، اس لئے ان میں طے پانے والے ہر ہر معاہدے اور معاملے کو شریعت کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

تیسری بات یہ ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو عموماً متعلقہ ملکوں کی حکومتوں، ٹیکسوں اور قانون کے نظام اور مرکزی بینکوں کا تعاون حاصل نہیں ہوتا، ایسی صورتِ حال میں انہیں حاجت یا ضرورت کی بنیاد پر بعض خاص رعایتیں اور رخصتیں دی جاتی ہیں جو شریعت کے اصل اور مثالی قواعد پر مبنی نہیں ہوتیں۔

ایک عملی ضابطۂ حیات ہونے کے ناطے اسلام میں احکام کے دو سیٹ ہیں۔ پہلا شریعت کے مثالی معیاراف پر مبنی ہے جس پر معمول کے حالات میں عمل کیا جا سکتا ہے، دوسرا بعض رعایتوں اور سہولتوں پر مبنی ہے جو غیر معمولی حالات میں دی جاتی ہیں۔ اصل اسلامی نظام تو اول الذکر اصولوں پر ہی مبنی ہے جبکہ مؤخر الذکر ایک رخصت ہے جسے ضرورت کے موقع پر استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے اسلامی نظام کی اصل تصویر سامنے نہیں آتی۔

مجبوریوں اور پابندیوں میں رہنے کی وجہ سے عموماً اسلامی بینک دوسرے قسم کے احکام پر انحصار کرتے ہیں، اس لئے ان کی سرگرمیاں ان کے عمل کے محدود دائرے میں بھی کوئی واضح تبدیلی نہیں لا سکتیں۔ البتہ اگر پورا فائنانسنگ سسٹم مثالی اور اسلامی قواعد پر مبنی ہو تو یقیناً معیشت پر اس کے نمایاں اثرات مرتب ہوں گے۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ زیرِ نظر کتاب چونکہ موجودہ دور کے مالیاتی اداروں کے بارے میں راہ نما کتاب کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے اس میں دونوں طرح کے اسلامی احکامات کو زیرِ بحث لایا گیا

ہے۔ شروع شروع میں فائنانسنگ کے مثالی اسلامی اصولوں پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے، بعد میں ان ممکنہ بہتر سے بہتر گنجائشوں پر بحث کی گئی ہے جنہیں عبوری دور میں استعمال کیا جا سکتا ہے جہاں اسلامی ادارے موجودہ قانونی اور مالیاتی سسٹم کے دباؤ میں کام کر رہے ہیں، ان گنجائشوں کے بارے میں بھی شریعت کے واضح اصول موجود ہیں، اور ان کا بڑا مقصد نسبۃً کم قابلِ ترجیح راہِ عمل اختیار کر کے کھلم کھلا حرام سے بچنا ہے۔ اس سے اگرچہ صحیح اسلامی نظام قائم کرنے کے بنیادی مقصد میں زیادہ مدد نہیں ملے گی لیکن یہ راہِ عمل صریح حرام سے بچنے اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے انجام بد سے محفوظ رہنے میں ضرور مددگار ہوگی، جو کہ ایک مسلمان کے لئے بذاتِ خود بڑا محبوب مقصد ہے، اگرچہ یہ فرد کی سطح پر ہی ہو۔ مزید برآں اس سے معاشرے کو مکمل اسلامی نظام قائم کرنے کے مثالی ہدف کی طرف تدریجاً بڑھنے میں بھی مدد ملے گی۔ اس کتاب کا مطالعہ اسلامی شریعت کی اس سکیم کی روشنی ہی میں کیا جانا چاہئے۔

مشارکہ

تعارف

''مشارکہ'' اصل میں عربی زبان کا لفظ ہے جس کا لغوی معنی شریک ہونا (حصہ دار بننا) ہے۔ کاروبار اور تجارت کے سیاق وسباق میں اس سے مراد ایک ایسا مشترکہ کاروبار ہوتا ہے جس میں سب حصہ دار مشترکہ کاروباری مہم کے نفع یا نقصان میں شریک ہوتے ہیں۔ یہ سود پر مبنی تمویل کا ایک مثالی متبادل ہے جس کے دولت کی پیدائش اور تقسیم دونوں پر دوررس اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ جدید سرمایہ دارانہ معیشت میں سود واحد ذریعہ ہے جسے ہر قسم کی تمویل (فراہمیٔ سرمایہ) کے لئے بے دھڑک استعمال کیا جاتا ہے۔ اسلام میں سود چونکہ حرام ہے اس لئے اسے کسی قسم کی تمویل (Financing) کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے اسلامی اصولوں پر مبنی معیشت میں مشارکہ بڑا جاندار کردار ادا کرسکتا ہے۔

سودی نظام میں فائنانشر (تمویل کار) کی طرف سے دیئے جانے والے قرضہ پر زائد واپس کی جانے والی مقدار پہلے سے طے کرلی جاتی ہے قطع نظر اس سے کہ قرض لینے والے کو نفع ہوتا ہے یا نقصان، جبکہ مشارکہ میں واپس کی جانے والی رقم کی شرح پہلے سے طے نہیں کی جاسکتی بلکہ اس میں منافع مشترکہ کاروباری مہم میں حاصل ہونے والے حقیقی نفع پر مبنی ہوتا ہے۔ سودی قرضہ میں سرمایہ فراہم کرنے والا (فائنانشر) کبھی بھی نقصان نہیں اُٹھاتا، جبکہ مشارکہ میں فائنانشر کو نقصان بھی ہوسکتا ہے جبکہ مشترکہ کاروباری مہم اپنے ثمرات ظاہر کرنے میں ناکام رہے۔ اسلام نے سود کو غیر منصفانہ طریقہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کا نتیجہ قرض دینے اور لینے والے دونوں کے لئے ناانصافی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مقروض کو کاروبار میں خسارہ ہوجاتا ہے تو قرض دینے والے کی طرف سے متعین زیادتی کی شرح کے ساتھ واپسی کا مطالبہ ناانصافی ہے، اور اگر قرض لینے والا بہت بڑا نفع کمالیتا ہے تو نفع کا معمولی سا حصہ قرض دینے والے کو دے کر باقی سب اپنے پاس رکھ لینا ناانصافی ہے۔

جدید معاشی نظام میں بینک ہی ہیں جو اکاؤنٹ ہولڈرز کی رقوم سے صنعت کاروں اور تاجروں کو قرضے فراہم کرتے ہیں۔ اگر کسی صنعت کار کے پاس اپنے صرف دس ملین ہیں تو وہ بینکوں سے نوے ملین حاصل کرے گا اور اس سے ایک بہت بڑا نفع بخش پراجیکٹ شروع کردے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پراجیکٹ کا نوے فیصد حصہ عام کھاتہ داروں کی رقوم سے وجود میں آیا ہے اور صرف دس فیصد اس کے اپنے سرمایہ سے۔ اگر اس پراجیکٹ میں بہت بڑا نفع حاصل ہوتا ہے تب بھی اس کا

چھوٹا سا حصہ (مثلاً چودہ یا پندرہ فیصد) بینکوں کے ذریعے عام کھاتہ داروں تک جائے گا، جبکہ باقی سارا کا سارا نفع صنعت کار کو حاصل ہوگا جس کا پراجیکٹ میں اپنا حصہ دس فیصد سے زائد نہیں تھا۔ پھر یہ چودہ یا پندرہ فیصد نفع بھی صنعت کار واپس لے لیتا ہے، اس لئے کہ شرح سود کو وہ اپنی پیداوار کی لاگت میں شمار کرتا ہے (جس سے مصنوعات کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں)۔ آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کاروبار کا سارا کا سارا نفع ان لوگوں کو چلا جاتا ہے جن کا اپنا سرمایہ کُل سرمایہ کے دس فیصد سے زائد نہیں تھا۔ جبکہ جو عوام نوے فیصد سرمایہ کاری کے مالک تھے انہیں متعین شرح کے ساتھ سود کے علاوہ کچھ نہیں ملتا اور یہ بھی مصنوعات کی قیمت بڑھا کر ان سے واپس لے لیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر معمولی صورتِ حال میں صنعت کار دیوالیہ ہو جائے تو اس کا اپنا نقصان دس فیصد سے زائد نہیں ہوگا جبکہ باقی نوے فیصد خسارہ مکمل طور پر بینک کو اور بعض حالات میں کھاتہ داروں کو اُٹھانا پڑے گا۔ اس طرح سے شرح سود، اس نظامِ تقسیمِ دولت کی ناہمواریوں کا اصل سبب ہے جس میں مستقل طور پر امیر کی حمایت میں اور غریب کے مفادات کے خلاف رجحان پایا جاتا ہے۔

اس کے برعکس اسلام میں سرمایہ فراہم کرنے والے کے لئے ایک بہت واضح اصول موجود ہے، وہ یہ کہ سرمایہ فراہم کرنے والے کو لازمی طور پر یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مقروض کی مدد کرنے کے لئے قرضہ فراہم کر رہا ہے یا سرمایہ لینے والے کے منافع میں شامل ہونا چاہتا ہے۔ اگر یہ صرف مقروض کی مدد کرنا چاہتا ہے تو اسے اپنے دیئے ہوئے قرضہ کی اصل مقدار سے زائد کسی مطالبہ سے بچنا چاہئے۔ اس لئے کہ اس کا مقصد ہی اس کی مدد کرنا ہے۔ لیکن اگر وہ سرمایہ لینے والے کے نفع میں شریک ہونا چاہتا ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ اس کے نقصان میں بھی شریک ہو، لہٰذا مشارکہ میں فائنانشر کا منافع کاروبار کے ذریعے حاصل ہونے والے حقیقی نفع سے وابستہ ہوتا ہے۔ کاروبار میں نفع جتنا زیادہ ہوگا فائنانشر کے منافع کی شرح بھی اتنی ہی بڑھ جائے گی۔ اگر کاروبار بہت زیادہ نفع کما لیتا ہے تو ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ سارا کا سارا صنعت کار ہی بلاشرکتِ غیرے سنبھال لے، بلکہ بینک کے کھاتہ دار ہونے کی حیثیت سے عام لوگ بھی اس میں حصہ دار ہوں گے۔ اس طرح مشارکہ میں ایک ایسا رجحان پایا جاتا ہے جو صرف امیر کی بجائے عام لوگوں کی حمایت میں ہے۔

یہ ہے وہ بنیادی فلسفہ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام مشارکہ کو سودی تمویل (Finance) کے متبادل کے طور پر کیوں تجویز کرتا ہے۔ بے شک مشارکہ کو ایک عمومی طریقۂ تمویل کے طور پر مکمل طور پر اپنانے میں بہت سی عملی مشکلات بھی ہیں، بعض اوقات یہ خیال بھی کیا جاتا ہے کہ مشارکہ ایک قدیم طریقۂ تمویل ہے جو تیز رفتار معاملوں کی نت نئی ضرورتوں کا ساتھ نہیں دے سکتا، لیکن

اس خیال کا منشا مشارکہ کے شرعی اصولوں سے کما حقہ واقفیت نہ ہونا ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مشارکہ کی کوئی لگی بندھی شکل یا متعین طریقۂ کار مقرر ہی نہیں کیا، بلکہ اس نے چند عمومی اصول بتائے ہیں جن میں مختلف عملی شکلوں اور طریقہ ہائے کار کی گنجائش ہے۔ مشارکہ کی کسی نئی شکل یا طریقۂ کار کو محض اس بنیاد پر مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ ماضی میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ درحقیقت مشارکہ کی ہر نئی شکل شریعت کی نظر میں قابلِ قبول ہے جب تک کہ وہ قرآن وسنت اور اجماعِ اُمت کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے یہ ضروری نہیں کہ مشارکہ کو اپنی روایتی اور قدیم شکل میں ہی اپنایا جائے۔

اس باب میں مشارکہ کے بنیادی اصولوں پر اور ان طریقوں پر بحث کی گئی ہے جن کے ذریعے جدید کاروبار اور تجارت میں ان اصولوں کو نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اس بحث کا مقصد بنیادی قواعد کی خلاف ورزی سے بچتے ہوئے مشارکہ کو جدید طریقۂ تمویل کے طور پر متعارف کرنا ہے۔ مشارکہ کا تعارف اسلامی فقہ کی کتابوں اور ان بنیادی مشکلات کے حوالہ سے کرایا گیا ہے جو جدید صورتِ احوال میں اس کی عملی تنفیذ میں پیش آسکتی ہیں۔ اُمید ہے کہ یہ مختصر بحث مسلمان فقہاء اور ماہرینِ معیشت کے لئے سوچ کے نئے اُفق کھولے گی اور صحیح اسلامی معیشت نافذ کرنے میں مددگار ہوگی۔

مشارکہ کا تصور

''مشارکہ'' ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا اسلامی طریقہ ہائے تمویل (Modes of Financing) کے سیاق وسباق میں بکثرت حوالہ آتا رہتا ہے۔ اس اصطلاح کا مروجہ مفہوم ''شرکۃ'' کی اصطلاح سے ذرا محدود ہے جو عام طور پر اسلامی فقہ کی کتابوں میں استعمال ہوتی ہے۔ ان دونوں کے بنیادی تصور کو ظاہر کرنے کے لئے شروع ہی میں یہ مناسب ہے کہ دونوں اصطلاحوں کی اس انداز سے تشریح کردی جائے کہ یہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوسکیں۔

اسلامی فقہ میں ''شرکۃ'' کا معنی ہے ''حصہ دار بننا''۔ فقہ میں اس کی دو قسمیں کی جاتی ہیں:

(۱) شرکۃ المِلک: اس کا معنی ہے کہ دو یا زیادہ شخصوں کی ایک ہی چیز میں مشترکہ ملکیت ہو۔ ''شرکۃ'' کی یہ قسم دو مختلف طریقوں سے وجود میں آتی ہے۔ کبھی تو یہ شرکت متعلقہ فریقوں (شرکاء) کے اپنے اختیار سے عمل میں آتی ہے، مثال کے طور پر دو شخص مل کر کوئی سامان خریدتے ہیں، یہ سامان مشترکہ طور پر دونوں کی ملکیت میں ہوگا، اور اس ساجھی چیز کے حوالے سے ان دونوں کے درمیان جو تعلق قائم ہوا ہے یہ ''شرکۃ المِلک'' کہلاتا ہے۔ یہاں پر ان دونوں کے درمیان یہ تعلق دونوں کی اپنی مرضی سے وجود میں آیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں نے خود اسے مشترکہ طور پر خریدنے کی راہ منتخب کی ہے۔

لیکن بعض صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن میں شرکاء کے کسی عمل کے بغیر ہی شرکت خود بخود عمل میں آجاتی ہے، مثلاً کسی شخص کے مرنے کے بعد اس کی ساری کی ساری مملوکہ چیزیں اس کی موت کے نتیجے میں خود بخود اس کے وارثوں کی مشترکہ ملکیت میں آجاتی ہیں۔

(۲) شرکۃ العقد: یہ شرکت کی دوسری قسم ہے۔اس سے مراد"وہ شراکت (Partnership) ہے جو باہمی معاہدہ سے عمل میں آئے"۔اختصار کی خاطر ہم اس کا ترجمہ Joint Commercial Enterprise (مشترکہ کاروباری ادارہ) کر سکتے ہیں۔

شرکۃ العقد کی آگے پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکۃ الاموال جس میں شرکاء مشترکہ کاروبار میں اپنا اپنا کچھ سرمایہ لگاتے ہیں۔

(۲) شرکۃ الاعمال جس میں شرکاء مشترکہ طور پر گاہکوں کو چند خدمات مہیا کرنے کی ذمہ داری قبول کرتے ہیں اور ان سے وصول ہونے والی فیس (اجرت) آپس میں پہلے سے طے شدہ تناسب سے تقسیم ہو جاتی ہے۔ مثلاً دو آدمی اس بات پر اتفاق کر لیتے ہیں کہ وہ اپنے گاہکوں کو خیاطی کی خدمات فراہم کریں گے اور یہ شرط بھی طے کر لیتے ہیں کہ اس طرح حاصل ہونے والی اجرتیں ایک مشترکہ کھاتے میں جمع ہوتی رہیں گی اور دونوں کے درمیان تقسیم کی جائیں گی، قطع نظر اس سے کہ دونوں شرکاء کا کیا ہوا کام حقیقتاً کتنا ہے، یہ شرکۃ الاعمال کہلائے گی۔اسے شرکۃ التقبل، شرکۃ الصنائع اور شرکۃ الابدان بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

(۳) شرکۃ العقد کی تیسری قسم شرکۃ الوجوہ ہے۔اس شرکت میں شرکاء کسی قسم کی بھی سرمایہ کاری نہیں کرتے، وہ بس اتنا ہی کرتے ہیں کہ اشیاءِ تجارت اُدھار قیمت پر خرید کر نقد قیمت پر بیچ دیتے ہیں۔ جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ پہلے سے طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیا جاتا ہے۔

شراکت کی ان تینوں صورتوں کو اسلامی فقہ کی اصطلاح میں "شرکۃ" کہا جاتا ہے جبکہ "مشارکہ" کی اصطلاح فقہ کی کتابوں میں نہیں ملتی۔ یہ اصطلاح ان حضرات نے آج کل متعارف کرائی ہے جنہوں نے اسلامی طریقہ ہائے تمویل پر لکھا ہے اور یہ اصطلاح عموماً "شرکۃ" کی اس خاص قسم تک محدود ہوتی ہے جسے شرکۃ الاموال کہا جاتا ہے جہاں دو یا زیادہ افراد کسی مشترکہ کاروباری مہم میں اپنا اپنا سرمایہ لگاتے ہیں۔تاہم بعض اوقات یہ اصطلاح (مشارکہ) شرکۃ الاعمال کو بھی شامل ہوتی ہے جبکہ شراکت خدمات (Services) کے کاروبار میں وجود میں آئے۔

مذکورہ گفتگو سے یہ بات واضح ہو گئی "شرکۃ" کی اصطلاح "مشارکہ" کے اس مفہوم سے وسیع معنی رکھتی ہے جس کے لئے یہ لفظ (مشارکہ) آج کل استعمال ہو رہا ہے۔ مشارکہ کا مفہوم شرکۃ

الأموال تک ہی محدود ہے، جبکہ شرکۃ کا لفظ ساجھی ملکیت اور شراکت داری کی ساری صورتوں کو شامل ہے۔

جدول نمبر 1 سے شرکۃ کی مختلف قسمیں اور جدید اصطلاح میں مشارکہ کہلانے والی قسمیں معلوم ہو جائیں گی۔ (جدول نمبر 1 اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

چونکہ مشارکہ ہمارے موضوع بحث سے زیادہ متعلق ہے اور مشارکہ تقریباً شرکۃ الأموال ہی کا مترادف ہے اس لئے اب ہم اپنی گفتگو اسی پر مرکوز کرتے ہوئے شروع شروع میں شرکت کی اس قسم کے روایتی تصور کی تشریح کریں گے، اس کے بعد جدید فائنانسنگ کے تصور میں اس کے عملی انطباق کے بارے میں مختصراً بات کریں گے۔

مشارکہ کے بنیادی قواعد

۱۔ مشارکہ یا شرکۃ الأموال ایک ایسا تعلق ہے جو متعلقہ فریقوں کے باہمی معاہدے سے قائم ہوتا ہے، اس لئے یہ بات بتانے کی ضرورت نہیں کہ کسی عقد کے صحیح ہونے کے لئے جو لوازم ہوتے ہیں ان کا یہاں پایا جانا بھی ضروری ہے، مثال کے طور پر دونوں پارٹیوں میں عقد کرنے کی اہلیت بھی ہو (ان میں سے کوئی مجنون وغیرہ نہ ہو)، یہ عقد کسی دباؤ، دھوکہ دہی اور غلط بیانی کے بغیر فریقین کی آزادانہ مرضی سے مکمل ہونا چاہئے، وغیرہ وغیرہ۔ البتہ کچھ ایسے لوازم بھی ہیں جو ''مشارکہ'' کے معاہدے کے ساتھ ہی خاص ہیں، ان پر یہاں مختصراً روشنی ڈالی جاتی ہے۔

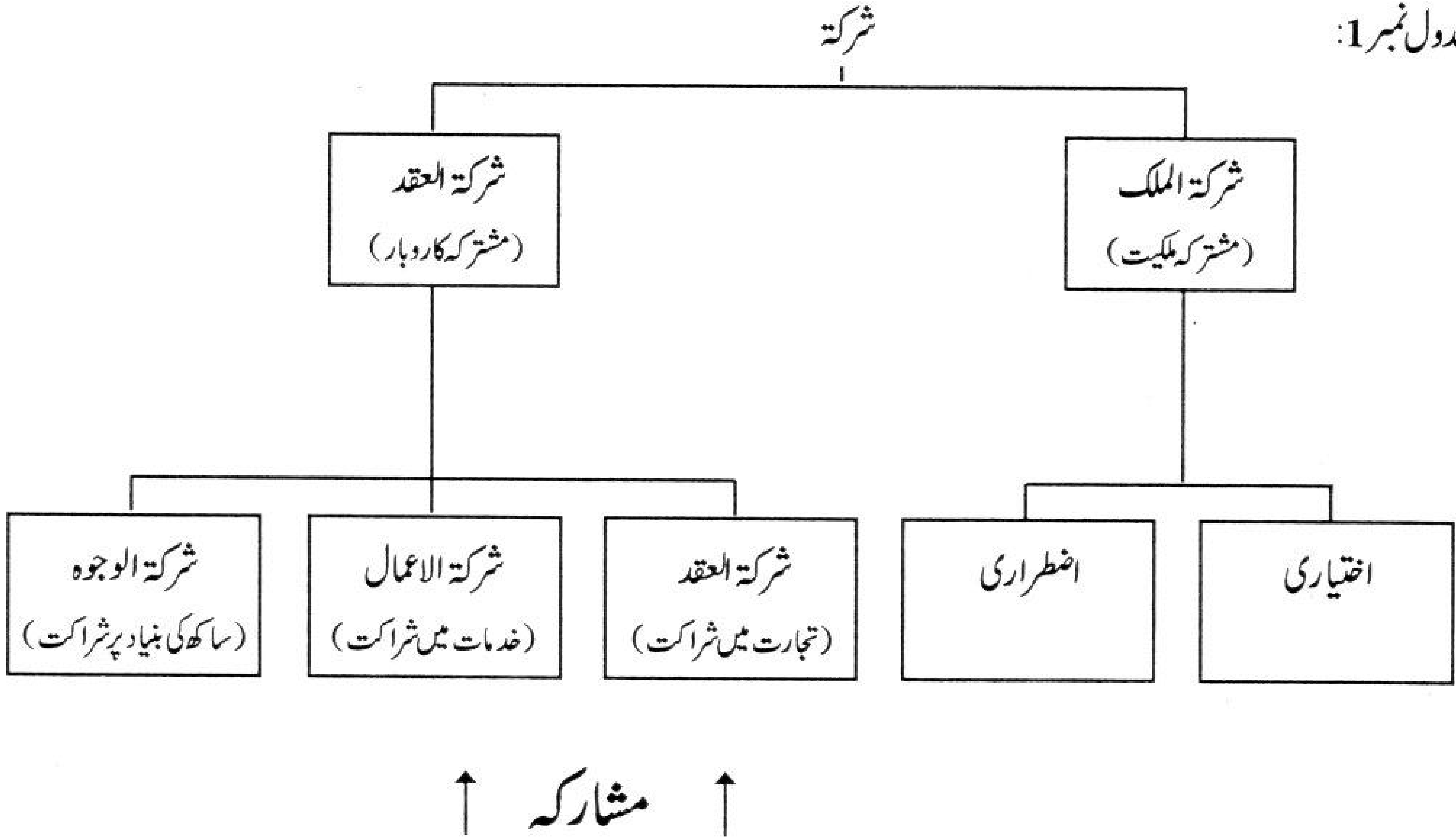
منافع کی تقسیم:

۲۔ شرکاء میں تقسیم ہونے والے منافع کی شرح معاہدے کے نافذ العمل ہونے کے وقت طے ہو جانی چاہئے۔ اگر اس طرح شرح منافع طے نہ کی گئی تو عقد شرعاً درست نہیں ہوگا۔

۳۔ ہر شریک کے نفع کی شرح کاروبار میں حقیقتاً ہونے والے نفع کی نسبت سے طے ہونی چاہئے، اس کی طرف سے کی جانے والی سرمایہ کاری کی نسبت سے نہیں۔ یہ جائز نہیں ہے کہ کسی شریک کے لئے کوئی لگی بندھی مقدار مقرر کر لی جائے یا نفع کی ایک شرح طے کر لی جائے جو اس کی طرف سے لگائے گئے سرمائے سے منسلک ہو (یعنی کسی شریک کے بارے میں یہ طے کرنے کے بجائے کہ حقیقی منافع کا اتنا فیصد لے گا یہ طے کر لینا کہ وہ اپنی لگائی ہوئی رقم کا اتنا فیصد لے گا جائز نہیں ہے)

لہٰذا اگر ''الف'' اور ''ب'' ایک شراکت کرتے ہیں، اور یہ طے کر لیا جاتا ہے کہ ''الف'' ماہانہ

جدول نمبر 1:


شرکۃ
شرکۃ الملک
(مشترکہ ملکیت)
شرکۃ العقد
(مشترکہ کاروبار)
اختیاری
اضطراری
شرکۃ العقد
(تجارت میں شراکت)
شرکۃ الاعمال
(خدمات میں شراکت)
شرکۃ الوجوہ
(ساکھ کی بنیاد پر شراکت)
مشارکہ

دس ہزار روپیہ نفع میں سے اپنے حصہ کے طور پر لے گا اور باقی ماندہ سارا نفع ''ب'' کا ہوگا تو یہ شرکت شرعاً صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر اس بات پر اتفاق کرلیا جاتا ہے کہ ''الف'' اپنی سرمایہ کاری کا پندرہ فیصد بطور منافع وصول کرے گا تو بھی یہ عقد صحیح نہیں ہوگا۔ نفع تقسیم کرنے کی صحیح بنیاد یہ ہے کہ کاروبار کو حاصل ہونے والے حقیقی نفع کا فیصد طے کیا جائے۔

اگر کسی شرکت کے لئے کوئی لگی بندھی رقم یا اس کی سرمایہ کاری کا متعین فیصدی حصہ طے کیا جاتا ہے تو معاہدے میں اس بات کی بھی اچھی طرح تصریح ہونی چاہئے کہ یہ مدت کے اختتام پر ہونے والے آخری حساب کتاب کے تابع ہوگا۔ اس طرح سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی بھی حصہ دار اپنی جتنی رقم نکلوائے گا اس کے ساتھ جزوی اور ضمنی ادائیگی Payment on Account (1) والا معاملہ کیا جائے گا اور اسے اس حقیقی نفع میں ایڈجسٹ کرلیا جائے گا جس کا وہ مدت کے اختتام پر مستحق ہوگا۔ اگر کاروبار میں کوئی نفع ہوا ہی نہیں یا توقع اور اندازے سے کم ہوا ہے تو اس شریک نے جو رقم نکلوائی ہے وہ واپس کرنا ہوگی۔

نفع کی شرح

۴۔ کیا یہ ضروری ہے کہ ہر شریک کے لئے طے کیے جانے والے نفع کا تناسب اس کی طرف سے لگائے گئے سرمایہ کے تناسب کے مطابق ہو؟ اس سوال کے بارے میں مسلم فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ''مشارکہ'' کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہر شریک اپنی سرمایہ کاری کے تناسب کے بالکل مطابق ہی نفع حاصل کرے۔ لہٰذا اگر ''الف'' کی طرف سے لگایا گیا سرمایہ کُل سرمایہ کا چالیس فیصد ہے تو وہ کُل نفع کا بھی چالیس فیصد ہی لے گا۔ ہر ایسا معاہدہ جس کی رُو سے وہ چالیس فیصد سے کم یا اس سے زیادہ نفع کا مستحق بنتا ہے مشارکہ کو شرعاً غیر صحیح بنادے گا۔

اس کے برعکس امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ نفع کا تناسب سرمایہ کاری کے تناسب سے مختلف ہو سکتا ہے، اگر یہ بات حصہ داروں کے درمیان آزاد مرضی سے طے پا جائے، لہٰذا یہ جائز ہے کہ جس کی

(1) یعنی کسی واجب الادا قرضے یا امانت کی جزوی ادائیگی، جس میں مقصد یہ ہوتا ہے کہ کام مکمل ہونے پر بقیہ توازن کے مطابق ادائیگی کردی جائے گی۔ مترجم

Dictionary of Banking by: Perry and Klein.

سرمایہ کاری چالیس فیصد ہے وہ ساٹھ یا ستر فیصد نفع لے لے جبکہ ساٹھ فیصد سرمایہ کاری والا نفع کا تیس یا چالیس فیصد لے۔ (۱)

تیسرا نقطۂ نظر وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، جسے پہلے ذکر کردہ دو نقطہ ہائے نظر کے درمیان ایک متوسط راہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عام حالات میں تو نفع کا تناسب سرمایہ کاری کے تناسب سے مختلف ہوسکتا ہے لیکن اگر کوئی شریک معاہدے میں یہ صریح شرط لگا دیتا ہے کہ وہ ''مشارکہ'' کے لئے کوئی کام نہیں کرے گا اور مشارکہ کی پوری مدت کے دوران وہ غیر عامل حصہ دار (Sleeping Partner) رہے گا تو نفع میں اس کے حصے کا تناسب اس کی سرمایہ کاری کے تناسب سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔ (۲)

نقصان میں شرکت

لیکن نقصان کی صورت میں تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر شریک اپنی سرمایہ کاری کی نسبت ہی سے نقصان برداشت کرے گا، لہٰذا اگر ایک حصہ دار نے چالیس فیصد سرمایہ لگایا ہے تو اسے لازماً خسارے کا بھی چالیس فیصد ہی برداشت کرنا ہوگا، اس سے کم یا زیادہ نہیں، اس کے خلاف معاہدے میں جو شرط بھی لگائی جائے گی اس سے معاہدہ غیر صحیح ہو جائے گا۔ (۳) اس اصول پر (کہ نقصان سرمایہ کاری کی نسبت سے برداشت کرنا ہوگا) فقہاء کا اجماع ہے۔ (۴)

لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک ہر شریک کا نفع یا نقصان دونوں میں حصہ اس کی سرمایہ کاری کے تناسب کے مطابق ہونا ضروری ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفع کی نسبت تو شرکا کے درمیان طے شدہ معاہدے کے مطابق سرمایہ کاری کے تناسب سے مختلف ہوسکتی ہے لیکن نقصان حصہ داروں میں سے ہر ایک کی سرمایہ کاری کے تناسب سے تقسیم ہونا چاہئے۔ یہ اصول ایک مشہور فقہی مقولہ (Maxim) میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

"الربح على ما اصطلحا عليه والوضيعة على قدر المال."

---

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج۵، ص۱۴۰، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۹۷۲ء۔

(۲) الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۶، ص۶۲، ۶۳۔

(۳) لكن في شرح المجلة لشده تاسي (۹٤۱) عن محيط السرخسي: اشتركا فجاء احد هما بالف والآخر بالفين على ان الربح والوضيعة نصفان، فالعقد جائز والشرط في حق الوضيعة باطل۔ الخ

(۴) ابن قدامہ، ج۵، ص۱۴۷۔

''نفع فریقین میں طے پانے والی نسبت پر مبنی ہوگا اور خسارہ رأس المال کے مطابق۔''

سرمایہ کی نوعیت

اکثر فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ ہر حصہ دار کی طرف سے لگایا جانے والا سرمایہ سیال (Liquid) شکل میں ہونا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ مشارکہ کا معاہدہ زر (Money) میں ہونا چاہئے، تاہم اس مسئلے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔

(۱) امام مالکؒ کے نزدیک سرمایہ کا نقد شکل میں ہونا مشارکہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس لئے یہ جائز ہے کہ کوئی شریک مشارکہ میں اپنا حصہ اشیاء کی شکل میں ڈالے، لیکن اس صورت میں اس شریک کے حصے کا تعین تاریخ معاہدہ کو مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت لگا کر کیا جائے گا۔ بعض حنبلی فقہاء نے بھی اسی نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غیر نقد اشیاء کی شکل میں کوئی حصہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کا یہ مذہب دو دلیلوں پر مبنی ہے۔

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ہر شریک کی اشیاء دوسرے کی اشیاء سے ہمیشہ ممتاز اور الگ ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ''الف'' نے ایک موٹر کار کاروبار میں شریک کی ہے اور ''ب'' بھی ایک اور موٹر کار کاروبار میں شریک کرنے کے لئے لے آتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی کار اس کی انفرادی اور ذاتی ملکیت ہے۔ اب اگر ''الف'' کی کار (کاروبار میں شامل ہونے کے بعد) بیچ دی جاتی ہے تو بیع کے تمام حقوق ''الف'' ہی کی طرف لوٹیں گے۔ ''ب'' کو اس کی قیمت میں سے کسی حصے کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

لہٰذا چونکہ ہر شریک کی ملکیت دوسرے سے الگ ہے اس لئے کوئی شرکت وجود میں نہیں آئے گی، اس کے برعکس اگر ہر ایک کی طرف سے لگایا گیا سرمایہ نقود کی شکل میں ہے تو ہر حصہ دار کا حصہ دوسرے سے الگ نہیں ہوگا، اس لئے کہ زر کی اکائیاں قابلِ تعین نہیں ہوتیں، اس لئے نقود کے بارے میں یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مشترکہ حوض (Common Pool) تشکیل دے جس سے شراکت وجود میں آسکے۔ (۱)

یہ حضرات دوسری دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشارکہ کے معاہدہ میں بعض ایسے حالات

(۱) الکاسانی: بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۵۹۔

بھی پیدا ہو جاتے ہیں جبکہ لگا ہوا سرمایہ تمام حصہ داروں میں دوبارہ تقسیم کرنا پڑ جاتا ہے۔ اگر لگایا ہوا سرمایہ غیر نقد اشیاء کی شکل میں ہوگا تو دوبارہ تقسیم ممکن نہ ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان اشیاء کو اسی وقت بیچا جائے۔ اب اگر سرمایہ ان اشیاء کی قیمت کی بنیاد پر واپس کیا جاتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ (بعض اشیاء کی قیمتیں) بڑھ چکی ہوں، تو یہ امکان موجود ہے کہ ایک شریک کاروبار کا پورا نفع لے جائے اور دوسرے شریک کے لئے کچھ بھی نہ بچے، اس لئے کہ قیمت انہی اشیاء کی بڑھی ہے جو اس نے شریک کی تھیں۔ اس کے برعکس اگر ان اشیاء کی قیمتیں گر جاتی ہیں تو یہ امکان موجود ہے کہ ایک شریک اپنی سرمایہ کاری واپس لینے کے علاوہ دوسرے شریک کی اصل قیمت کا کچھ حاصل کرلے۔ (۱)

(۳) امام شافعیؒ نے مذکورہ بالا دونوں آراء کے درمیان میں ایک متوسط نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اشیاء دو قسم کی ہوتی ہیں۔

۱۔ ذوات الأمثال، یعنی وہ اشیاء جو اگر ہلاک ہو جائیں تو ان کا تاوان ایسی چیز کے ساتھ دیا جا سکے جو معیار اور مقدار میں ہلاک ہونے والی جیسی ہے، جیسے گندم، چاول وغیرہ۔ اگر سو کلو گندم ضائع ہو جائے تو آسانی سے اسی معیار کی سو کلو گندم دی جاسکتی ہے۔

۲۔ ذوات القیمہ، یعنی وہ اشیاء جن کے ہلاک ہونے کی صورت میں اسی جیسی اشیاء کے ساتھ تاوان ادا نہ کیا جاسکے، جیسے حیوانات، مثال کے طور پر بکریوں کا ہر فرد اپنی الگ خصوصیات رکھتا ہے جو دوسرے میں نہیں پائی جاتیں، اس لئے اگر کوئی شخص کسی کی بکریاں ہلاک کر دیتا ہے تو اسی جیسی بکریاں دے کر تاوان ادا نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کی جگہ ان بکریوں کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔

اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کی اشیاء (یعنی ذوات الامثال) کو مشارکہ میں کسی حصہ کے طور پر شامل کیا جاسکتا ہے جبکہ دوسری قسم کی اشیاء (یعنی ذوات القیم) شیئر کیپٹل کا حصہ نہیں بن سکتیں۔ (۲)

ذوات الامثال اور ذوات القیم میں اس فرق کے ذریعے امام شافعیؒ نے غیر نقد اشیاء کے ذریعے شراکت پر دوسرے اعتراض کا حل پیش کر دیا ہے جو امام احمدؒ کی طرف سے اُٹھایا گیا تھا، اس لئے کہ ذوات الامثال کی صورت میں سرمایہ کی دوبارہ تقسیم اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ہر شریک کو اسی طرح کی اشیاء لوٹا دی جائیں جو اس نے کاروبار میں لگائی تھیں۔ تاہم پہلے اعتراض کا ابھی تک امام شافعیؒ کی طرف سے کوئی جواب نہیں دیا گیا۔

---

(۱) ابن قدامہ: المغنی، ج ۵، ص ۱۲۴، ۱۲۵۔

(۲) حوالہ سابقہ ص ۱۲۵۔

اس اشکال کو حل کرنے کے لئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو ذوات الامثال میں داخل ہیں وہ مشترکہ سرمایہ کا حصہ اس صورت میں بن سکتی ہیں جبکہ ہر حصہ دار کی طرف سے لگائی گئی اشیاء کو آپس میں اس طرح ملالیا جائے کہ ہر شریک کی اشیاء دوسرے سے ممتاز نہ ہوسکیں۔ (۱)

حاصل یہ کہ اگر کوئی شریک کسی مشارکہ میں غیر نقد اشیا کو شامل کر کے حصہ لینا چاہتا ہے تو امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق وہ بغیر کسی رکاوٹ کے ایسا کر سکتا ہے، اور مشارکہ میں اس کے حصہ کی تعیین مشارکہ وجود میں آنے کی تاریخ کو ان اشیاء کی مروجہ بازاری قیمت کی بنیاد پر کی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا صرف اس صورت میں کیا جا سکتا ہے جبکہ وہ غیر نقد چیز ذوات الامثال میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہے تو ایسا صرف اس صورت میں کیا جا سکتا ہے جبکہ تمام شرکاء کی اشیاء آپس میں خلط ملط کر لی جائیں۔ اور اگر وہ غیر نقد اشیاء ذوات القیم میں سے ہوں تو وہ شراکت میں شامل سرمایہ کا حصہ نہیں بن سکتیں۔

بظاہر امام مالکؒ کا نقطۂ نظر زیادہ سہل اور معقول معلوم ہوتا ہے اور یہ جدید کاروبار کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، اس لئے اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ (۲)

مذکورہ بالا بحث سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مشارکہ میں لگایا جانے والا سرمایہ نقد شکل میں بھی ہوسکتا ہے اور غیر نقد اشیاء کی شکل میں بھی۔ دوسری صورت میں غیر نقد اشیاء کی بازاری قیمت کے ذریعے رأس المال میں اس شریک کے حصہ کا تعین کیا جائے گا۔

مشارکہ کی مینجمنٹ

مشارکہ کا عام اصول یہ ہے کہ ہر شریک کو اس کے انتظام (Management) میں حصہ لینے اور اس کے لئے کام کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، تاہم شرکاء اس شرط پر بھی اتفاق کر سکتے ہیں کہ مینجمنٹ ان میں سے ایک شریک کے ذمہ ہوگی اور باقی شرکاء میں سے کوئی بھی مشارکہ کے لئے کام نہیں کرے گا، لیکن اس صورت میں غیر عامل شریک (Sleeping partner) اپنی سرمایہ کاری کی حد تک ہی نفع کا مستحق ہوگا اور اس کے لئے خاص کی گئی نفع کی نسبت اس کی سرمایہ کاری کی نسبت سے زائد نہیں ہوگی، جیسا کہ پہلے اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔

اگر سارے شرکاء مشترکہ کاروباری مہم کے لئے کام کرنے پر اتفاق کرتے ہیں تو اس کاروبار

(۱) الکاسانی، ج۹، ص۵۹۔ (۲) تھانوی، امداد الفتاویٰ۔

کے تمام معاملات میں ہر شریک دوسروں کا وکیل سمجھا جائے گا اور کاروبار کے عام حالات میں ان میں کوئی شریک جو کام بھی کرے گا اس کے بارے میں یہ تصور کیا جائے گا کہ دوسروں نے بھی اس کی منظوری دی ہے۔

مشارکہ کو ختم کرنا

مندرجہ ذیل حالات میں سے کسی بھی حالت میں مشارکہ ختم تصور کیا جائے گا۔

(۱) ہر شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی وقت دوسرے شریک کو نوٹس دے کر مشارکہ ختم کر دے۔ ایسے نوٹس کے ذریعے مشارکہ ختم تصور کیا جائے گا۔

اس صورت میں اگر مشارکہ کے سارے اثاثے نقد شکل میں ہیں تو انہیں شرکاء کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر لیا جائے گا، لیکن اگر اثاثہ جات سیال شکل میں نہیں ہیں تو شرکاء دو باتوں میں سے کسی پر اتفاق کر سکتے ہیں، یا تو اثاثہ جات کی تنضیض کر لیں (یعنی بیچ کر نقد میں تبدیل کر لیں) یا انہیں اسی حالت میں تقسیم کر لیں۔ اگر اس معاملے پر شرکاء کے درمیان اختلاف موجود ہو یعنی بعض تنضیض (Liquadation) چاہتے ہوں اور بعض خود اثاثہ جات کو غیر نقد شکل میں تقسیم کرنا چاہتے ہوں تو مؤخر الذکر (اثاثہ جات کی اسی حالت میں تقسیم) کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ مشارکہ کے اختتام کے بعد تمام اثاثہ جات حصہ داروں کی مشترکہ ملکیت ہیں، اور کسی چیز پر مشترکہ ملکیت رکھنے والوں میں سے ہر ایک کو تقسیم یا اپنا حصہ الگ کرنے کے مطالبے کا حق حاصل ہوتا ہے، اور کوئی بھی اسے تنضیض (Liquadation) پر مجبور نہیں کر سکتا، تاہم اگر اثاثہ جات ایسے ہیں کہ انہیں تقسیم کر کے ان کے حصے الگ الگ نہیں کیے جا سکتے، جیسے مشینری، تو ان اثاثہ جات کو بیچ کر وصول ہونے والی رقم کو تقسیم کر لیا جائے گا۔[1]

(۲) اگر مشارکہ کی مدت کے دوران شرکاء میں سے کسی کا انتقال ہو جاتا ہے تو مرنے والے کے ساتھ مشارکہ کا معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ اس صورت میں اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا، چاہیں تو مرنے والے کا حصہ واپس لے لیں اور اگر چاہیں تو مشارکہ کے اس معاہدہ کو جاری رکھیں۔[2]

(۳) اگر شرکاء میں سے کوئی مجنون ہو جائے یا کسی اور وجہ سے تجارتی معاہدے کرنے کا اہل نہ رہے تو مشارکہ ختم ہو جائے گا۔[3]

---

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۳۳، ۱۳۴۔

(۲) حوالہ سابقہ۔ (۳) حوالہ بالا۔

کاروبار ختم کیے بغیر مشارکہ ختم کرنا

اگر شرکاء میں سے کوئی ایک مشارکہ ختم کرنا چاہے جبکہ دوسرا شریک یا باقی شرکاء کاروبار جاری رکھنا چاہیں تو باہمی معاہدے سے یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔ جو شرکاء کاروبار جاری رکھنا چاہتے ہیں وہ اس شریک کا حصہ خرید سکتے ہیں جو اپنی شراکت ختم کرنا چاہتا ہے، اس لئے کہ ایک شریک کے ساتھ مشارکہ ختم ہونے کا عملاً یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مشارکہ دوسرے شرکاء کے ساتھ بھی ختم ہو جائے۔ (۱)

اس صورت میں مشارکہ چھوڑنے والے شریک کے حصہ کی قیمت کا تعین باہمی رضامندی سے ہونا ضروری ہے۔ اگر اس حصے کی قیمت کے تعین میں اختلاف ہو اور شرکاء کے درمیان کوئی متفق قیمت طے نہ پا سکے تو مشارکہ چھوڑنے والا حصہ دار خود ان اثاثوں کو تقسیم کر کے دوسرے شرکاء سے علیحدہ ہوسکتا ہے یا لیکویڈیشن یعنی اثاثوں کو بیچ کر نقد میں تبدیل کر کے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شرکاء عقد مشارکہ میں داخل ہوتے وقت اس شرط پر متفق ہو سکتے ہیں کہ لیکویڈیشن یا کاروبار کی تقسیم اس وقت تک عمل میں نہیں لائی جائے گی جب تک کہ تمام شرکاء یا ان کی اکثریت ایسا کرنا نہ چاہے اور یہ کہ تنہا حصہ دار جو شراکت سے علیحدہ ہونا چاہتا ہے اسے اپنا حصہ دوسروں کو بیچنا پڑے گا اور وہ دوسرے حصہ داروں کو کاروبار کی تقسیم یا لیکویڈیشن پر مجبور نہیں کرے گا۔

اسلامی فقہ کی کتابیں اس سوال پر عموماً خاموش نظر آتی ہیں، تاہم ظاہر یہی ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ شرکاء مشارکت کے بالکل آغاز میں اس طرح کی شرط پر اتفاق کر لیں۔ بعض حنبلی فقہاء نے اس طرح کرنے کی صراحتاً اجازت دی ہے۔ (۲)

یہ شرط جدید صورتِ حال میں خاص طور پر قرینِ انصاف معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ آج کل اکثر حالات میں کاروبار کی نوعیت اپنی کامیابی کے لئے تسلسل کا تقاضا کرتی ہے، اور صرف ایک شریک کی خواہش پر لیکویڈیشن یا تقسیم کاروبار سے دوسرے شرکاء کو نا قابل برداشت نقصان ہوسکتا ہے۔

اگر ایک بھاری رقم کے ساتھ ایک کاروبار شروع کیا جاتا ہے اور یہ رقم کسی طویل المیعاد منصوبے میں لگا دی جاتی ہے، اور حصہ داران میں سے ایک شخص منصوبے کے ایامِ طفولیت میں ہی لکویڈیشن کا تقاضا کرتا ہے تو اس صورت میں اسے بلاوجہ لیکویڈیشن یا تقسیم کا اختیار دینا دوسرے شرکاء

(۱) ملاحظہ ہو: الفتاوی الہندیہ، ج ۲، ص ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: المرداوی، الانصاف، ج ۵، ص ۴۲۳، بیروت، ۱۴۰۰ء۔

کے مفادات کے لئے اسی طرح سخت نقصان دہ ہوگا جس طرح کہ معاشرے کی معاشی نشوونما کے لئے۔ اس لئے اس طرح کی شرط قرینِ انصاف معلوم ہوتی ہے اور اس کی تائید ایک اصول سے بھی ہوتی ہے جسے حضور اقدس ﷺ نے ایک معروف حدیث میں بیان فرمایا ہے۔

"المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا."

مسلمانوں کے معاملے ان کی آپس میں طے شدہ شرطوں کے مطابق ہی ہوتے ہیں، سوائے ایسی شرط کے جو "حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرے"۔

اب تک "شرکۃ الاموال" یا "مشارکہ" پر اس کے اصل اور قدیم مفہوم کے مطابق گفتگو کی گئی ہے۔ اب ہم اس پوزیشن میں ہیں کہ چند ایسے مسائل پر بحث کریں جن کا تعلق موجودہ حالت میں مشارکہ کے ان اصولوں پر بطور جائز طریقہ تمویل عمل درآمد کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ بات موقع کے زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ان تطبیقی مسائل پر گفتگو "مضاربہ" (Mudarbah) کا تعارف کرانے کے بعد کی جائے جو نفع میں شرکت کی ایک اور شکل اور ایک مثالی طریقۂ تمویل ہے۔ چونکہ مشارکہ اور مضاربہ دونوں میں تمویل کے اصول ایک جیسے ہی ہیں اور ان کے عملی انطباق سے متعلق مسائل باہم تعلق رکھتے ہیں اس لئے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ان تطبیقی مسائل پر روشنی ڈالنے سے پہلے مضاربہ کے تصور پر بحث کر لی جائے۔

مضاربہ

مضاربہ

MUDARBAH

''مضاربہ'' شراکت کی ایک خاص شکل ہے جس میں ایک شریک دوسرے کو کاروبار میں لگانے کے لئے رقم فراہم کرتا ہے۔ سرمایہ کاری پہلے شخص کی طرف سے کی جاتی ہے اور اسے ''ربُّ المال'' کہا جاتا ہے، جبکہ کاروبار کا انتظام و انصرام (Management) اور عمل کی ذمہ داری دوسرے فریق کے ساتھ خاص ہے جسے ''مضارب'' کہا جاتا ہے۔

مشارکہ اور مضاربہ میں فرق درجِ ذیل نکات میں مختصراً بیان کیا جا سکتا ہے۔

(۱) مشارکہ میں سرمایہ دونوں طرف سے فراہم کیا جاتا ہے، جبکہ مضاربہ میں سرمایہ لگانا صرف رب المال کی ذمہ داری ہے۔

(۲) مشارکہ میں تمام شرکاء کاروبار کے لئے کام کر سکتے اور اس کے انتظام و انصرام (Management) میں حصہ لے سکتے ہیں، جبکہ مضاربہ میں رب المال مینجمنٹ میں حصہ لینے کا کوئی حق نہیں رکھتا بلکہ اسے صرف مضارب ہی انجام دے گا۔

(۳) مشارکہ میں تمام شرکاء اپنی سرمایہ کاری کے تناسب کی حد تک نقصان میں شریک ہوتے ہیں، جبکہ مضاربہ میں اگر کوئی خسارہ ہو تو وہ صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوگا، اس لئے کہ مضارب تو کوئی سرمایہ ہی نہیں لگاتا، اس کا نقصان اس حقیقت تک محدود رہے گا کہ اس کی محنت رائیگاں گئی اور اسے اس کے عمل کا کوئی صلہ نہیں ملا۔

لیکن یہ اصول اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مضارب نے اس پوری احتیاط اور ذمہ داری کے ساتھ کام کیا جو کہ عموماً اس طرح کے کاروبار کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہے۔ اگر غفلت اور لاپرواہی کے ساتھ کام کیا یا کسی بددیانتی کا ارتکاب کیا تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو کہ لاپرواہی یا بے ضابطگی کی وجہ سے ہوا ہے۔

(۴) مشارکہ میں عموماً حصہ داروں کی ذمہ داری غیر محدود ہوتی ہے، لہٰذا اگر کاروبار کی ذمہ داریاں اس کے اثاثہ جات سے بڑھ جاتی ہیں اور نوبت کاروبار کی لیکویڈیشن تک پہنچ جاتی ہے تو اثاثوں سے زائد ذمہ داریاں حصہ داران کو اپنے اپنے متناسب حصے کے مطابق اُٹھانا ہوں گی۔ تاہم اگر تمام شرکاء نے اس بات پر اتفاق کرلیا تھا کہ کوئی شریک کاروبار کی مدت کے دوران کوئی قرض نہیں لے گا تو اس

صورت میں زائد ذمہ داریاں صرف اسی شریک کو اُٹھانا ہوں گی جس نے مذکورہ شرط کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کاروبار پر قرض کا بوجھ ڈالا ہے۔

مضاربہ میں صورتِ حال اس سے مختلف ہے۔ یہاں رب المال کی ذمہ داری اس کی سرمایہ کاری تک محدود ہوگی، الا یہ کہ وہ مضارب کو اس (رب المال) کی طرف سے قرض اُٹھانے کی اجازت دیدے۔

(۵) مشارکہ میں جب بھی حصہ داران اپنا سرمایہ خلط ملط کرلیں گے تو مشارکہ کے تمام اثاثہ جات شرکاء کی سرمایہ کاری کے تناسب سے ان کی مشترکہ ملکیت بن جائیں گے (اور وہ سب مشاعاً ان کے مالک بن جائیں گے) اس لئے ان میں سے ہر ایک ان اثاثوں کی قیمتوں میں اضافے سے بھی مستفید ہوگا، اگرچہ انہیں بیچ کر نفع حاصل نہ کیا گیا ہو۔

مضاربہ کی صورت اس سے مختلف ہے۔ مضاربہ میں خریدی ہوئی ساری اشیاء صرف رب المال کی ملکیت ہیں، اور مضارب صرف اسی صورت میں منافع میں سے اپنا حصہ حاصل کرسکتا ہے جبکہ وہ انہیں نفع پر بیچ دے، لہٰذا وہ خود اثاثہ جات میں اپنے حصے کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں رکھتا، اگرچہ ان کی قیمت بڑھ گئی ہو۔ (۱)

مضاربہ کا کاروبار

رب المال، مضارب کے لئے خاص کاروبار متعین بھی کرسکتا ہے، اس صورت میں مضارب رقم صرف اسی کاروبار میں لگائے گا، اس کو المضاربۃ المقیدہ کہا جاتا ہے، لیکن اگر وہ مضارب کو آزاد چھوڑ دیتا ہے کہ جو کاروبار وہ چاہے کرے تو اسے یہ اختیار ہوگا کہ جس کاروبار کو وہ مناسب سمجھے اس میں وہ رقم لگادے، اس کو المضاربۃ المطلقۃ کہا جاتا ہے (یعنی غیر مشروط مضاربہ)۔

ایک رب المال ایک ہی عقد میں ایک سے زائد افراد کے ساتھ بھی مضاربہ کا معاملہ طے کرسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ یہ رقم ''الف'' اور ''ب'' دونوں کو (مشترکہ طور پر) پیش کرسکتا ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک اس کے لئے بطور مضارب کام کرسکتا ہے اور مضاربہ کا سرمایہ دونوں مشترکہ

---

(۱) تاہم بعض فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سرمایہ میں کوئی بھی طبعی اضافہ مضارب اور رب المال میں قابلِ تقسیم منافع تصور کیا جائے گا، مثلاً اگر سرمایہ بکریوں کی شکل میں تھا اور ان میں بعض بکریوں نے بچے جن دیئے تو ان بچوں کو منافع شمار کیا جائے گا اور فریقین میں طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا (ملاحظہ ہو: النووی: روضۃ الطالبین، ج۵، ص۱۲۵) لیکن یہ فقہاء کی اکثریت کا نقطۂ نظر نہیں ہے۔

طور پر استعمال کریں گے اور مضارب کا حصہ ان دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا۔[(۱)] اس صورت میں دونوں مضارب کاروبار ایسے چلائیں گے جیسا کہ دونوں آپس میں شریک ہوں۔

مضارب، خواہ ایک ہو یا زیادہ، ہر وہ کام کر سکتے ہیں جو کہ عموماً اس طرح کے کاروبار میں کیا جاتا ہے، لیکن اگر وہ ایسا غیر معمولی کام کرنا چاہتے ہیں جو تاجروں کے عام معمول اور عادت سے ہٹ کر ہو تو یہ کام رب المال کی صریح اجازت کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

منافع کی تقسیم

مضاربہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فریقین، بالکل شروع میں، حقیقی منافع کے خاص تناسب پر متفق ہوں جس کے مطابق رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک منافع کا مستحق ہوگا۔ شریعت نے منافع کی کوئی متعین نسبت بیان نہیں کی بلکہ اسے فریقین کی باہمی رضامندی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ وہ نفع میں برابر نسبت کے ساتھ بھی شریک ہو سکتے ہیں اور رب المال اور مضارب کے لئے الگ الگ نسبت بھی متعین کی جا سکتی ہے، تاہم وہ کسی فریق کے لئے رقم کی لگی بندھی مقدار خاص نہیں کر سکتے، اسی طرح وہ کسی فریق کا نفع رأس المال کے کسی متناسب حصے کے ساتھ بھی متعین نہیں کر سکتے۔ مثال کے طور پر اگر رأس المال ایک لاکھ روپے ہے تو وہ اس شرط پر اتفاق نہیں کر سکتے کہ کل منافع میں سے دس ہزار روپے مضارب کے ہوں گے اور نہ ہی وہ یہ طے کر سکتے ہیں کہ (مثلاً) رأس المال کا بیس فیصد رب المال کو دیا جائے گا، البتہ وہ یہ طے کر سکتے ہیں کہ حقیقی نفع کا چالیس فیصد مضارب کو ملے گا اور ساٹھ فیصد رب المال کو، یا اس کے برعکس۔

یہ بھی جائز ہے کہ مختلف حالات میں نفع کی مختلف نسبتیں طے کر لی جائیں۔ مثلاً رب المال مضارب سے یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم گندم کا کاروبار کرو گے تو تمہیں کل نفع کا پچاس فیصد ملے گا اور اگر آٹے کا کاروبار کرو گے تو کل منافع کا تینتیس فیصد۔ اسی طرح وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم اپنے شہر میں کاروبار کرو گے تو تم نفع کے تیس فیصد کے مستحق ہوگے اور اگر تم کسی دوسرے شہر میں کاروبار کرو گے تو نفع میں سے تمہارا حصہ پچاس فیصد ہوگا۔ [(۲)]

نفع کے طے شدہ متناسب حصے کے علاوہ مضارب مضاربہ کے لئے کیے گئے اپنے کام پر کسی قسم کی تنخواہ، فیس یا معاوضے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔[(۳)] تمام فقہی مکاتبِ فکر اس نقطے پر متفق ہیں، البتہ

(۱) ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، المغنی، ج ۵، ص ۱۴۵۔ (۲) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۹۹۔
(۳) سرخسی، المبسوط، ج ۲۲، ص ۱۴۹، ۱۵۰۔

امام احمدؒ مضارب کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ مضاربہ اکاؤنٹ سے صرف یومیہ خوراک کے اخراجات وصول کر لے۔[1] فقہاءِ حنفیہ کے نزدیک مضارب کو یہ حق صرف اس صورت میں حاصل ہوگا جبکہ وہ اپنے شہر سے باہر کسی کاروباری سفر پر ہو، اس صورت میں وہ ذاتی قیام و طعام وغیرہ کے اخراجات حاصل کر سکتا ہے، اپنے شہر میں ہونے کی صورت میں وہ کسی یومیہ الاؤنس کا مستحق نہیں ہوتا۔ (۲)

اگر کاروبار کو بعض معاملات میں نقصان ہو اور بعض میں نفع، تو پہلے اس نفع سے نقصان کو پورا کیا جائے گا، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو اسے طے شدہ تناسب سے فریقین میں تقسیم کیا جائے گا۔ (۳)

مضاربہ کو ختم کرنا

مضاربہ کا عقد فریقین میں سے کوئی بھی کسی بھی وقت ختم کر سکتا ہے۔ شرط صرف یہی ہے کہ دوسرے فریق کو اس کی باقاعدہ اطلاع کر دی جائے۔ اگر مضاربہ کے تمام اثاثہ جات نقد شکل میں ہیں اور رأس المال پر کچھ نفع بھی کمایا جا چکا ہے تو انہیں فریقین میں نفع کے طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم کر لیا جائے، لیکن اگر مضاربہ کے اثاثہ جات نقد شکل میں نہیں ہیں تو مضارب کو موقع دیا جائے گا کہ وہ ان اثاثہ جات کو بیچ کر نقد میں تبدیل کرے، تاکہ حقیقی نفع کا تعین ہو سکے۔ (۴)

مسلم فقہاء کے اس سوال کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں کہ کیا مضاربہ ایک متعین مدت کے لئے مؤثر ہو سکتا ہے کہ اس مدت کے گزرنے پر مضاربہ خود بخود ختم ہو جائے۔ حنفی اور حنبلی مکاتبِ فکر کے مطابق مضاربہ کو ایک خاص مدت کے اندر محدود کیا جا سکتا ہے، مثلاً ایک سال، چھ ماہ وغیرہ، جس کے بعد مضاربہ بغیر کسی نوٹس کے ختم ہو جائے گا، اس کے برعکس مالکی اور شافعی فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مضاربہ کو خاص مدت کے اندر محدود نہیں کیا جا سکتا۔ (۵)

بہر حال اس اختلاف کا تعلق مضاربہ کی مدت کی آخری اور زیادہ سے زیادہ حد کے ساتھ ہے۔ کیا فریقین کی طرف سے مضاربہ کی کم سے کم مدت بھی طے کی جا سکتی ہے، جس سے پہلے مضاربہ کو ختم نہ کیا جا سکے؟ اسلامی فقہ کی کتابوں میں اس سوال کا صریح جواب نہیں ملتا، لیکن ایک ضابطہ جو عموماً یہاں ذکر کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی کوئی مدت متعین نہیں کی جا سکتی، اور ہر فریق کو

---

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج۵، ص۱۸۶۔ (۲) الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۶، ص۱۰۹۔
(۳) ابن قدامہ، ج۵، ص۱۶۸۔ (۴) الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۶، ص۱۰۹۔
(۵) حوالہ بالا ج۶، ص۹۹، نیز ملاحظہ ہو: ابن قدامہ: المغنی، ج۵، ص۱۸۵، السرخسی المبسوط، ج۲۲، ص۱۳۳۔

جب وہ چاہے معاہدہ ختم کرنے کا اختیار ہے۔

فریقین کا مضاربہ ختم کرنے کا یہ غیر محدود اختیار موجودہ حالات میں بعض مشکلات پیدا کر سکتا ہے، اس لئے کہ آج کل اکثر کاروباری مہمیں اپنے ثمرات دکھانے کے لئے کچھ وقت کی محتاج ہوتی ہیں، انہیں پیچیدہ اور مستقل مزاجی والی کوششیں درکار ہوتی ہیں، اس لئے اگر رب المال کاروباری مہم کے بالکل شروع ہی میں مضاربہ ختم کر دیتا ہے تو یہ بات اس منصوبے کے لئے بڑی مشکل کا باعث ہوگی۔ خاص طور پر مضارب کے لئے شدید دھچکا ہوگا جو کہ اپنی تمام کوششوں کے باوجود کچھ کما نہیں سکے گا۔ اس لئے اگر عقد مضاربہ میں داخل ہوتے وقت ہی فریقین اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ کوئی فریق بھی ایک معینہ مدت کے اندر چند مخصوص حالات کے علاوہ مضاربہ کو ختم نہیں کرے گا تو یہ بات بظاہر شریعت کے کسی اصول کے خلاف معلوم نہیں ہوتی، بالخصوص اس حدیث کی روشنی میں جس کا پہلے بھی حوالہ دیا جا چکا ہے، جس میں یہ آیا ہے کہ:

"المسلمون علی شروطھم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا "

مسلمانوں کے درمیان طے شدہ شرطوں کو برقرار رکھا جائے گا سوائے ان شرطوں کے جو کسی حرام کی اجازت دیدیں یا کسی حلال کو حرام کر دیں۔

مشارکہ اور مضاربہ کا اجتماع

عام حالات میں یہی تصور کیا جاتا ہے کہ مضارب نے مضاربہ میں کوئی سرمایہ نہیں لگایا، وہ صرف مینجمنٹ کا ذمہ دار ہے، جبکہ سرمایہ سارا رب المال کی طرف سے ہوتا ہے، لیکن ایسی صورتِ حال بھی ہو سکتی ہے کہ مضارب بھی اپنا کچھ سرمایہ مضاربہ کے کاروبار میں لگانا چاہے۔ اس صورتِ حال میں مشارکہ اور مضاربہ دو عقد اکٹھے ہو جائیں گے۔ مثلاً A، B کو ایک لاکھ روپیہ مضاربہ کے طور پر دیتا ہے اور B، A کی رضامندی سے پچاس ہزار اپنی جیب سے شامل کر لیتا ہے۔ اس طرح کی شراکت کے ساتھ مشارکہ اور مضاربہ کے اجتماع والا معاملہ کیا جائے گا۔ یہاں مضارب اپنے لئے بطور شریک نفع کا خاص فیصدی حصہ متعین کر سکتا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ بطور مضارب اپنی مینجمنٹ اور عمل کی وجہ سے نفع کا ایک اور فیصدی حصہ متعین کر سکتا ہے۔ مذکورہ مثال میں منافع کی تعیین کی بنیاد یہ ہوگی کہ B حقیقی نفع کا ایک تہائی حصہ اپنی سرمایہ کاری کی وجہ سے حاصل کرے گا، باقی ماندہ دو تہائی نفع دونوں میں برابر تقسیم ہوگا، لیکن (اس حصے کی تقسیم میں) فریقین کسی اور نسبت پر بھی متفق ہو سکتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ غیر عامل شریک (Sleeping Partner) اپنے سرمائے کے تناسب سے زیادہ حاصل نہیں

کر سکتا۔ لہٰذا مذکورہ مثال میں A اپنے لئے کُل نفع کے دو تہائی سے زیادہ متعین نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اس نے جو سرمایہ لگایا ہے وہ کُل سرمائے کے دو تہائی سے زیادہ نہیں ہے۔

مشارکہ اور مضاربہ بطور طریقۂ تمویل

گزشتہ ابواب میں مشارکہ اور مضاربہ کے قدیم تصور اور ان سے متعلق شرعی احکام کی تشریح کی گئی ہے۔ اب اس پر بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جدید صنعت و تجارت میں ان دو ذریعوں کو تمویل (Financing) کی غرض سے کیسے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

مشارکہ اور مضاربہ کا تصور اسلامی فقہ کی کتابوں میں اس خیال پر مبنی ہے کہ یہ دونوں عقد ایسی مشترکہ کاروباری مہم شروع کرنے کے لئے ہیں جہاں دونوں فریق بالکل شروع شروع میں کاروبار میں شامل ہوتے ہیں اور بالکل آخر تک جبکہ تمام اثاثہ جات کو نقد میں تبدیل کر لیا جاتا ہے، شریک رہتے ہیں۔ اسلامی فقہ کی قدیم کتابوں میں بمشکل ہی ایسے جاری کاروبار کا تصور مل سکتا ہے جس میں شرکاء کاروبار کے تسلسل پر کسی بھی طرح اثر انداز ہوئے بغیر شریک ہوتے اور الگ ہوتے رہیں۔ ظاہر ہے کہ اسلامی فقہ کی قدیم کتابیں ایسے ماحول میں لکھی گئی ہیں جہاں بڑی سطح کی کاروباری مہمیں مروّج نہیں تھیں اور کاروباری سرگرمیاں اس طرح پیچیدہ نہیں تھیں جس طرح کہ آج ہیں، اس لئے ان حضرات نے اس طرح کے جاری کاروبار کے سوال پر اپنی توجہ مرکوز نہیں کی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مشارکہ اور مضاربہ کو جاری کاروبار کی تمویل کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ مشارکہ اور مضاربہ کا تصور چند بنیادی اصولوں پر مبنی ہے، ان اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے ان پر عمل کی شکلیں زمانے کے بدلنے سے بدل سکتی ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے ہمیں ان بنیادی اصولوں پر ایک نظر ڈال لینی چاہئے۔

(۱) مشارکہ اور مضاربہ کے ذریعے تمویل رقم بطور قرض دینے کے ہم معنی نہیں ہے، بلکہ مشارکہ کی صورت میں اس تمویل کا مطلب ہے اپنی تمویل (لگائے ہوئے سرمائے) کے تناسب سے اس کاروبار کے اثاثہ جات میں شریک ہونا۔

(۲) سرمایہ کار / تمویل کار کو اپنی تمویل کی حد تک کاروبار کو ہونے والے نقصان میں بھی لازماً شریک ہونا ہوگا۔

(۳) شرکاء کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ باہمی رضامندی سے اپنے میں سے ہر ایک کے لئے نفع کی جو نسبت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، تاہم جو شریک صراحتاً خود کو کاروبار کے لئے کام کرنے کی

ذمہ داری سے الگ کر لیتا ہے وہ اپنی سرمایہ کاری کے تناسب سے زائد شرح منافع کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

(۴) خسارہ ہر ایک کو اپنی سرمایہ کاری کے تناسب سے برداشت کرنا ہوگا۔

ان عمومی اصولوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اب ہم یہ دیکھنے جارہے ہیں کہ مشارکہ اور مضاربہ کو تمویل کے مختلف شعبوں میں کیسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

منصوبوں کی تمویل

(Project financing)

منصوبوں کی تمویل (Project Financing) کے لئے مشارکہ اور مضاربہ کا قدیم تصور بڑی آسانی سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اگر تمویل کار (Financier) مکمل منصوبے میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے تو مضاربہ عمل میں لایا جائے گا۔ اگر سرمایہ دونوں طرف سے لگایا جاتا ہے تو مشارکہ کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں اگر مینجمنٹ ایک پارٹی ہی کی ذمہ داری ہے جبکہ سرمایہ دونوں طرف سے لگایا گیا ہے تو پہلے ذکر کردہ قواعد کے مطابق مشارکہ اور مضاربہ کا اجتماع عمل میں آئے گا۔

چونکہ مشارکہ اور مضاربہ منصوبے کے بالکل شروع ہی سے مؤثر ہوں گے اس لئے سرمائے کی قیمت کے تعین کا مسئلہ بھی پیش نہیں آئے گا، اسی طرح عام حسابی معیاروں (Accounting Standards) کے مطابق منافع کی تقسیم بھی مشکل نہیں ہوگی۔ تاہم اگر تمویل کار (Financier) مشارکہ سے نکلنا چاہتا اور دوسرا فریق کاروبار کو جاری رکھنا چاہتا ہے تو مؤخر الذکر پہلے فریق کا حصہ ایک باہمی طے شدہ قیمت پر خرید سکتا ہے، اس طریقے سے تمویل کار اپنی لگائی ہوئی رقم بمع منافع واپس لے سکتا ہے، اگر کاروبار میں کچھ منافع ہوا ہو، اس کے حصے کی قیمت کا تعین کس بنیاد پر کیا جائے گا اس پر بحث بعد میں کی جائے گی (ورکنگ کیپٹل کی تمویل پر بحث کرتے وقت)۔

دوسری طرف تاجر (جس نے تمویل حاصل کی تھی) اپنا منصوبہ جاری رکھ سکتا ہے خواہ اپنی ملکیت میں رکھ کر یا پہلے تمویل کار کا حصہ کسی اور شخص کو بیچ کر جو کہ سابقہ تمویل کار کا قائم مقام ہوگا۔

چونکہ تمویلی ادارے (Financial Institution) عموماً زیادہ عرصے کے لئے خاص منصوبے میں حصہ دار نہیں رہنا چاہتے اس لئے جیسا کہ ابھی کہا گیا وہ اپنا حصہ منصوبے کے دوسرے شرکاء کو بیچ سکتے ہیں۔ اگر منصوبے میں سیال سرمایہ یعنی نقد رقم کی کمی کی وجہ سے یہ حصہ یکمشت بیچنا ممکن

نہ ہو تو تمویل کار کا حصہ چھوٹے یونٹس میں تقسیم کر کے ہر یونٹ کو مناسب وقفوں کے بعد بیچا جا سکتا ہے۔ جب ایک یونٹ بک جائے تو اس حد تک تمویل کار (Financier) کا منصوبے میں حصہ کم ہو جائے گا، اور جب تمام یونٹس فروخت ہو جائیں گے تو تمویل کار منصوبے سے مکمل طور پر باہر نکل آئے گا۔

مشارکہ کو تمسکات میں تبدیل کرنا

(Securitization of Musharakah)

مشارکہ ایک ایسا طریقۂ تمویل ہے جس کو بآسانی سیکیورٹائز کیا جا سکتا ہے (یعنی قابلِ تبادلہ دستاویزات میں ڈھالا جا سکتا ہے) خاص طور پر بڑے بڑے منصوبوں میں جہاں رقم کی بہت بڑی مقدار درکار ہوتی ہے جو محدود تعداد میں لوگ کاروبار میں شریک نہیں کر سکتے، ہر رقم ڈالنے والے کو ایک ''مشارکہ سرٹیفکیٹ'' دیا جا سکتا ہے جو کہ اس مشارکہ کے اثاثوں میں اس کے متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے، اور جب مادی اور غیر نقد اثاثے حاصل کر کے کاروباری منصوبہ شروع ہو جائے گا تو ان ''مشارکہ سرٹیفکیٹس'' کو قابلِ تبادلہ ذرائع کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور انہیں ثانوی بازار[1] میں خریدا اور بیچا جا سکے گا، لیکن ان سرٹیفکیٹس کا کاروبار اس وقت جائز نہیں ہوگا جب کہ مشارکہ کے تمام اثاثے سیال شکل میں ہوں (یعنی نقد رقم، واجب الوصول رقوم، دوسروں کو دیئے ہوئے قرضوں کی رقوم)۔

اس نقطے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ مشارکہ میں سرمایہ لگانا قرض دینے سے مختلف ہے۔ کسی قرض کی شہادت کے طور پر جاری کیے جانے والے بانڈ کا بطور قرض لی گئی رقم سے کیے جانے والے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہ بانڈ صرف اس قرض کی نمائندگی کرتا ہے جو حامل کی طرف ہر حالت میں لوٹانا ہوگا، اور عموماً سود کے ساتھ لوٹانا ہوتا ہے، اس کے برعکس مشارکہ سرٹیفکیٹ منصوبے کے اثاثوں میں حامل کی براہِ راست متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر مشترکہ منصوبے کے تمام اثاثہ جات سیال شکل میں ہیں تو سرٹیفکیٹ منصوبے کی مملوکہ رقم کی خاص نسبت کی نمائندگی کرے گا۔ مثال کے طور پر ایک سو سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے جن میں سے ہر ایک کی مالیت ایک ملین روپے ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ منصوبے کی کُل مالیت سو ملین روپے ہے۔ اگر اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی گئی تو ہر سرٹیفکیٹ ایک ملین روپے کی نمائندگی کرے گا۔ اس صورت میں یہ سرٹیفکیٹ صرف لکھی ہوئی اصل رقم (ایک ملین مثلاً) پر ہی بیچا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اگر ایک سرٹیفکیٹ

---

(۱) یعنی وہ بازار جہاں کمپنیوں کے شیئرز، سرکاری تمسکات اور دیگر مالیاتی دستاویزات کی جاری کنندہ کے علاوہ تیسرے فریق کے ہاتھ خرید و فروخت ہوتی ہے۔

ایک ملین سے زائد پر بیچا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ملین روپے، ایک ملین روپے سے زائد پر بیچے جارہے ہیں جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ جب روپے کے بدلے میں روپے کی بیع ہورہی ہوتو دونوں طرف سے روپیہ برابر ہونا ضروری ہے، کسی بھی طرف سے دی گئی زیادہ مقدار ربا ہوگی۔

لیکن جب اشتراک شدہ رقم غیر سیال اثاثوں مثلاً زمین، بلڈنگ، مشینری، خام مال اور فرنیچر وغیرہ کی خریداری میں لگادی گئی تو مشارکہ سرٹیفکیٹ ان اثاثوں میں سرٹیفکیٹ ہولڈر کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرے گا، لہٰذا مذکورہ مثال میں ایک سرٹیفکیٹ ان اثاثوں کے سوویں (۱/۱۰۰) حصے کی نمائندگی کرے گا۔ اس صورت میں شرعاً اس سرٹیفکیٹ کو ثانوی بازار میں فریقین کے درمیان طے شدہ کسی بھی قیمت پر بیچنا جائز ہوگا۔ یہ قیمت، قیمتِ اسمیہ (Face Value) سے زائد بھی ہوسکتی ہے، اس لئے کہ یہاں جس چیز کی خرید وفروخت ہورہی ہے وہ حسی اور مادی اثاثوں کا ایک حصہ ہے، صرف زر نہیں ہے، لہٰذا اس سرٹیفکیٹ کو کسی بھی دوسرے سامان کی طرح سمجھا جاسکتا ہے جسے نفع یا نقصان پر بیچا جاسکتا ہے۔

اکثر حالات میں منصوبے کے اثاثے سیال اور غیر سیال اثاثہ جات کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے کہ جبکہ عامل شریک (Working Partner) اشتراک شدہ سرمائے کے ایک حصے کو جامد اثاثوں یا خام مال میں تبدیل کرچکا ہو، جبکہ باقی رقم ابھی سیال شکل میں ہو، یا رقم کو غیر سیال اثاثوں میں تبدیل کرنے کے بعد ان میں سے چند اثاثوں کو بیچ کر کچھ رقم حاصل کی جاچکی ہو۔ بعض صورتوں میں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ان اثاثوں کی فروختگی کی وجہ سے ان کی قیمت گاہکوں کے ذمے اُدھار ہو لیکن اسے ابھی وصول نہ کیا گیا ہو، اس قابلِ وصول رقم کے ساتھ دین ہونے کی وجہ سے سیال رقم والا ہی معاملہ کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں جبکہ منصوبے کے اثاثے سیال اور غیر سیال (نقد اور غیر نقد) کا مجموعہ ہوں تو اس کے حکم شرعی کے بارے میں سوال اُبھرتا ہے کہ ایسے منصوبے کے مشارکہ سرٹیفکیٹس کا کاروبار کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے پر معاصر فقہاء کے مختلف نقطۂ نظر ہیں۔ قدیم شافعی مکتبِ فکر کے مطابق اس طرح کے سرٹیفکیٹ کو بیچا نہیں جاسکتا۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جہاں سیال اور غیر سیال اثاثوں کا مجموعہ ہو وہاں اس وقت تک بیع نہیں ہوسکتی جب تک کہ کاروبار کے غیر سیال حصے کو الگ کرکے اس کی مستقل بیع نہ کی جائے[1]

---

(۱) یہ نقطۂ نظر اسلامی فقہ کی قدیم کتابوں میں بیان کیے گئے ''مدِّعجوۃ'' کے معروف قاعدے پر مبنی ہے، مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: الخطابی: معالم السنن، ج۵، ص۲۳۔

فقہ حنفی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جہاں سیال اور غیر سیال اثاثوں کا مجموعہ ہو تو اسے بیچا جا سکتا ہے بشرطیکہ قیمت مجموعی اثاثوں میں شامل سیال اثاثوں کی مالیت سے زائد ہو۔ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ زر کی بیع اس کے برابر زر کے بدلے میں ہوئی ہے اور زائد رقم کاروبار کی ملکیت میں موجود غیر سیال اثاثوں کی قیمت ہے۔

فرض کیجئے مشارکہ پراجیکٹ چالیس فیصد غیر سیال اثاثوں یعنی مشینری، غیر منقولہ اشیاء وغیرہ اور ساٹھ فیصد سیال اثاثوں یعنی کیش اور قابلِ وصول مالیت پر مشتمل ہے۔ اب سو روپے فیس ویلیو والا مشارکہ سرٹیفکیٹ ساٹھ روپے کے سیال اور چالیس روپے کے غیر سیال اثاثوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس سرٹیفکیٹ کو ساٹھ روپے سے زائد کسی بھی قیمت پر بیچا جا سکتا ہے۔ اس کو اگر =/110 روپے میں بیچا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا ساٹھ روپے ان ساٹھ روپوں کے بدلے میں ہیں جن پر یہ سرٹیفکیٹ مشتمل ہے، اور باقی پچاس روپے غیر سیال اثاثوں کے متناسب حصے کے بدلے میں ہیں۔ لیکن اس بات کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ ساٹھ روپے یا اس سے کم پر بیچا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں ایسا نہیں ہو سکے گا کہ باقی اثاثہ جات کو الگ کر کے ساٹھ روپے ساٹھ روپے کے مقابلے میں آجائیں (اس لئے کہ غیر سیال اثاثوں کے مقابلے میں ان ساٹھ روپوں کا کچھ حصہ تو لازماً آئے گا)

فقہ حنفی کے مطابق مجموعی اثاثہ جات میں غیر سیال اثاثوں کا کوئی خاص تناسب متعین نہیں ہے، لہٰذا اگر غیر سیال اثاثے مجموعی اثاثوں میں پچاس فیصد سے کم بھی ہیں تب بھی مذکورہ قاعدے کے مطابق اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔

تاہم بہت سے معاصر فقہاء جن میں شافعی مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بھی ہیں، مجموعی اثاثوں کے ان یونٹس کی خرید و فروخت کی اجازت اس صورت میں دیتے ہیں جبکہ کاروبار کے غیر سیال اثاثے پچاس فیصد سے زائد ہوں۔

لہٰذا مشارکہ سرٹیفکیٹ کے تمام فقہی مکاتبِ فکر کے ہاں قابلِ قبول کاروبار کے لئے یہ ضروری ہے کہ مشارکہ کا مجموعہ (Portfolio) پچاس فیصد سے زائد مالیت کے غیر سیال اثاثوں پر مشتمل ہو، لیکن اگر صرف فقہ حنفی پر عمل کرنا ہو تو یہ کاروبار اس صورت میں بھی جائز ہے جبکہ غیر سیال اثاثے پچاس فیصد سے کم ہوں، لیکن یہ غیر سیال اثاثے اتنے کم نہ ہوں کہ بالکل ہی ناقابلِ ذکر ہوں۔

ایک عقد کی تمویل (Financing of Single Transaction)

مشارکہ اور مضاربہ ایک ہی معاہدے کی تمویل کے لئے زیادہ آسانی کے ساتھ استعمال ہو

سکتے ہیں۔ چھوٹے تاجروں کی روزمرہ کی ضروریات پوری کرنے کے علاوہ انہیں امپورٹ اور ایکسپورٹ کی تمویل کے لئے بھی کام میں لایا جا سکتا ہے۔ ایک درآمد کنندہ (Importer) صرف درآمد کے ایک معاہدے[1] کی مشارکہ یا مضاربہ کی بنیاد پر تمویل کے لئے کسی تمویل کار (Financier) کے پاس جا سکتا ہے۔ بینک بھی ان دو ذریعوں (مشارکہ اور مضاربہ) کو درآمد کی تمویل (Import Financing) کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ اگر ایل سی بغیر مارجن کے کھولی گئی ہے[2] تو مضاربہ کی صورت اختیار کی جا سکتی ہے، اور اگر ایل سی کسی مارجن پر کھولی گئی ہے تو مشارکہ یا مضاربہ اور مشارکہ کا مجموعہ قابلِ عمل ہوگا۔[3] درآمد شدہ اشیاء گودی سے چھڑوانے کے بعد ان کی فروخت سے حاصل ہونے والی رقم درآمد کنندہ اور تمویل کار میں پہلے سے طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لی جائے۔

اس صورت میں درآمد شدہ اشیاء تمویل کار کے لگائے سرمایہ کے تناسب سے اس کی ملکیت میں رہیں گی۔ اس مشارکہ کو ایک طے شدہ مدت تک محدود بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس معینہ مدت کے اندر یہ اشیاء فروخت نہ ہوئیں تو درآمد کنندہ خود تمویل کار کا حصہ خرید کر اکیلا ہی ان اشیاء کا مالک بن جائے گا۔ لیکن اس صورت میں بیع بازاری قیمت کے مطابق ہونی چاہئے یا ایسی قیمت پر جو بیع کے دن فریقین میں طے پائی ہو۔ مشارکہ میں داخل ہوتے وقت جو قیمت طے کی گئی ہے اس پر بیچنا درست نہیں۔ اگر قیمت پہلے ہی طے ہو چکی ہے تو تمویل کار اپنے کلائنٹ درآمد کنندہ کو اس کی خریداری پر مجبور نہیں کر سکتا۔

اسی طرح برآمد کی تمویل (Export Financing) کی صورت میں بھی مشارکہ بہت آسان ہوگا۔ وہ قیمت جس پر یہ اشیاء برآمد کی جائیں گی وہ پہلے ہی پوری طرح معلوم ہے اور تمویل کار (Financier) متوقع منافع کا بڑی آسانی سے اندازہ لگا سکتا ہے، یہ مشارکہ یا مضاربہ کی بنیاد پر

---

(۱) لیکن درآمد کنندہ اور دوسرے ملک کے برآمد کنندہ کے درمیان جو بیع کا معاملہ طے پایا ہے اس کی رقم کی ادائیگی کے لئے۔ (مترجم)

(۲) یعنی ایل سی کھولتے وقت درآمد کنندہ نے بینک کو کوئی ادائیگی نہیں کی۔ (مترجم)

(۳) یعنی ایل سی زیرو مارجن پر ہونے کی صورت میں قیمت کی مکمل ادائیگی بینک یا تمویل کار کی طرف سے ہو رہی ہے، امپورٹر صرف خرید کر آگے بیچنے کا کام کر رہا ہے اس لئے یہ مضارب ہوگا اور تمویل کرنے والا رب المال، اور اگر کچھ مارجن پر ایل سی کھولی گئی ہے تو درآمد شدہ اشیاء کی کچھ رقم امپورٹر نے ادا کی ہے کچھ تمویل کار نے، اس لئے ان اشیاء میں یہ اس تناسب سے شریک ہو جائیں گے اور اگر عمل کی ذمہ داری صرف امپورٹر پر ہے تو یہ شریک بھی ہے اور مضارب بھی۔ (مترجم)

تمویل کر سکتا ہے اور ایکسپورٹ بل کی مالیت میں پہلے سے طے شدہ فیصدی تناسب سے شریک ہو سکتا ہے، خود کو برآمد کنندہ کی کسی لاپرواہی کی وجہ سے ہونے والے نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے تمویل کرنے والا یہ شرط لگا سکتا ہے کہ ایل سی کی شرائط کے بالکل مطابق اشیاء روانہ کرنا برآمد کنندہ کی ذمہ داری ہوگی، اگر ایل سی کے ساتھ کسی قسم کا اختلاف پایا گیا تو اس کا ذمہ دار صرف برآمد کنندہ ہوگا، اور اس طرح کے فرق کی وجہ سے ہونے والے نقصان سے تمویل کار محفوظ ہوگا، اس لئے کہ یہ نقصان برآمد کنندہ کی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے، لیکن برآمد کنندہ کے ساتھ شریک ہونے کے ناطے تمویل کار کو ہر ایسا نقصان برداشت کرنا ہوگا جو کہ برآمد کنندہ کی غفلت یا بے ضابطگی کے علاوہ کسی وجہ سے ہوا ہو۔ (۱)

رواں اخراجات کے لئے تمویل

(Fin: ncing of the working capital)

اگر ایک جاری کاروبار کے رواں اخراجات (Working Capital) کے لئے تمویل کی ضرورت ہو تو مشارکہ کا ذریعہ مندرجہ ذیل طریقوں سے استعمال ہو سکتا ہے۔

۱۔ جاری کاروبار کے کُل سرمائے کی باہمی رضامندی سے قیمت لگائی جائے۔ مشارکہ کے قدیم تصور پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق یہ ضروری نہیں ہے کہ مشارکہ کا سرمایہ نقد کی شکل ہی میں شامل کیا جائے۔ غیر سیال اثاثے بھی قیمت کا تعین کر کے مشارکہ کا حصہ بن سکتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کو یہاں اپنایا جا سکتا ہے۔ اس طرح سے کاروبار کی کُل قیمت کو اس شخص کی سرمایہ کاری سمجھا جائے گا جو تمویل چاہتا ہے، جبکہ تمویل کار کی طرف سے دی گئی رقم کو سرمایہ کاری میں اس کا حصہ تصور کیا جائے گا۔ مشارکہ ایک محدود مدت مثلاً ایک سال، چھ مہینے یا کم و بیش کے لئے بھی مؤثر ہو سکتا ہے۔ دونوں فریق نفع کا متعین فیصدی حصہ طے کر لیں گے جو کہ تمویل کرنے والے کو دیا جائے گا۔ یہ حصہ اس کی سرمایہ کاری کے تناسب سے زائد نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ کاروبار کے لئے کام نہیں کرے گا۔ مدت کے اختتام پر تمام سیال اور غیر سیال اثاثہ جات کی دوبارہ قیمت لگائی جائے گی اور نفع اس قیمت کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے گا۔

اگرچہ قدیم تصور کے مطابق نفع کا تعین اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ کاروبار کے تمام اثاثہ جات کو سیال نہ بنا لیا جائے، لیکن اثاثوں کی قیمت کے تعین کو باہمی رضامندی سے معنوی اور تقدیری تنضیض (سیال بنانا) تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں اس طرح کرنے کے خلاف

(۱) درآمد اور برآمد تمویل کے بارے میں مزید تفصیل ملاحظہ ہو: ''اسلام اور جدید معیشت و تجارت''، ص ۱۴۷ تا ۱۵۲

ممانعت کا کوئی خاص حکم نہیں ہے۔اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ عامل شریک (Working Partner) نے کاروبار کے اثاثوں میں تمویل کنندہ کے حصہ کو خرید لیا ہے، اور اس کے حصے کے ثمن کا تعین کاروبار کے اثاثوں کی قیمت لگا کر کیا گیا ہے جس میں مشارکہ کی شرطوں کے مطابق اس کے لئے متعین کی گئی نفع کی شرح کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔

مثال کے طور پر "A" کے کاروبار کی کُل مالیت 30 یونٹس ہے۔ "B" مزید 20 یونٹس کی تمویل کرتا ہے، جس سے مجموعی مالیت 50 یونٹس بن جاتی ہے، جن میں %40 B کی طرف سے شریک کیے گئے ہیں اور %60 A کے ہیں۔فریقین میں یہ طے پایا ہے کہ B حقیقی نفع کا %20 لے گا۔ مدت کے اختتام پر کاروبار کی کُل مالیت 100 یونٹس تک پہنچ چکی ہے۔اب اگر A، B کا حصہ خریدتا ہے تو اسے چاہئے کہ B کو 40 یونٹس ادا کرے، اس لئے کہ وہ کاروبار کے %40 حصے کا مالک ہے، لیکن اس مقصد کے لئے کہ نفع کی طے شدہ نسبت اس کے حصے کی قیمت میں منعکس ہو، قیمت لگانے کا فارمولا مختلف ہوگا۔کاروبار کی قیمت میں کوئی بھی اضافہ فریقین میں %20 اور %80 کی نسبت سے تقسیم ہوگا، اس لئے کہ یہ نسبت معاہدے میں نفع کی تقسیم کے لئے طے ہوگئی تھی۔

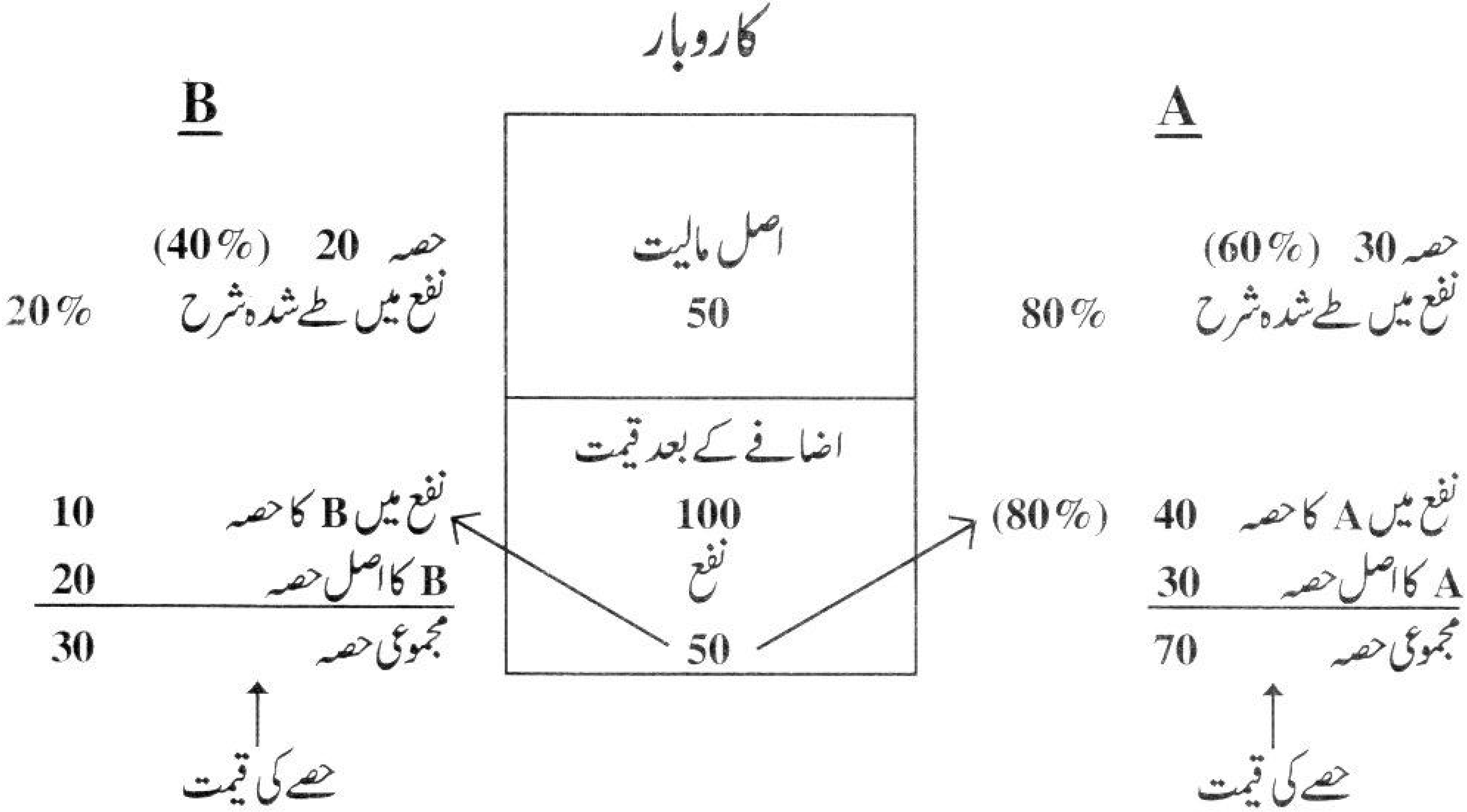
چونکہ کاروبار کی قیمت میں اضافہ 50 یونٹس کا ہوا ہے، اس لئے یہ 50 یونٹس 20-80 کی نسبت سے تقسیم ہوں گے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ B کو 10 یونٹس نفع حاصل ہوا ہے۔ یہ دس یونٹس اس کے اصل 20 یونٹس میں شامل کر لیے جائیں گے اور اس کے حصے کی قیمت 30 یونٹس ہوں گے۔

خسارے کی صورت میں اثاثوں کی قیمت میں کوئی بھی کمی ان کی سرمایہ کاری کی نسبت کے بالکل مطابق تقسیم ہوگی، یعنی 40 اور 60 کی نسبت سے۔لہٰذا مذکورہ بالا مثال میں اگر کاروبار کی قیمت میں 10 یونٹس کی کمی ہوگئی، جس سے 40 یونٹس باقی رہ گئے تو چار یونٹس کا خسارہ B برداشت کرے گا (جو کہ کُل خسارے کا %40 ہے)۔یہ چار یونٹ اس کے اصل 20 یونٹس سے کم کر لیے جائیں اور اس کے حصے کی قیمت سولہ یونٹ متعین کی جائے گی۔ جدول نمبر 2 (اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو) سے اس فارمولے کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔

۲۔صرف اجمالی منافع میں شرکت

مذکورہ بالا طریق کار کے مطابق مشارکہ کی بنیاد پر تمویل ایسے کاروبار میں مشکل ہو سکتی ہے جس میں جامد اثاثہ جات (Fixed Assets) زیادہ ہوں، خاص طور پر ایک رواں صنعتی ادارے میں، اس لئے ان تمام اثاثوں کی قیمت لگانا اور وقت گزرنے کے ساتھ ان کی قیمت میں کمی بیشی کا

جدول نمبر 2:


کاروبار
A
حصہ 30 (60%)
نفع میں طے شدہ شرح 80%
نفع میں A کا حصہ 40 (80%)
A کا اصل حصہ 30
مجموعی حصہ 70
حصے کی قیمت
اصل مالیت
50
اضافے کے بعد قیمت
100
نفع
50
B
حصہ 20 (40%)
نفع میں طے شدہ شرح 20%
نفع میں B کا حصہ 10
B کا اصل حصہ 20
مجموعی حصہ 30
حصے کی قیمت

تعین کرنا اکاؤنٹنگ کے نقطۂ نظر سے مشکلات پیدا کر سکتا اور تنازعہ کا باعث بن سکتا ہے، ایسی صورت میں مشارکہ پر ایک اور طریقے سے عمل کیا جا سکتا ہے۔

ایسی صورتوں میں زیادہ مشکلات بالواسطہ اخراجات کا حساب لگانے میں پیش آتی ہیں، جیسے مشینری کی قیمت میں کمی، عملے کی تنخواہیں وغیرہ۔ اس مشکل کے حل کے لئے فریقین اس بات پر متفق ہو سکتے ہیں کہ صافی منافع (Net Profit) کی بجائے اجمالی منافع (Gross Profit)[1] قابلِ تقسیم ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام بالواسطہ اخراجات صنعت کار رضا کارانہ طور پر برداشت کرے گا، اور صرف براہِ راست اخراجات (جیسے خام مال، براہِ راست مزدوری، بجلی وغیرہ) مشارکہ برداشت کرے گا۔ لیکن چونکہ صنعت کار رضا کارانہ طور پر اپنی مشینری، بلڈنگ اور سٹاف مشارکہ کو پیش کر رہا ہے اس لئے اسے اس کا کسی حد تک صلہ دینے کے لئے نفع میں اس کا فیصدی حصہ زیادہ کیا جا سکتا ہے۔

یہ طریقِ کار اس بنیاد پر بھی قرینِ انصاف ہے کہ مالیاتی اداروں کے عمیل (یعنی ان سے تمویل حاصل کرنے والے) خود کو ان سرگرمیوں تک عموماً محدود نہیں رکھتے جن کے لئے انہوں نے مالیاتی اداروں سے تمویل حاصل کی ہوتی ہے، بلکہ ان کی مشینری اور سٹاف وغیرہ ایسے کاموں میں بھی مصروف رہتے ہیں جن کا مشارکہ کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ اس صورت میں (مشینری وغیرہ کے) یہ سارے اخراجات مشارکہ پر نہیں ڈالے جا سکتے۔

اب ہم ایک عملی مثال پیش کرتے ہیں۔ فرض کیجئے ایک جننگ فیکٹری کے پاس ایک بلڈنگ ہے جس کی مالیت بائیس ملین روپے ہے، پلانٹ اور مشینری کی مالیت دو ملین ہے اور سٹاف کو تنخواہیں ماہانہ پچاس ہزار ادا کی جاتی ہیں۔ فیکٹری ایک بینک سے ایک سال کی مدت کے لئے پچاس لاکھ (پانچ ملین) روپے کی مشارکہ کی بنیاد پر فائنانسنگ لینا چاہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک سال کے بعد مشارکہ ختم ہو جائے گا، اور اس وقت تک حاصل شدہ منافع دونوں پارٹیوں میں طے شدہ تناسب سے تقسیم کر دیئے جائیں گے۔ نفع کی تعیین کرتے وقت تمام براہِ راست اخراجات (Direct Expenses) آمدن سے منہا کر لیے جائیں گے۔ براہِ راست اخراجات میں مندرجہ ذیل اخراجات شامل ہوتے ہیں۔

۱۔ خام مال کی خریداری پر خرچ ہونے والی رقم۔

۲۔ ان عاملین کی تنخواہیں جو براہِ راست خام مال کو ترقی دینے سے وابستہ ہیں۔

---

(۱) ''نفع، نقصان کا میزانیہ'' تیار کرنے کا طریقہ اور متعلقہ اصطلاحات کی قدرے وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو: اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۶۸، ۶۹۔

۳۔ اس بجلی کے اخراجات جو جننگ کے عمل میں صرف ہوئی ہے۔
۴۔ دوسری خدمات کے بل جو براہِ راست مشارکہ کو مہیا کی گئی ہیں۔

جہاں تک بلڈنگ، مشینری اور دیگر عملے کی تنخواہوں کا تعلق ہے تو ظاہر ہے یہ صرف مشارکہ کے کاروبار کے لئے نہیں ہیں، اس لئے کہ مشارکہ تو ایک سال میں ختم ہو جائے گا، اور بلڈنگ اور مشینری کو طویل مدت کے لئے خریدا گیا ہے جس کے دوران جننگ فیکٹری انہیں اپنے کاروبار کے لئے استعمال کرتی رہے گی جس کا ایک سالہ مشارکہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا، اس لئے بلڈنگ اور مشینری کی لاگت کا سارا بوجھ اس قصیر مدتی مشارکہ پر نہیں ڈالا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ اتنا کیا جاسکتا ہے کہ مدتِ مشارکہ کے دوران بلڈنگ اور مشینری کی فرسودگی کو مشارکہ کے اخراجات میں شامل کرلیا جائے۔ لیکن عملی طور پر اس فرسودگی کی قیمت کا تعین انتہائی مشکل ہوگا اور اس کی وجہ سے تنازعہ بھی پیدا ہوسکتا ہے۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے دو عملی راستے ہوسکتے ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں پارٹیاں یہ طے کرلیں کہ ''مشارکہ'' عمیل (تمویل حاصل کرنے والے اصل مالک) کو مشینری اور بلڈنگ کے استعمال کی وجہ سے طے شدہ کرایہ ادا کرے گا۔ مشارکہ کی طرف سے اسے یہ کرایہ ہر حالت میں ملے گا، خواہ کاروبار میں نفع ہو یا نقصان۔

دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ عمیل کو کرایہ ادا کرنے کے بجائے نفع میں اس کا تناسب بڑھا دیا جائے۔ شرعی نقطۂ نگاہ سے اسے خدمات میں مضاربہ پر قیاس کرتے ہوئے درست قرار دیا جاسکتا ہے جو کہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۳۔ یومیہ پیداوار کی بنیاد پر جاری مشارکہ اکاؤنٹ

بہت سے مالیاتی ادارے کسی کاروبار کے ورکنگ کیپٹل کی فائنانسنگ اس طریقے سے کرتے ہیں کہ اس کاروبار کے لئے ایک جاری اکاؤنٹ کھول دیا جاتا ہے، جہاں سے وہ مختلف وقفوں سے مختلف مقدار میں رقم نکلواتے رہتے ہیں، اسی طرح ضرورت سے زائد رقوم اس اکاؤنٹ میں دوبارہ بھی جمع کراتے رہتے ہیں۔ یوں منہائی اور جمع (Dabit and Credit) کا عمل پختگی (Maturity) کی تاریخ تک جاری رہتا ہے اور سود کا حساب یومیہ پیداوار کی بنیاد پر (on the basis of daily products) کیا جاتا ہے۔

کیا اس طرح کا طریقہ کار مشارکہ اور مضاربہ کے ذرائع تمویل میں ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک نیا مظہر ہونے کی وجہ سے اس سوال کا صریح جواب قدیم اسلامی کتابوں میں نہیں مل سکتا، تاہم

مشارکہ کے بنیادی تصور کو مدنظر رکھتے ہوئے اس مقصد کے لئے مندرجہ ذیل طریق کار تجویز کیا جا سکتا ہے:

(۱) عمل کے لئے حقیقی نفع کی ایک خاص نسبت متعین کر لی جائے۔

(۲) نفع کا باقی ماندہ فیصدی حصہ سرمایہ لگانے والے کے لئے مختص ہوگا۔

(۳) اگر کوئی خسارہ ہو تو وہ صرف سرمایہ لگانے والوں کو اپنی سرمایہ کاری کے بالکل مطابق برداشت کرنا ہوگا۔

(۴) مشارکہ میں شامل کیے گئے اوسط توازن جس کا حساب یومیہ پیداوار کی بنیاد پر کیا جائے گا، کو تمویل کا شیئر کیپٹل تصور کیا جائے گا۔

(۵) مدت کے اختتام پر حاصل ہونے والے نفع کا حساب یومیہ پیداوار کی بنیاد پر کیا جائے گا اور اسی کے مطابق اسے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر اس طرح کا معاملہ فریقین کے درمیان طے پا جاتا ہے تو یہ بظاہر مشارکہ کے کسی بنیادی قاعدے کے خلاف معلوم نہیں ہوتا، تاہم، یہ تجویز اسلامی فقہ کے ماہرین کے مزید غور و فکر اور تحقیق کی محتاج ہے۔ عملی طور پر بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ فریقین اس اصول پر متفق ہو گئے ہیں کہ اختتامِ مدت پر مشارکہ کو حاصل ہونے والا نفع، یومیہ استعمال ہونے والے سرمائے کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ فی یوم ایک روپے پر حاصل ہونے والے نفع کی اوسط نکالی جائے گی۔ اس فی یوم فی روپیہ اوسط نفع کو ان دنوں کی تعداد کے ساتھ ضرب دی جائے گی جتنے دن ہر سرمایہ کار نے اپنی رقم کاروبار میں رکھی، جس سے اس کے نفع میں استحقاق کا فیصلہ یومیہ پیداوار کی بنیاد پر کیا جائے گا۔

بعض معاصر علماء اس طریقے سے نفع کے حساب کی اجازت نہیں دیتے، اس بنیاد پر کہ یہ ایک تخمینی طریق کار ہے جو کسی شریک کو حاصل ہونے والے حقیقی نفع کی عکاسی نہیں کرتا، اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کاروبار کو ایک عرصے میں بڑا نفع حاصل ہوا ہو جبکہ کسی خاص سرمایہ کار کی کوئی رقم اس عرصے میں کاروبار میں لگی ہوئی ہی نہ ہو یا بہت تھوڑی اور ناقابلِ ذکر رقم لگی ہو، حالانکہ اس کے ساتھ معاملہ دوسرے ان سرمایہ کاروں کے برابر کیا جائے گا جنہوں نے اس عرصے میں بڑی رقم کاروبار میں لگائی ہوئی تھی، اس کے برعکس ایک عرصے میں کاروبار کو بہت زیادہ نقصان ہو سکتا ہے جبکہ ایک خاص سرمایہ کار نے بڑی رقم کاروبار میں لگائی ہوئی تھی، حالانکہ یہ اپنے نقصان کا ایک حصہ ان دوسرے سرمایہ کاروں کی طرف منتقل کر رہا ہے جنہوں نے اس عرصے میں کوئی رقم نہیں لگائی ہوئی تھی، یا لگائی ہوئی تھی لیکن ناقابلِ ذکر مقدار میں۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ مشارکہ میں یہ ضروری نہیں کہ کسی شریک کو صرف اس کی اپنی رقم پر حاصل ہونے والا منافع ہی ملنا چاہئے، جب ایک مرتبہ مشارکہ وجود میں آ گیا تو مشترکہ حوض میں حاصل ہونے والا نفع تمام شرکاء کو ملے گا، قطع نظر اس سے کہ ان کی رقم مخصوص معاہدے میں استعمال ہوئی ہے یا نہیں۔ یہ بات خاص طور پر فقہ حنفی پر صادق آتی ہے، جس کے مطابق صحیح مشارکہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ رقم کی شکل میں لگایا ہوا شرکاء کا سرمایہ آپس میں ملا لیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ''الف'' ''ب'' کے ساتھ ایک عقد مشارکہ میں داخل ہو، لیکن اس نے ابھی تک اپنی رقم مشترکہ حوض میں صرف نہیں کی، تب بھی یہ ان معاہدوں کے منافع میں اپنے حصے کا حق دار ہوگا جو کہ ''ب'' نے اپنی رقم سے مشارکہ کے لئے کیے ہیں،(1) اگرچہ منافع میں اس کا اپنے حصے کا استحقاق اس رقم کے دے دینے کے ساتھ مشروط ہوگا جو اس نے اپنے ذمے میں لی ہے، لیکن یہ حقیقت پھر بھی موجود ہے کہ اس خاص عقد کا نفع اس کی رقم سے حاصل نہیں ہوا، اس لئے کہ جو رقم یہ بعد میں کسی مرحلے پر دے گا وہ تو کسی اور معاملے میں استعمال ہوگی۔ فرض کیجئے کہ ''الف'' اور ''ب'' ایک لاکھ روپے کا کاروبار کرنے کے لئے ایک مشارکہ میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ دونوں طے کر لیتے ہیں کہ ہر شخص پچاس ہزار روپیہ شامل کرے گا اور نفع برابر تقسیم ہوگا۔ ''الف'' نے ابھی تک اپنے پچاس ہزار روپے مشترکہ حوض میں شامل نہیں کیے۔ ''ب'' کو ایک نفع بخش معاملہ نظر آتا ہے اور وہ اپنی طرف سے لگائے گئے پچاس ہزار روپے سے مشارکہ کے لئے دو ایئر کنڈیشنر خرید لیتا ہے اور انہیں ساٹھ ہزار روپے میں بیچ دیتا ہے، جس سے دس ہزار روپے نفع حاصل ہوتا ہے۔ ''الف'' اپنے حصے کے پچاس ہزار روپے اس معاملے کے بعد شامل کرتا ہے۔ ان پچاس ہزار روپے کے دو ریفریجریٹر خریدے جاتے ہیں جو کہ اڑتالیس ہزار سے زائد پر نہیں بکتے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس معاملے میں دو ہزار کا خسارہ ہوا۔ اگرچہ ''الف'' کی رقم سے کیے جانے والے معاملے میں دو ہزار کا خسارہ ہوا ہے جبکہ ایئر کنڈیشنرز کے نفع بخش معاملے میں صرف ''ب'' کی رقم استعمال ہوئی ہے، جس میں ''الف'' کا کوئی حصہ نہیں تھا پھر بھی ''الف'' پہلے معاملے کے نفع میں اپنے حصے کا مستحق ہوگا۔ دوسرے معاملے میں جو دو ہزار روپے کا نقصان ہوا ہے وہ پہلے معاملے کے نفع سے منہا کر لیا جائے گا، جس سے مجموعی نفع کم ہو کر آٹھ ہزار تک آ جائے گا۔ یہ آٹھ ہزار کا نفع دونوں میں تقسیم ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ''الف'' کو چار ہزار روپے ملیں گے اگرچہ اس کی رقم سے کیے جانے والے معاملے میں خسارہ ہوا تھا۔

وجہ یہ ہے کہ جب فریقین مشارکہ کے عقد میں داخل ہو گئے تو اس کے بعد مشارکہ کے لئے جو

(1) بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۵۴، ۶۰۔

بھی عقد ہوں گے وہ اس مشترکہ حوض کی طرف ہی منسوب ہوں گے، قطع نظر اس سے کہ ان معاملوں میں کس کی انفرادی رقم استعمال ہوئی ہے۔ اس عقد مشارکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے ہر شریک ہر معاملے میں فریق ہوگا۔

مذکورہ بالا وضاحت پر ایک ممکنہ اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ مذکورہ مثال میں ''الف'' نے پچاس ہزار روپے کی ادائیگی اپنے ذمے لی ہے، اور معاملہ کرنے سے پہلے ہی معلوم ہے کہ وہ اتنی رقم مشارکہ میں شامل کرے گا، لیکن مجوزہ مشارکہ کا جاری اکائونٹ جس میں شریک روزانہ آتے اور جاتے رہتے ہیں، اس میں کسی بھی شریک نے کوئی متعین رقم شامل کرنا اپنے ذمے نہیں لیا ہوتا، لہٰذا مشارکہ میں داخل ہوتے وقت ہر فریق کی طرف سے لگایا جانے والا سرمایہ غیر معلوم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے مشارکہ غیر صحیح ہوجانا چاہئے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قدیم فقہاء کے نقطہ ہائے نظر اس بارے میں مختلف ہیں کہ کیا مشارکہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کل رأس المال کی مقدار شرکاء کو پہلے سے معلوم ہو۔ حنفی فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مشارکہ کے لئے یہ بات شرط نہیں ہے۔ مشہور حنفی فقیہ کاسانی لکھتے ہیں:

"واما العلم بقدر رأس المال وقت العقد فليس بشرط لجواز الشركة بالأموال عندنا، وعند الشافعي شرط...... ولنا ان الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها، بل لافضائها الى المنازعة، وجهالة رأس المال وقت العقد لا تفضي الى المنازعة، لأنه يعلم مقداره ظاهرا وغالبا، لأن الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارها، فلا يؤدي الى جهالة مقدار الربح وقت القسمة."

''ہمارے نزدیک شرکۃ الاموال کے جواز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ عقد کے وقت رأس المال کی مقدار معلوم ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے، ...... ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذاتِ خود عقد کے جواز میں مانع نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ تنازعہ پیدا ہونے کا باعث بنتی ہے، اور عقد کے وقت رأس المال کا معلوم نہ ہونا تنازعہ کا باعث نہیں بنتا، اس لئے کہ یہ مقدار عموماً اس وقت معلوم ہو جاتی ہے جب مشارکہ کے لئے کوئی چیز خریدی جاتی ہے، لہٰذا تقسیم کے وقت نفع کی مقدار میں جہالت پیدا نہیں ہوگی۔ (۱)

(۱) بدائع الصنائع، ج۶، ص۶۳۔

یہ بات درست ہے کہ جاری مشارکہ کا تصور جس میں شرکاء کچھ رقم کسی وقت نکلوا لیں اور دوسرے وقت نئی رقم شامل کر دیں اور نفع یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم ہو، یہ تصور اسلامی فقہ کی قدیم کتابوں میں نہیں پایا جاتا، لیکن یہ بات کسی طریقہ کار کو شرعاً ناجائز نہیں بناتی جب تک کہ یہ مشارکہ کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہو۔ مجوزہ طریق کار میں تمام شرکاء سے برابر سلوک کیا جاتا ہے، ہر شریک کے نفع کا حساب اس مدت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے جس کے دوران اس کی رقم مشترکہ حوض میں رہی ہے۔ اس حقیقت میں کوئی شک نہیں کہ مشترکہ تالاب کو مجموعی طور پر حاصل ہونے والا نفع اس رقم کے مشترکہ استعمال کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو کہ شرکاء نے مختلف اوقات میں شامل کی ہے۔ اگر تمام شرکاء باہمی رضامندی سے یہ طے کر لیتے ہیں کہ نفع یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم ہوگا تو کوئی ایسا شرعی حکم موجود نہیں ہے جو اسے ناجائز قرار دے۔ بلکہ اس کے برعکس اسے حضور اقدس ﷺ کی اس عمومی ہدایت کی تائید حاصل ہے جو پہلے کئی مرتبہ ذکر کی گئی معروف حدیث میں بیان کی گئی ہے۔

"المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما."

مسلمان آپس میں طے شدہ معاہدوں کے پابند ہیں، جب تک کہ یہ معاہدے حلال کو حرام یا حرام کو حلال نہ قرار دیں۔

اگر یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم کو قبول نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کوئی شریک مشترکہ حوض سے نہ رقم نکلوا سکتا ہے اور نہ ہی اس میں نئی رقم شامل کر سکتا ہے۔ اسی طرح کوئی شخص اس وقت تک نئی سرمایہ کاری کرنے کے قابل بھی نہیں ہوگا جب تک کہ نئی مدت کی متعین تاریخ نہ آ جائے۔ بینکوں کی کھاتہ داروں کی جہت سے (Deposits Side) جہاں کھاتہ دار روزانہ کئی مرتبہ رقم جمع کرواتے اور نکلواتے ہیں، یہ طریق کار بالکل ناقابل عمل ہے۔ یومیہ پیداوار کے تصور کو رد کر دینے کی وجہ سے یہ کھاتہ دار اس بات پر مجبور ہوں گے کہ اپنی بچی ہوئی رقم کو کسی نفع بخش اکاؤنٹ میں جمع کرانے سے پہلے کئی ماہ انتظار کریں۔ اس سے صنعت و تجارت کی ترقی کے لئے بچتوں کے استعمال میں رکاٹ پیدا ہوگی اور طویل عرصے کے لئے تمویلی سرگرمیوں کا پہیہ جام ہو جائے گا۔ اس مشکل کا یومیہ پیداوار کے طریق کار پر عمل کے علاوہ کوئی حل نہیں ہے۔ چونکہ شریعت کا کوئی حکم اس کے خلاف نہیں ہے اس لئے اس طریق کار کو نہ اپنانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

مشارکہ فائنانسنگ پر چند اعتراضات

اب ہمیں ان اعتراضات کا جائزہ لینا چاہئے جو مشارکہ کو بطور طریقہ تمویل اختیار کرنے کے

خلاف عملی نقطۂ نظر سے اُٹھائے جاتے ہیں۔

ا۔ خسارے کا رسک

ایک دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ مشارکہ کے طریقۂ کار کو اختیار کرنے کی صورت میں تمویل کرنے والے بینک یا ادارے کی طرف کاروبار کے خسارے کے منتقل ہونے کے زیادہ امکانات ہیں، پھر خسارہ عام کھاتہ داروں کی طرف بھی منتقل ہوگا۔ کھاتہ داروں کو چونکہ مستقل طور پر خسارے کے خطرے میں ڈالا جا رہا ہوگا اس لئے وہ بینکوں اور مالیاتی اداروں میں اپنی رقم رکھوانا نہیں چاہیں گے، جس کی وجہ سے یہ بچتیں یا تو جامد رہیں گی یا بینکنگ چینل کے باہر معاہدوں میں استعمال ہوں گی، اس طرح سے قومی سطح پر معاشی ترقی میں ان کا حصہ نہیں ہوگا، لیکن یہ دلیل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مشارکہ کی بنیاد پر تمویل کرنے سے پہلے بینک اور مالیاتی ادارے اس مجوزہ کاروبار کے امکانات (Feasibility) کا جائزہ لیں گے جس کے لئے فنڈز درکار ہیں، حتیٰ کہ موجودہ سودی بینکاری نظام میں بھی بینک ہر درخواست دینے والے کو قرضہ جاری نہیں کر دیتے، بلکہ یہ کاروبار کے امکانات کا جائزہ لیتے ہیں اور اگر انہیں یہ خدشہ ہو کہ یہ کاوبار نفع بخش نہیں ہے تو یہ قرض جاری کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مشارکہ کی صورت میں بینک اور مالیاتی ادارے یہ جائزہ زیادہ گہرائی اور احتیاط کے ساتھ لیں گے۔

مزید براں یہ کہ کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ خود کو ایک ہی مشارکہ تک محدود نہیں رکھ سکتا، بلکہ ان کے متنوع مشارکہ ہوں گے۔ اگر ایک بینک نے اپنے گاہکوں (Clients) میں سے سو گاہکوں کے ساتھ مشارکہ کی بنیاد پر تمویل کی ہے اور یہ تمویل بھی اس نے ان میں سے ہر ایک کی کاروباری تجاویز کے امکانات کا جائزہ لے کر کی ہے تو یہ تصور کرنا بہت مشکل ہوگا کہ یہ سب کے سب یا ان کی اکثریت خسارے میں جائے گی۔ ضروری اقدامات اور پوری احتیاط اختیار کرنے کے بعد زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ان میں سے بعض میں نقصان ہو جائے گا، لیکن دوسری طرف نفع بخش مشارکہ جات میں سودی قرضوں سے زیادہ نفع کی اُمید ہے، اس لئے کہ حقیقی نفع بینک اور عمیل (Client) میں تقسیم ہوگا، اس لئے مشارکہ کا پورا شعبہ خسارے میں جائے اس کی توقع نہیں ہے، اور مجموعی خسارے کا امکان صرف نظریاتی امکان ہے جو کہ کھاتہ داروں کی حوصلہ شکنی نہیں کرے گا۔ کسی مالیاتی ادارے کو خسارے کا یہ نظریاتی امکان کسی جوائنٹ سٹاک کمپنی میں خسارے کے امکان سے بہت کم ہے، جس کا کاروبار ایک محدود شعبے میں منحصر ہوتا ہے، اس کے باوجود لوگ اس کے حصے خریدتے ہیں اور خسارے کا یہ امکان انہیں ان شیئرز میں سرمایہ کاری سے باز نہیں رکھتا۔ بینک اور تمویلی اداروں کی صورتِ حال اس سے

کافی مضبوط ہے، اس لئے کہ ان کی مشارکہ کی سرگرمیاں اتنی متنوع ہوں گی کہ ہر ایک مشارکہ میں ہونے والے ممکنہ نقصان کی تلافی دوسرے مشارکہ جات سے حاصل ہونے والے منافع سے ہو جائے گی۔

اس کے علاوہ ایک اسلامی معیشت کو ایسی ذہنیت پیدا کرنی چاہئے جس کے مطابق یہ یقین کیا جائے کہ رقم پر حاصل کیا جانے والا کوئی بھی نفع کاروبار کا رسک قبول کرنے کا صلہ ہے۔ مہارتوں یا مجموعی شعبے میں تنوع پیدا کر کے یہ رسک اتنا کم بھی کیا جا سکتا ہے کہ بالکل فرضی یا نظریاتی بن کر رہ جائے، لیکن اس رسک کو بالکلیہ زائل کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ جو شخص منافع حاصل کرنا چاہتا ہے اسے اتنا معمولی رسک ضرور قبول کرنا ہوگا۔ باوجود اس کے کہ عام جوائنٹ سٹاک کمپنیوں میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کسی نے کبھی یہ اعتراض نہیں کیا کہ شیئر ہولڈرز کی رقم نقصان میں ڈال دی گئی ہے۔ مسئلہ اس نظام کا پیدا کردہ ہے جو بینکنگ اور تمویل کی سرگرمیوں کو عام تجارتی سرگرمیوں سے الگ کرتا ہے اور جس نظام نے لوگوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ بینک اور تمویلی ادارے صرف زر اور کاغذاتِ زر کا کاروبار کر سکتے ہیں اور یہ کہ ان کا صنعت وتجارت پر مرتب ہونے والے عملی نتائج کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں، اس لئے یہ ہر حالت میں متعین منافع کے استحقاق کا دعویٰ کرتے ہیں۔ تمویلی شعبے اور صنعت وتجارت کے شعبوں میں اس علیحدگی نے کلی سطح (Macro-Level) پر معیشت کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ہم اسلامی بینکاری کی بات کرتے ہیں تو اس کا مقصد یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ یہ ہر ہر معاملے میں روایتی نظام کی پیروی کرے گی۔ اسلام کے اپنے اقدار اور اصول ہیں جو تمویل کی صنعت وتجارت سے علیحدگی پر یقین نہیں رکھتے۔ جب یہ اسلامی نظام سمجھ میں آ جائے گا تو لوگ نقصان کے نظریاتی خطرے کے باوجود تمویلی شعبے (Financing Sector) میں اس سے زیادہ آمادگی کے ساتھ سرمایہ کاری کریں گے جتنی وہ نفع بخش کمپنیوں میں کرتے ہیں۔

۲۔ بددیانتی

مشارکہ فائنانسنگ کے خلاف ایک اور خدشہ جو ظاہر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ بددیانت کلائنٹس مشارکہ کے اس ذریعے کو ناجائز استعمال کریں گے اور تمویل کار کو کوئی نفع نہیں لوٹائیں گے۔ وہ ہمیشہ یہی دکھائیں گے کہ کاروبار کو کوئی نفع ہی نہیں ہوا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ یہ دعویٰ بھی کر سکتے ہیں کہ کاروبار کو نقصان ہوا ہے، جس سے صرف نفع ہی نہیں اصل رقم بھی خطرے میں پڑ جائے گی۔

یقیناً واقعی یہ ایک خطرہ ہے، خاص طور پر ان معاشروں میں جہاں بدعنوانی روزمرہ کا معمول بن چکی ہے، لیکن، بہرحال اس مسئلے کا حل اتنا مشکل بھی نہیں ہے جتنا عموماً باور کیا جاتا ہے یا بڑھا چڑھا

کر پیش کیا جاتا ہے۔

اگر کسی ملک کے تمام بینک، مرکزی بینک اور حکومت کی پوری مدد کے ساتھ اسلامی طریقۂ کار کے مطابق چلائے جائیں تو بددیانتی کے مسئلہ پر قابو پانا مشکل نہیں ہوگا۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بہتر طریقے سے ڈیزائن کیا ہوا آڈٹ کا نظام رائج کرنا ہوگا، جس کے مطابق کلائنٹس کے حسابات رکھے جائیں گے اور انہیں اچھی طرح کنٹرول کیا جائے گا۔ اس پر بھی پہلے بحث ہو چکی ہے کہ منافع کا تعین صرف اجمالی نفع کی بنیاد پر کیا جائے، اس سے تنازعات اور خورد برد کے امکانات کم ہو جائیں گے، پھر بھی اگر عمیل کی طرف سے کوئی بددیانتی، بے ضابطگی یا لاپرواہی پائی گئی تو اسے تادیبی کاروائی کا سامنا کرنا ہوگا، اور اسے ملک کے کسی بھی بینک سے کوئی سہولت حاصل کرنے سے کم از کم ایک مخصوص مدت کے لئے محروم بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ اقدامات حقیقی نفع چھپانے یا کسی اور بددیانتی کے ارتکاب کے خلاف مضبوط رکاوٹ ثابت ہوں گے، مزید برآں بینکوں کے کلائنٹس مستقل طور پر خسارہ دکھانے کے متحمل نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ یہ مختلف حوالوں سے خود ان کے اپنے مفاد کے خلاف ہوگا۔ یہ درست ہے کہ مذکورہ بالا احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کے باوجود ایسی صورتِ احوال کے امکانات موجود ہیں جن میں بعض کلائنٹس اپنے بُرے مقاصد میں کامیاب ہو جائیں، لیکن سزا کے اقدامات اور کاروبار کا عمومی ماحول ایسے مواقع کو کم کر دیں گے (خود سودی معیشت میں بھی نادہندگان نا قابلِ وصول قرضوں (Bad Debts)(1) کی مشکلات پیدا کرتے رہتے ہیں)۔ یہ بات مشارکہ کے پورے نظام کو مسترد کرنے کا معقول سبب یا اس کا عذر نہیں بن سکتی۔

بلاشبہ بددیانتی کا یہ خدشہ ان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے لئے بہت زیادہ ہے جو روایتی بینکوں کے عمومی دھارے سے الگ ہو کر کام کر رہے ہیں، انہیں متعلقہ حکومتوں اور مرکزی بینکوں کا خاص تعاون حاصل نہیں ہوتا، یہ نہ تو نظام تبدیل کر سکتے ہیں اور نہ ہی یہ اپنے قوانین اور قواعد وضوابط لاگو کر سکتے ہیں، لیکن انہیں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ وہ محض کاروباری ادارے ہی نہیں ہیں، یہ بینکنگ کے ایسے نظام کو متعارف کرانے کے لئے قائم کیے گئے ہیں جس کا اپنا ایک فلسفہ ہے۔ ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس نظام کو آگے بڑھائیں اگر چہ اس کی وجہ سے کسی حد تک ان کے منافع کا حجم کم ہونے کا خدشہ ہو، اس لئے انہیں کم از کم چند منتخب بنیادوں پر ہی سہی مشارکہ کا استعمال شروع کرنا

---

(۱) bad deebts کسی شخص یا کاروبار کے ذمے ایسا قرض جس کی وصولی ناممکن ہو یا وصولی کی لاگت قرض کی مالیت سے زیادہ ہو، حسابات کی تیاری میں ایسے قرضوں کو خسارہ تصور کیا جاتا ہے۔ (مترجم)
(The Penguin Dictionary of Commerce)

چاہئے۔ ہر بینک کے کچھ ایسے کلائنٹس ضرور ہوتے ہیں جن کی ایمان داری شک وشبہ سے بالا ہوتی ہے۔ اسلامی بینکوں کو چاہئے کہ کم از کم ان کے ساتھ تمویل صحیح مشارکہ کی بنیاد پر کریں۔ اس سے مارکیٹ میں اچھی نظیر قائم کرنے میں مدد ملے گی اور دوسرے اس کی پیروی پر آمادہ ہوں گے۔ مزید برآں کچھ ایسے سیکٹرز بھی ہیں جن میں مشارکہ کی بنیاد پر تمویل بڑی آسانی سے ہوسکتی ہے۔ مثال کے طور پر برآمد کی تمویل میں مشارکہ کو استعمال کیا جائے تو بددیانتی کا خاص امکان نہیں ہے۔ برآمد کنندہ کے پاس باہر سے ایک متعین آرڈر موجود ہے، قیمتیں طے شدہ ہیں، لاگت کا اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں ہے، ادائیگی عموماً ایل سی کی وجہ سے محفوظ ہوتی ہے، ادائیگی خود بینک کے ذریعے ہوتی ہے۔ ایسے حالات میں کوئی وجہ نہیں ہے کہ مشارکہ کے طریقے کو اختیار نہ کیا جائے۔ اسی طرح درآمد کی تمویل بھی مشارکہ کی بنیاد پر چند احتیاطوں کے بعد ہوسکتی ہے، جیسا کہ اسی باب میں پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

۳۔ کاروبار کی رازداری

مشارکہ پر ایک اور تنقید یہ کی جاتی ہے کہ تمویل کار (Financier) کو عمیل کے کاروبار میں شریک بنانے سے کاروبار کے راز اس (تمویل کار) کے پاس اور اس کے ذریعے سے دوسرے تاجروں کے پاس چلے جائیں گے۔

لیکن اس کا حل بہت آسان ہے۔ مشارکہ میں داخل ہوتے وقت عمیل (Client) یہ شرط لگا سکتا ہے کہ تمویل کار (Financier) انتظام وانصرام (Management) کے معاملات میں مداخلت نہیں کرے گا، اور وہ کاروبار کے متعلق کسی قسم کی معلومات کسی شخص کو عمیل کی اجازت کے بغیر منتقل نہیں کرے گا۔ رازداری کو برقرار رکھنے کے اس طرح کے معاہدے کا باوقار ادارے احترام کرتے ہیں، خاص طور پر بینک اور مالیاتی ادارے جن کا سارا کاروبار ہی رازداری پر مبنی ہوتا ہے۔

۴۔ کلائنٹس کا نفع میں شرکت پر آمادہ نہ ہونا

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ کلائنٹس بینکوں کے ساتھ حقیقی نفع میں شریک نہیں ہونا چاہتے، یہ ناپسندیدگی دو وجوہ پر مبنی ہے:

(۱) یہ سمجھتے ہیں کہ بینک حقیقی نفع، جو کہ بہت زیادہ بھی ہوسکتا ہے، میں شریک ہونے کا کوئی حق نہیں رکھتے، اس لئے کہ کاروبار کی مینجمنٹ اور اس کو چلانے سے انہیں سروکار نہیں ہوتا، تو یہ (کلائنٹس) اپنی محنت کے ثمرات میں بینکوں کو کیوں شامل کریں گے جو کہ صرف فنڈز فراہم کرتے ہیں۔ کلائنٹس یہ

دلیل بھی دیتے ہیں کہ روایتی بینک سود کی معمولی شرح پر راضی ہو جاتے ہیں تو اسلامی بینکوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔

(۲) اگر مذکورہ بات ایک عنصر نہ بھی ہو تب بھی کلائنٹس اس بات سے خوفزدہ ہیں کہ ان کے حقیقی منافع کا بینکوں کو علم ہو جائے گا اور ان کے ذریعے سے یہ معلومات ٹیکسوں کے بااختیار لوگوں تک پہنچ جائیں گی اور کلائنٹس کی ٹیکس کی ذمہ داریاں بڑھ جائیں گی۔

پہلی بات کا حل اگرچہ آسان نہیں ہے، لیکن اتنا مشکل اور ناممکن بھی نہیں ہے۔ ایسے کلائنٹس کو اس بات کا قائل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ بڑی مجبوری کے بغیر سودی قرضہ لینا، بہت بڑا گناہ ہے۔ محض کاروبار کو وسعت دینا کسی بھی اعتبار سے شدید ضرورت میں داخل نہیں ہے۔ مشارکہ کے ذریعے سے اپنے کاروبار کے لئے جائز فنڈ کی فراہمی کا انتظام کر کے وہ نہ صرف اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کریں گے بلکہ اپنے لئے اور اسلامی بینک کے لئے نفع کو بھی حلال بنائیں گے۔

دوسرے عنصر کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ بعض مسلم ممالک میں ٹیکس کی شرح ناجائز اور غیر منصفانہ ہے۔ اسلامی بینکوں اور ان کے تمام کلائنٹس کو چاہئے کہ وہ حکومتوں کو قائل کرنے کی کوشش کریں اور ان قوانین کو تبدیل کرانے کے لئے محنت کریں جو کہ اسلامی بینکاری کے راستے میں رکاوٹ ہیں۔ حکومتوں کو بھی یہ حقیقت سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ اگر ٹیکسوں کی شرح معقول ہو اور ٹیکس ادا کرنے والوں کو قائل کیا جائے کہ دیانت داری سے ٹیکس ادا کرنے میں ان کا بھی فائدہ ہے تو سرکاری آمدنی میں کمی نہیں اضافہ ہوگا۔

شرکت متناقصہ

(DIMINISHING MUSHARAKAH)

مشارکہ کی ایک اور شکل جسے ماضی قریب میں ترقی دی گئی ہے ''مشارکہ متناقصہ''(۱) ہے۔ اس تصور کے مطابق ایک تمویل کار اور اس کا عمیل کسی جائیداد، سامان یا کاروباری ادارے کی مشترکہ ملکیت حاصل کرتے ہیں۔ تمویل کار کا حصہ کئی یونٹس میں تقسیم کرلیا جاتا ہے اور یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عمیل، تمویل کار کے حصے کے یونٹس ایک ایک کر کے کچھ وقفوں کے بعد خرید لے گا، جس کے نتیجے میں اس کا حصہ کم ہوتا رہے گا، یہاں تک کہ اس کے تمام یونٹس عمیل خرید لے گا اور جائیداد یا کاروباری ادارے کا تنہا مالک بن جائے گا۔

(۱) یعنی مسلسل کم ہونے والی شرکت۔

شرکت متناقصہ کے اس تصور کو مختلف معاملوں میں مختلف طریقوں سے اختیار کیا جاتا ہے۔ چند نمونے ذیل میں دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ اسے عام طور پر ہاؤس فائنانسنگ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ عمیل ایک گھر خریدنا چاہتا ہے، جس کے لئے اس کے پاس کافی رقم موجود نہیں ہے۔ یہ ایک تمویل کار کے پاس جاتا ہے جو کہ مطلوب گھر کی خریداری میں اس کے ساتھ شریک ہونے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ قیمت کا بیس فیصد عمیل ادا کرتا ہے اور اسی فیصد تمویل کار، لہٰذا گھر کے اسی فیصد حصے کا مالک تمویل کار ہے اور بیس فیصد کا عمیل۔ جائیداد مشترکہ طور پر خریدنے کے بعد عمیل گھر کو اپنی رہائشی ضرورتوں کے لئے استعمال کرتا ہے اور تمویل کار کو جائیداد میں اس کا حصہ استعمال کرنے کی وجہ سے کرایہ ادا کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ تمویل کار کے حصے کو آٹھ برابر یونٹس میں تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ ہر یونٹ گھر کی دس فیصد ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے (کیونکہ اس کی کل ملکیت اسی فیصد تھی) عمیل، تمویل کار سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ ہر تین ماہ کے بعد ایک یونٹ خریدے گا، چنانچہ تین ماہ کی پہلی مدت پوری ہونے پر وہ گھر کی قیمت کا دس فیصد حصہ ادا کر کے ایک یونٹ خرید لیتا ہے۔ اس سے تمویل کار کا حصہ اسی فیصد سے کم ہو کر ستر فیصد ہو جائے گا۔ تمویل کار کو ادا کیا جانے والا کرایہ بھی اس حد تک کم ہو جائے گا۔ دوسری مدت کے پورا ہونے پر وہ ایک اور یونٹ خرید لے گا، جس سے جائیداد میں اس کا حصہ بڑھ کر چالیس فیصد ہو جائے گا اور تمویل کار کا کم ہو کر ساٹھ فیصد رہ جائے گا اور اسی تناسب سے کرایہ بھی کم ہو جائے گا۔ یہ ترتیب اسی طریقے سے چلتی رہے گی یہاں تک کہ دو سال کے اختتام پر عمیل تمویل کار کا سارا حصہ خرید لے گا جس سے اس کا حصہ 'صفر' رہ جائے گا اور عمیل کا حصہ سو فیصد ہو جائے گا۔

یہ طریق کار تمویل کار کو یہ اجازت دیتا ہے کہ جائیداد میں اپنی ملکیت کے تناسب سے کرایہ کا دعویٰ کرے اور اسی کے ساتھ اپنے حصے کے یونٹس کی بیع کے ذریعے سے اپنا اصل سرمایہ وقفے وقفے سے واپس حاصل کرے۔

۲۔ ''الف'' مسافروں کو ٹرانسپورٹ کی خدمات مہیا کرنے کے لئے ایک ٹیکسی خریدنا چاہتا ہے تا کہ لوگوں سے لیے جانے والے کرایوں سے آمدنی حاصل کرے، لیکن اس کے پاس فنڈز کی کمی ہے۔ ''ب'' ٹیکسی کی خریداری میں شرکت کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ وہ دونوں مشترکہ طور پر ایک ٹیکسی خریدتے ہیں۔ %80 قیمت ''ب'' ادا کرتا ہے اور %20 ''الف''۔ یہ ٹیکسی لوگوں کو سفری خدمات مہیا کرنے کے لئے لگا دی جاتی ہے جس سے یومیہ =/1000 روپے آمدن ہوتی ہے۔ چونکہ ''ب'' کا ٹیکسی میں %80 حصہ ہے اس لئے اس پر اتفاق کر لیا گیا کہ کرایہ کا %80 حصہ ''ب'' کو ملے گا اور

20 % ''الف'' کو جس کا گاڑی میں حصہ بھی 20 % ہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ =/800 روپے یومیہ ''ب'' اور =/200 ''الف'' کو حاصل ہوں گے۔ تین ماہ بعد ''الف'' ''ب'' کے حصے میں سے ایک یونٹ خرید لیتا ہے، جس سے ''ب'' کا حصہ کم ہو کر 70 % رہ گیا اور ''الف'' کا بڑھ کر 30 % ہو گیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس تاریخ سے ''الف'' یومیہ آمدن میں سے =/300 روپے کا مستحق ہے اور ''ب'' =/700 روپے کا۔ یہ طریق کار جاری رہے گا، یہاں تک کہ دو سال کے اختتام پر ٹیکسی مکمل طور پر ''الف'' کی ملکیت میں ہوگی، اور ''ب'' اپنی اصل سرمایہ کاری کی رقم بھی واپس لے چکا ہوگا اور مذکورہ طریقے کے مطابق آمدن میں اپنا حصہ بھی۔

۳۔ ''الف'' ریڈی میڈ گارمنٹس کا کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے پاس اس کاروبار کے لئے مطلوبہ رقم کی کمی ہے۔ ''ب'' ایک متعینہ مدت، جو ہم دو سال فرض کر لیتے ہیں، کے لئے اس کے ساتھ شریک ہونے پر راضی ہو جاتا ہے۔ چالیس فیصد سرمایہ کاری ''الف'' کرتا ہے اور ساٹھ فیصد ''ب'' کرتا ہے۔ دونوں مشارکہ کی بنیاد پر کاروبار کا آغاز کر دیتے ہیں۔ دونوں کے نفع کی متعین نسبت صراحتاً طے کر لی جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ کاروبار میں ''ب'' کے حصے کے چھ برابر یونٹس بنا لیے جاتے ہیں، اور ''الف'' انہیں تدریجاً خریدنا شروع کر دیتا ہے، یہاں تک کہ دو سال کے اختتام پر ''ب'' کاروبار سے باہر ہو جاتا ہے، اور ''الف'' اس کا تنہا مالک بن جاتا ہے۔ ''ب'' کو مختلف مدتوں میں ملنے والے نفع کے علاوہ وہ اپنے یونٹس کی قیمت بھی حاصل کرے گا جو کہ عملی طور پر اس کے اصل سرمایہ کی واپسی کے مترادف ہے۔

شرعی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو یہ طریق کار مختلف معاملوں کا مجموعہ ہے جو کہ مختلف مراحل میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس لئے شرکت متناقصہ کی ابھی ذکر کردہ تینوں صورتوں پر اسلامی اصولوں کی روشنی میں بحث کی جاتی ہے۔

شرکت متناقصہ کی بنیاد پر ہاؤس فائنانسنگ

مجوزہ طریق کار درج ذیل معاملوں پر مشتمل ہے:

۱۔ جائیداد میں مشترکہ ملکیت پیدا کرنا (شرکۃ الملک)۔

۲۔ تمویل کار کا حصہ عمیل کو کرایہ پر دینا۔

۳۔ کلائنٹ (عمیل) کی طرف سے تمویل کار سے یہ وعدہ کہ وہ اس کے حصے کو خرید لے گا۔

۴۔ مختلف مراحل پر اس کے یونٹس کی عملاً خریداری۔

۵۔ تمویل کار کے جائیداد میں باقی ماندہ حصے کے حوالے سے کرایہ کا تعین۔

اب ہم اس طریقِ کار کے اجزاء پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

(۱) مذکورہ طریقِ کار میں پہلا مرحلہ جائیداد میں مشترکہ ملکیت پیدا کرنا ہے۔ یہ بات اس باب کے شروع میں بیان کی جا چکی ہے کہ شرکتہ الملک مختلف طریقوں سے وجود میں آسکتی ہے، جن میں فریقین کی طرف سے مشترکہ خریداری بھی شامل ہے۔ اس بات کو تمام فقہاء نے متفقہ طور پر جائز قرار دیا ہے،(۱) اس لئے اس طرح مشترکہ ملکیت پیدا کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

(۲) اس طریقِ کار کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ تمویل کار اپنا حصہ عمیل کو اجارہ (Lease) پر دیتا ہے اور اس پر اس سے کرایہ وصول کرتا ہے۔ یہ طریقِ کار بھی بالکل درست ہے، اس لئے کہ فقہاء کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ کسی شخص کا کسی جائیداد میں اپنا مشاع حصہ (غیر منقسم حصہ) اپنے ہی شریک کو کرایہ پر دینا جائز ہے۔ اگر غیر منقسم حصہ کسی تیسرے فریق کو اجارہ پر دیا جاتا ہے تو اس کے جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک غیر منقسم حصہ تیسرے فریق کو اجارہ پر نہیں دیا جاسکتا، جبکہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن الحسنؒ فرماتے ہیں کہ غیر منقسم حصہ بھی کسی شخص کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے کہ جائیداد اپنے ہی شریک کو کرایہ پر دی جائے تو اس اجارے کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں۔(۲)

(۳) مذکورہ بالا طریقے کا تیسرا مرحلہ یہ ہے کہ عمیل، تمویل کار کے غیر منقسم حصے کے مختلف یونٹس خریدتا ہے۔ یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے۔ اگر غیر منقسم (مشاع) حصہ زمین اور عمارت دونوں سے تعلق رکھتا ہے تو دونوں کی بیع تمام فقہی مکاتبِ فکر کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح اگر عمارت کا غیر منقسم حصہ خود شریک کو بیچنے کا ارادہ ہو تو یہ بھی باتفاقِ فقہاء جائز ہے، البتہ اگر اسے تیسری پارٹی کے ہاتھ فروخت کیا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔(۳)

ابھی ذکر کیے گئے تین نکات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مذکورہ بالا تینوں معاملے بذاتِ خود جائز ہیں، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا انہیں ایک ہی انتظام میں جمع کرنا جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر تینوں معاملوں کو اس انداز سے جمع کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر معاملہ دوسرے کے لئے شرط بن جائے تو شرعاً یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام کے قانونی نظام میں یہ طے شدہ اصول ہے کہ ایک

---

(۱) مثلاً دیکھئے: ردالمحتار، ج ۳ ص ۳۶۴، ۳۶۵۔

(۲) ابن قدامہ: المغنی، ج ۶ ص ۱۳۷۔ ردالمحتار، ج ۶ ص ۴۷، ۴۸۔

(۳) ردالمحتار، ج ۳ ص ۳۶۵۔

معاملے کو دوسرے کے لئے پیشگی شرط نہیں بنایا جا سکتا، لیکن مجوزہ سکیم میں یہ تجویز کیا گیا ہے کہ دو معاملوں کو ایک دوسرے کے لئے شرط بنانے کی بجائے صرف عمیل کی طرف سے یک طرفہ وعدہ ہونا چاہئے۔ ایک تو اس بات کا کہ وہ تمویل کار کا حصہ اجارہ (Lease) پر لے کر کرایہ ادا کرے گا، دوسرے اس بات کا کہ وہ گھر میں تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس مختلف مراحل پر خرید لے گا۔ اس سے ہم چوتھے مسئلے کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں، اور وہ ہے اس طرح کے وعدے کے قانوناً لازم ہونے کا مسئلہ۔

(۴) عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کسی کام کا وعدہ کر لینے سے وعدہ کرنے والے پر صرف اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، جس پر عدالت کے ذریعے عمل درآمد نہیں کرایا جا سکتا، لیکن متعدد فقہاء ایسے بھی ہیں جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وعدے قضاءً بھی لازم ہوتے ہیں اور عدالت وعدہ کرنے والے کو ایفائے عہد پر مجبور کر سکتی ہے، خاص طور پر کاروباری سرگرمیوں میں۔[1] چند مالکی اور حنفی فقہاء کا خاص طور پر اس ضمن میں حوالہ دیا جا سکتا ہے جو کہتے ہیں کہ ضرورت کے موقعوں پر، وعدوں پر عدالت کے ذریعے بھی عمل کرایا جا سکتا ہے۔ حنفی فقہاء نے اس نقطۂ نظر کو ایک خاص بیع کے تعلق سے اختیار کیا ہے جسے ''بیع بالوفاء'' کہا جاتا ہے۔ ''بیع بالوفاء'' کسی گھر کی بیع کا ایک خاص طریقہ ہے، جس میں خریدار بیچنے والے سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ جب یہ بائع خریدار کو گھر کی قیمت واپس کر دے گا تو وہ گھر اسے دوبارہ بیچ دے گا۔ یہ طریقِ کار وسطی ایشیاء کے ملکوں میں مروج تھا، اور حنفی فقہاء کا اس کے بارے میں نقطۂ نظر یہ تھا کہ اگر گھر کی دوبارہ بیع کو پہلی بیع کے لئے شرط بنایا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لیکن اگر بیع بغیر شرط کے مؤثر ہے اور بیع کے مؤثر ہو جانے کے بعد خریدار یہ وعدہ کرتا ہے کہ جب بائع اسے یہی رقم پیش کرے گا تو وہ گھر اسے دوبارہ بیچ دے گا تو یہ وعدہ قابلِ قبول ہے اور اس کی وجہ سے وعدہ کرنے والے پر صرف اخلاقی ذمہ داری ہی عائد نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذریعے سے اصل بائع کو ایک قانونی طور پر قابلِ نفاذ حق حاصل ہو جائے گا۔

فقہاء نے اس طریقِ کار کو جائز قرار دیتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ

"قد تجعل المواعيد لازمة لحاجة الناس."

''ضرورت کے وقت وعدوں کو عدالتی طور پر بھی لازم قرار دیا جا سکتا ہے۔''

حتیٰ کہ اگر وعدہ بیع کے مؤثر اور نافذ ہونے سے پہلے کر لیا جاتا ہے اور اس کے بعد بیع بغیر شرط کے منعقد ہوتی ہے تو ان فقہاء کے نزدیک ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔[2]

(۱) اس مسئلہ کی مزید تفصیل ''مرابحہ'' کے باب میں آئے گی۔ (۲) حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے

کوئی شخص یہ اعتراض اُٹھا سکتا ہے کہ اگر وعدہ عملاً بیع میں داخل ہونے سے پہلے کیا گیا ہے تو عملاً یہ خود بیع میں شرط لگانے کی طرح ہے، اس لئے کہ فریقین کے بیع میں داخل ہونے کے وقت یہ شرط انہیں معلوم ہے، اس لئے اگر چہ بیع کسی صریح شرط کے بغیر ہے تب بھی اسے مشروط ہی سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ ایک صریح شرط کا وعدہ اس سے پہلے ہو چکا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ بیع کے اندر شرط لگانے اور بیع کو مشروط کیے بغیر وعدہ کرنے میں بڑا فرق ہے۔ اگر بیع کے وقت صراحتاً شرط ذکر کی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیع اسی صورت میں نافذ اور صحیح ہوگی جبکہ وعدہ پورا کیا جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مستقبل میں وعدہ پورا نہ کیا گیا تو یہ بیع باطل تصور ہوگی، اس سے بیع کا عقد مستقبل کے کسی واقعہ پر موقوف ہو جاتا ہے جو واقع ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی، اس سے عقد میں غیر یقینی صورتِ حال (غرر) پیدا ہو جاتی ہے جو کہ شریعت میں بالکل نا جائز ہے۔

اس کے برعکس اگر بیع کسی شرط کے بغیر ہوئی ہے، لیکن کسی پارٹی نے علیحدہ طور پر کوئی وعدہ کر لیا ہے تو یہ قرار نہیں دیا جا سکتا کہ بیع وعدہ کے ایفاء پر موقوف یا اس کے ساتھ مشروط ہے۔ یہ بیع بہر حال مؤثر ہوگی خواہ وعدہ کرنے والا اپنا وعدہ پورا کرے یا نہ کرے، حتیٰ کہ اگر وعدہ کرنے والا اپنے وعدہ سے انحراف کرتا ہے تب بھی بیع مؤثر رہے گی۔ جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ وعدہ کرنے والے کو عدالت کے ذریعے اپنا وعدہ پورا کرنے پر مجبور کرے، اور اگر وعدہ کرنے والا اپنا وعدہ پورا کرنے کے قابل نہیں ہے تو جس سے وعدہ کیا گیا تھا وہ اس حقیقی نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اسے عدم ایفاء کی وجہ سے اُٹھانا پڑا ہے۔

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خریدنے کا مستقل اور الگ وعدہ اصل عقد کو اس کے ساتھ مشروط یا اس پر موقوف نہیں بناتا، اس لئے اسے عمل میں لایا جا سکتا ہے۔

اس تجزیے کی بنیاد پر ''شرکت متناقصہ'' کو ہاؤس فائنانسنگ کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ استعمال کیا جا سکتا ہے۔

(الف) مشترکہ خریداری، اجارہ اور تمویل کار کے حصے کے یونٹس کی بیع ان معاملوں کو ایک ہی عقد میں آپس میں ملانا نہیں چاہئے، تاہم مشترکہ خریداری اور عقد اجارہ کو ایک ہی دستاویز میں جمع کیا جا سکتا ہے، جس کے ذریعے تمویل کار اس بات پر اتفاق کرے گا کہ وہ مشترکہ خریداری کے بعد اپنا حصہ عمیل کو کرایہ پر دے دے گا۔ ایسا کرنا اس لئے جائز ہے کہ جیسا کہ متعلقہ باب میں بیان کیا گیا ہے کہ اجارہ

حاشیہ صفحہ گزشتہ: دیکھئے: جامع الفصولین، ج ۲، ص ۲۳۷، اور ردالمحتار، ج [illegible]

کسی آئندہ آنے والی تاریخ سے بھی مؤثر ہوسکتا ہے، اسی کے ساتھ عمیل ایک یک طرفہ وعدے پر دستخط کرسکتا ہے جس کے مطابق وہ تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس متعین وقفوں کے بعد خرید لے گا، اور تمویل کار یہ بات قبول کرسکتا ہے کہ جب عمیل اس کے حصے کا ایک یونٹ خرید لے گا تو اسی تناسب سے کرایہ بھی کم ہوجائے گا۔

(ب) ہر یونٹ کی خریداری کے وقت، باقاعدہ ایجاب وقبول کے ذریعے اسی متعین تاریخ کو بیع کا انعقاد ہونا چاہئے۔

(ج) یہ زیادہ بہتر ہے کہ عمیل کی طرف سے مختلف یونٹس کی خریداری اس بازاری قیمت کے مطابق ہو جو کہ اس یونٹ کی خریداری کے وقت بازار میں رائج ہو، لیکن یہ بھی جائز ہے کہ خریداری کے اس وعدے میں جس پر عمیل نے دستخط کیے ہیں ایک قیمت بھی طے کرلی جائے۔

خدمات (Services) کے کاروبار کے لئے شرکت متناقصہ

اُوپر ذکر کردہ شرکت متناقصہ کی دوسری مثال ایک ٹیکسی کی مشترکہ خریداری کی تھی، تاکہ اسے کرایہ پر لگا کر آمدنی حاصل کی جائے۔ یہ طریقِ کار مندرجہ ذیل اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) شرکۃ الملک کی شکل میں ٹیکسی کے اندر ایک مشترکہ ملکیت پیدا کرنا، جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا یہ شرعاً جائز ہے۔

(۲) ٹیکسی کی خدمات (Services) کے ذریعے حاصل ہونے والی آمدن میں مشارکہ، یہ بھی جائز ہے، جیسا کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا گیا۔

(۳) عمیل کا تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس کو خریدنا، اس کا جواز ان شرطوں کے ساتھ مشروط ہے جو ہاؤس فائنانسنگ میں تفصیل سے بیان ہوچکی ہیں، لیکن ہاؤس فائنانسنگ اور اس دوسری مثال میں تجویز کردہ طریقِ کار میں ایک تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ ٹیکسی کو جب کرائے کی سواری کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو عموماً وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی قیمت میں کمی (Depreciation) واقع ہوتی ہے، اس لئے تمویل کار کے مختلف یونٹس کی قیمت کے تعین میں قیمت کی اس کمی کو ضرور پیشِ نظر رکھنا چاہئے۔

عام تجارت میں شرکت متناقصہ

پہلے ذکر کردہ نمونوں میں سے تیسرا نمونہ یہ تھا کہ تمویل کار ساٹھ فیصد سرمایہ ریڈی میڈ

گارمنٹس کا کاروبار چلانے کے لئے شامل کرتا ہے۔ یہ طریق کار دو اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) پہلے مرحلے میں تو یہ ایک سادہ سا مشارکہ ہے جس کے ذریعے سے دو شریک ایک مشترکہ کاروبار میں مختلف مقدار میں اپنا اپنا سرمایہ لگاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ان شرطوں کے مطابق جائز ہے جو کہ اسی باب کے شروع میں بیان کی گئیں۔

(۲) عمیل کا تمویل کار کے حصے کے مختلف یونٹس کو خریدنا جو کہ عمیل کی طرف سے مستقل اور علیحدہ وعدے کے ذریعے سے ہوگا۔ اس وعدے کے متعلق شرعی شرائط وہی ہیں جو کہ ہاؤس فائنانسنگ کے ضمن میں بیان ہوئی ہیں، لیکن دونوں میں ایک بڑا اہم فرق ہے۔ وہ یہ کہ یہاں پر تمویل کار کے حصے کی قیمت وعدۂ خریداری میں متعین نہیں کی جاسکتی۔ اگر قیمت مشارکہ میں داخل ہوتے ہی پیشگی طے کر لی گئی تو عملاً اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عمیل نے تمویل کار کے لگے ہوئے اصل سرمائے کی نفع کے ساتھ یا نفع کے بغیر واپسی کی یقین دہانی کرادی ہے، جو کہ مشارکہ کی صورت میں شرعاً سختی سے ممنوع ہے۔ اس لئے جو یونٹس عمیل خریدے گا ان کی قیمت متعین کرنے کے لئے تمویل کار کے پاس دو اختیار (Options) ہیں۔ پہلا اختیار یہ ہے کہ وہ اس بات پر اتفاق کر لے کہ ہر یونٹ کی خریداری کے وقت کاروبار کی قیمت لگا کر اس کی بنیاد پر ان یونٹس کو بیچا جائے گا، اور اگر کاروبار کی قیمت بڑھ گئی ہے تو اس یونٹ کا ثمن بھی زیادہ ہوگا اور اگر کاروبار کی قیمت کم ہوگئی تو یونٹ کی قیمت بھی کم ہو جائے گی۔ یہ قیمت لگانا ماہرین کے ذریعے متعارف اصولوں کے مطابق بھی ہوسکتا ہے اور ان ماہرین کی نشاندہی بھی وعدے پر دستخط کے وقت کی جاسکتی ہے۔ دوسرا اختیار یہ ہے کہ تمویل کار عمیل کو اجازت دیدے کہ وہ یونٹس کو جس قیمت پر ممکن ہو کسی اور کے ہاتھ بیچ دے۔ اسی کے ساتھ وہ خود بھی عمیل کو ایک خاص قیمت کی پیش کش کردے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر اسے اس سے زیادہ قیمت پر کوئی گاہک مل جاتا ہے تو وہ اسے بیچ دے گا، لیکن اگر وہ فائنانشر ہی کو بیچنا چاہتا ہے تو وہ اسی قیمت پر لینے پر متفق ہوگا جو اس سے پہلے اس نے طے کر دی تھی۔

اگرچہ شرعاً دونوں اختیار ہی قابل عمل ہیں لیکن دوسرا اختیار تمویل کار کے لئے قابل عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا نتیجہ ایک نئے شریک کے مشارکہ میں شامل ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا، جس سے پورا بندوبست متاثر ہوگا اور شرکت متناقصہ کا مقصد بھی فوت ہو جائے گا جس کے مطابق تمویل کار اپنی رقم ایک متعین عرصے میں واپس لینا چاہتا تھا، اس لئے شرکت متناقصہ کے مقصد کو روبہ عمل لانے کے لئے صرف پہلا اختیار ہی قابل عمل ہے۔

❁❁❁

مرابحہ

مرابحہ

اکثر اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے مرابحہ کو ایک اسلامی طریقۂ تمویل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں اور ان کے اکثر تمویلی عمل (Financial Operations) مرابحہ پر ہی مبنی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اصطلاح معاشی حلقوں میں آج کل ایک بینکاری کے طریقے کے طور پر مروّج ہے، جبکہ مرابحہ کا اصل تصور اس خیال سے مختلف ہے۔

مرابحہ حقیقت میں اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح ہے اور اس سے مراد ایک خاص قسم کی بیع ہوتی ہے جس کا اپنے اصل تصور کے اعتبار سے تمویل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر کوئی بائع اپنے خریدار کے ساتھ اس پر اتفاق کر لیتا ہے کہ وہ اسے ایک متعین سامان متعین نفع پر دے گا جسے اس سامان کی لاگت پر زائد کیا جائے گا تو اسے "مرابحہ" کہا جاتا ہے۔ مرابحہ کا بنیادی عنصر یہ ہے کہ بیچنے والا اس لاگت کو ظاہر کرتا ہے جو اس نے اس سامان کے حصول پر برداشت کی ہے اور اس پر کچھ نفع شامل کر لیتا ہے۔ یہ نفع ایک متعین رقم کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے اور فیصدی شرح پر مبنی بھی۔

مرابحہ کی صورت میں ادائیگی بروقت بھی ہو سکتی ہے اور بعد میں آنے والی کسی تاریخ پر بھی جس پر فریقین متفق ہوں۔ اس لئے مرابحہ لازمی طور پر مؤجل ادائیگی (Deffered Payment) پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ عموماً وہ لوگ خیال کرتے ہیں جو کہ اسلامی فقہ سے زیادہ شناسائی نہیں رکھتے اور انہوں نے بینکنگ کے معاملات کے حوالے ہی سے مرابحہ کا نام سنا ہوتا ہے۔

مرابحہ اپنی اصل شکل میں ایک سادہ بیع ہے۔ وہ واحد خصوصیت جو اسے باقی اقسام کی بیوع سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ مرابحہ میں بائع صراحتاً خریدار کو یہ بتاتا ہے کہ اسے کتنی لاگت آئی ہے اور لاگت پر وہ کتنا نفع لینا چاہتا ہے۔ اگر کوئی شخص کوئی چیز ایک متعین قیمت پر فروخت کرتا ہے جس میں لاگت کا کوئی حوالہ نہیں ہے تو یہ مرابحہ نہیں ہے، اگرچہ وہ اپنی لاگت پر نفع بھی کمائے، اس لئے کہ یہ بیع لاگت پر کچھ زائد شامل کرنے ("Cost-Plus") کے تصور پر مبنی نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ بیع "مساومہ" کہلاتی ہے۔

یہ ہے مرابحہ کی اصطلاح کا حقیقی مفہوم جو کہ ایک خالص اور سادہ بیع ہے، لیکن بعض دوسرے تصورات کا اس میں اضافہ کر کے اسے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں میں بطور طریقۂ تمویل استعمال

کیا جاتا ہے، لیکن اس طرح کے معاہدوں کا صحیح ہونا بعض شرائط پر موقوف ہے جن کا پورا لحاظ رکھا جانا ضروری ہے تا کہ یہ معاہدے شرعاً قابلِ قبول ہو سکیں۔

ان شرائط کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے سب سے پہلے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ مرابحہ ہر پہلو سے ایک بیع ہی ہے اس لئے صحیح بیع کے تمام لوازم کا اس میں پایا جانا ضروری ہے۔

لہٰذا اس بحث کا آغاز بیع کے چند بنیادی قواعد سے کیا جاتا ہے جن کے بغیر کوئی بھی بیع شرعاً صحیح نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد ہم ان قواعد کے متعلق بحث کریں گے جو کہ ''مرابحہ'' کے بارے میں ہیں۔ اس کے بعد وضاحت سے یہ بتایا جائے گا کہ مرابحہ کو قابلِ قبول طریقۂ تمویل کے طور پر استعمال کرنے کا طریقہ کیا ہے۔

یہاں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ تفصیلی اصولوں کو مختصر سے مختصر جملوں میں بند کر دیا جائے تا کہ موضوع کے بنیادی نکات ایک ہی نظر میں گرفت میں آسکیں اور حوالہ دینے میں سہولت کے لئے محفوظ کیے جاسکیں۔

خرید وفروخت کے چند بنیادی قواعد

شریعت میں بیع کی تعریف یہ کی گئی ہے ''قیمت رکھنے والی چیز کا قیمت والی چیز ہی کے بدلے میں باہمی رضامندی سے تبادلہ''۔ مسلم فقہاء نے عقدِ بیع کے بارے میں بہت سے قواعد ذکر کیے ہیں اور ان کی تفصیل بیان کرنے کے لئے متعدد جلدوں میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں، یہاں مقصود صرف ان قواعد پر مختصر گفتگو کرنا ہے جن کا تعلق تمویلی اداروں میں استعمال ہونے والے مرابحہ کے ساتھ ہے۔

قاعدہ نمبر ا:

بیچی جانے والی چیز بیع کے وقت موجود ہونی چاہئے۔ لہٰذا جو چیز ابھی تک وجود میں نہیں آئی اسے بیچا بھی نہیں جاسکتا۔ اگر کسی غیر موجود چیز کی بیع کی گئی، اگر چہ باہمی رضامندی سے ہی ہو، یہ بیع شرعاً باطل ہوگی۔

مثال: ''الف'' اپنی گائے کا بچہ جو کہ ابھی تک پیدا نہیں ہوا ''ب'' کو بیچتا ہے، یہ بیع باطل ہے۔

قاعدہ نمبر ۲:

فروخت کی جانے والی چیز بیع کے وقت بائع کی ملکیت میں ہو۔ لہٰذا جو چیز فروخت کرنے

والے کی ملکیت میں نہیں اسے بیچا بھی نہیں جا سکتا۔ اگر اس کی ملکیت حاصل کرنے سے پہلے اسے بیچتا ہے تو بیع باطل ہوگی۔

مثال: ''الف''''ب'' کو ایک کار بیچتا ہے جو فی الحال ''ج'' کی ملکیت میں ہے، لیکن اسے اُمید ہے کہ وہ کار ''ج'' سے خرید لے گا اور بعد میں ''ب'' کے حوالے کر دے گا، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ کار بیع کے وقت ''الف'' کی ملکیت میں نہیں تھی۔

قاعدہ نمبر ۳:

بیع کے وقت بیچی جانے والی چیز بیچنے والے کے حسی یا معنوی قبضے میں ہو۔ ''معنوی'' قبضے سے مراد ایسی صورتِ حال ہے جس میں قبضہ کرنے والے نے وہ چیز ظاہری طور پر اپنی تحویل میں نہیں لی لیکن اس کے کنٹرول میں آ گئی ہے اور اس کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں اس کی طرف منتقل ہو گئی ہیں، جن میں اس چیز کے ضیاع کا خطرہ اور رسک بھی شامل ہے، یعنی یہ چیز اگر ضائع ہو گئی تو یہ سمجھا جائے گا کہ خریدار کی ضائع ہوئی۔

مثال: (۱) ''الف'' نے ''ب'' سے ایک کار خریدی۔ ''ب'' نے ابھی تک یہ کار ''الف'' یا اس کے وکیل کے حوالے نہیں کی۔ ''الف'' یہ کار ''ج'' کو فروخت نہیں کر سکتا۔ اگر وہ اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیچ دیتا ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(۲) ''الف'' نے ''ب'' سے ایک کار خریدی۔ ''ب'' اس کار کی تعیین اور نشاندہی کرنے کے بعد اسے ایک ایسے گیراج میں کھڑا کر دیتا ہے جہاں ''الف'' کی آزادانہ رسائی ہے اور ''ب'' اسے اجازت دے دیتا ہے کہ وہ گاڑی کو وہاں سے جہاں چاہے لے جا سکتا ہے۔ گاڑی کا رسک ''الف'' کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اب گاڑی اس کے معنوی قبضے (Constructive Possession) میں ہے۔ اگر ''الف'' اس پر ظاہری اور حسی قبضہ کیے بغیر ''ج'' کو بیچ دیتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔

وضاحت ا:

قاعدہ نمبر ا تا ۳ کا لب لباب یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز نہیں بیچ سکتا جو

(۱) ابھی وجود میں نہ آئی ہو۔

(۲) بیچنے والے کی ملکیت میں نہ ہو۔

(۳) بیچنے والے کے حسی یا معنوی قبضے میں نہ ہو۔

وضاحت نمبر ۲:

عملی بیع (Actual Sale) اور صرف بیع کا وعدہ کر لینے میں بڑا فرق ہے۔ عملی بیع اس وقت تک مؤثر نہیں ہوتی جب تک کہ مذکورہ تین شرطیں پوری نہ کر لی جائیں، البتہ کوئی شخص ایسی چیز کے بیچنے کا وعدہ کر سکتا ہے جو کہ اس کی ملکیت یا قبضے میں نہیں ہے۔ بنیادی طور پر وعدۂ بیع سے وعدہ کرنے والے پر صرف ایک اخلاق ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس میں عموماً عدالتی چارہ جوئی نہیں کی جا سکتی، تاہم بعض مخصوص صورتوں میں خصوصاً جبکہ وعدوں کی وجہ سے دوسرے فریق پر ذمہ داری کا کوئی بوجھ پڑ گیا ہو تو اس وعدے پر بذریعہ عدالت بھی عمل کرایا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں عدالت وعدہ کنندہ کو اپنے وعدہ کی تکمیل پر یعنی عملاً بیع کرنے پر مجبور کرے گی۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو عدالت اسے حکم دے گی کہ دوسرے فریق کو وعدہ کی خلافی کی وجہ سے جو حقیقی نقصان ہوا ہے وہ اسے ادا کرے۔(۱) لیکن عملاً بیع اس وقت نافذ اور مؤثر ہوگی جبکہ وہ سامان بائع کے قبضے میں آ جائے۔ اس صورت میں نئے ایجاب وقبول کی ضرورت ہوگی، اور جب تک اس طرح سے بیع نہ ہو جائے اس کے قانونی نتائج مرتب نہیں ہوں گے۔

استثناء

قاعدہ نمبر ۱ تا ۳ میں ذکر کردہ اصول میں دو قسم کی بیع میں چھوٹ دی گئی ہے:

(۱) بیع سلم

(۲) استصناع

ان دونوں قسم کی بیع پر آگے چل کر مستقل باب میں بحث کی جائے گی۔

قاعدہ نمبر ۴:

بیع غیر مشروط اور فوری طور پر نافذ العمل ہونی چاہئے، لہٰذا جو بیع مستقبل کی کسی تاریخ کی

(۱) اسلامی فقہ اکیڈمی کی قرارداد نمبر ۲، ۳، منظور کردہ اجلاس چہارم منعقدہ کویت ۱۴۰۹ھ، ملاحظہ ہو: مجلہ ۔ مجمع الفقہ الاسلامی، شمارہ: ۵، ۲/۱۵۹۹۔

طرف منسوب ہو یا مستقبل میں پیش آنے والے کسی واقعہ پر موقوف ہو وہ باطل ہوگی۔ اگر فریقین بیع کو صحیح کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اس وقت از سرِ نو بیع کرنا ہوگی جبکہ مستقبل کی وہ تاریخ آجائے یا وہ شرط پائی جائے جس پر بیع موقوف تھی۔

مثالیں: (۱) الف یکم جنوری کو "ب" سے کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی کار یکم فروری کو بیچتا ہوں، یہ بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ اسے مستقبل کی ایک تاریخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

(۲) "الف" "ب" سے کہتا ہے کہ اگر فلاں پارٹی الیکشن جیت گئی تو میری کار تمہارے ہاتھ بکی ہوئی تصور ہوگی، یہ بیع بھی باطل ہے، اس لئے کہ اسے مستقبل کے ایک واقعے پر موقوف کیا گیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۵:

بیچی جانے والی چیز ایسی ہو جس کی کوئی قیمت ہو، لہٰذا کاروباری عرف میں جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو اس کی بیع نہیں ہوسکتی۔

قاعدہ نمبر ۶:

بیچی جانے والی چیز ایسی نہ ہو جس کا حرام مقصد کے علاوہ کوئی اور استعمال ہی نہ ہو، جیسے خنزیر اور شراب وغیرہ۔

قاعدہ نمبر ۷:

جس چیز کی بیع ہو رہی ہو وہ واضح طور پر معلوم ہونی چاہئے اور خریدار کو اس کی شناخت کرائی جانی چاہئے۔

وضاحت:

بیچی جانے والی چیز کی تعیین اشارہ کر کے بھی ہوسکتی ہے اور ایسی تفصیلی وضاحت سے بھی ہوسکتی ہے جس سے وہ چیز ان اشیاء سے ممتاز ہو جائے جن کی بیع مقصود نہیں ہے۔

مثال: ایک بلڈنگ ہے جس میں ایک انداز کے بنے ہوئے کئی اپارٹمنٹ ہیں۔ "الف" جو کہ بلڈنگ کا مالک ہے "ب" سے کہتا ہے کہ "میں تمہیں ان اپارٹمنٹس میں سے ایک بیچتا ہوں"۔ "ب"

قبول بھی کر لیتا ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی، جب تک کہ زبانی وضاحت کے ساتھ یا اشارہ کر کے ایک اپارٹمنٹ کی تعیین نہ کر دی جائے۔

قاعدہ نمبر ۸:

بیچی جانے والی چیز پر خریدار کا قبضہ کرایا جانا یقینی ہو، یہ قبضہ محض اتفاق پر مبنی یا کسی شرط کے پائے جانے پر موقوف نہیں ہونا چاہئے۔

مثال: ''الف'' اپنی ایسی کار بیچتا ہے جو کسی نامعلوم شخص نے چرالی ہے، اور دوسرا شخص اس اُمید پر خرید لیتا ہے کہ ''الف'' یہ کار دوبار حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا، یہ بیع صحیح نہیں ہوگی۔

قاعدہ نمبر ۹:

قیمت کی تعیین بھی بیع کے صحیح ہونے کے لئے ضروری شرط ہے، اگر قیمت متعین نہیں ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔

مثال: ''الف'' ''ب'' سے کہتا ہے کہ اگر ادائیگی ایک ماہ کے اندر کرو گے تو قیمت پچاس روپے ہوگی اور اگر دو ماہ میں کرو گے تو پچپن روپے ہوگی۔ ''ب'' بھی اس سے متفق ہو جاتا ہے تو قیمت غیر متعین ہے اس لئے بیع صحیح نہیں ہوگی، اِلا یہ کہ دو متبادل قیمتوں میں سے ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی کر لی جائے۔

قاعدہ نمبر ۱۰:

بیع میں کوئی شرط نہیں ہونی چاہئے، جس بیع میں کوئی شرط لگائی جائے وہ فاسد ہوگی، اِلا یہ کہ وہ شرط کاروباری عرف میں مروّج ہو اور اس کا عام چلن ہو۔

مثال: (۱) ''الف'' ''ب'' سے ایک کار اس شرط پر خریدتا ہے کہ وہ اس کے بیٹے کو اپنی فرم میں ملازم رکھے گا، بیع چونکہ مشروط ہے اس لئے فاسد ہوگی۔

(۲) ''الف'' ''ب'' سے ایک ریفریجریٹر اس شرط پر خریدتا ہے کہ ''ب'' دو سال تک اس کی مفت سروس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہ شرط چونکہ اس طرح کے معاملے کے حصے کے طور پر متعارف ہے اس لئے صحیح ہے اور بیع بھی درست ہے۔

بیع موَجل

(اُدھار ادائیگی کی بنیاد پر بیع)

(۱) ایسی بیع جس میں فریقین اس بات پر اتفاق کرلیں کہ قیمت کی ادائیگی بعد میں کی جائے گی ''بیع موَجل'' کہلاتی ہے۔

(۲) بیع موَجل بھی جائز ہے بشرطیکہ ادائیگی کی تاریخ غیر مبہم طور پر طے کر لی گئی ہو۔

(۳) ادائیگی کا وقت متعین تاریخ کے حوالے سے بھی طے کیا جاسکتا ہے (مثلاً یکم جنوری کو ادائیگی ہوگی)، اور متعین مدت کے حوالے سے بھی، مثلاً تین ماہ بعد ادائیگی ہوگی، لیکن ادائیگی کا وقت مستقبل کے کسی ایسے واقعے کے حوالے سے متعین نہیں کیا جاسکتا جس کی حتمی تاریخ غیر معلوم یا غیر یقینی ہو۔ اگر ادائیگی کا وقت غیر متعین یا غیر یقینی ہے تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(۴) اگر ادائیگی کے لئے ایک خاص مدت متعین کی گئی ہے مثلاً ایک ماہ، تو اس کا آغاز قبضے کے وقت سے ہوگا، اِلا یہ کہ فریقین کسی اور بات پر متفق ہو جائیں۔

(۵) اُدھار کی صورت میں قیمت نقد سے زائد بھی ہوسکتی ہے، لیکن عقد کے وقت ہی اس کی تعیین ہو جانا ضروری ہے۔

(۶) ایک دفعہ جو قیمت متعین ہوگئی اس میں وقت سے پہلی ادائیگی کی وجہ سے کمی کرنا یا ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے اضافہ کرنا درست نہیں ہے۔

(۷) قسطوں کی بروقت ادائیگی کے لئے خریدار پر دباؤ ڈالنے کی خاطر اسے یہ وعدہ کرنے کے لئے کہا جاسکتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں وہ متعین مقدار میں رقم کسی خیراتی مقصد کے لئے دے گا۔ اس صورت میں بائع وہ رقم خریدار سے وصول کرسکتا ہے لیکن اپنی آمدن کا حصہ بنانے کے لئے نہیں بلکہ خریدار کی طرف سے خیراتی کاموں میں خرچ کرنے کے لیے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث اسی باب میں آگے چل کر آرہی ہے۔

(۸) اگر سامان کی بیع قسطوں پر ہوئی ہے تو بائع یہ شرط بھی عائد کرسکتا ہے کہ اگر خریدار کسی بھی قسط کی بروقت ادائیگی میں ناکام رہا تو باقی ماندہ تمام اقساط فوری طور پر واجب الادا ہو جائیں گی۔

(۹) قیمت کی ادائیگی یقینی بنانے کے لئے بائع خریدار سے یہ مطالبہ کرسکتا ہے کہ وہ اسے کوئی سیکورٹی فراہم کرے خواہ وہ رہن کی شکل میں ہو یا اس کے موجودہ اثاثوں میں کسی اثاثے

کے ذریعے اپنی رقم کی وصولی کے حق کی صورت میں ہو۔

(۱۰) خریدار سے پرامیسری نوٹ یا ہنڈی (Bill of Exchange) پر دستخط کا مطالبہ بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن اس پرامیسری نوٹ یا ہنڈی کو کسی تیسرے فریق کے ہاتھ اس پر لکھی ہوئی قیمت سے کم یا زیادہ پر بیچا نہیں جا سکتا۔

مرابحہ

(۱) مرابحہ بیع کی ایک خاص قسم ہے جس میں بیچنے والا شخص بیچی جانے والی چیز کی لاگت صراحتاً بیان کرتا اور اس پر کچھ منافع شامل کر کے دوسرے شخص کو بیچتا ہے۔

(۲) مرابحہ میں نفع (Mark Up) کا تعین باہمی رضامندی سے دو طریقوں میں سے کسی طریقے سے کیا جا سکتا ہے۔ یا تو لگی بندھی مقدار طے کر لی جائے (مثلاً اصل لاگت پر اتنے روپے زائد) یا اصل لاگت پر خاص تناسب طے کر لیا جائے (یعنی اصل لاگت پر اتنے فیصد زائد)۔

(۳) بیچی جانے والی اشیاء حاصل کرنے کے لئے بائع کو جتنا خرچ کرنا پڑا ہے مثلاً مال برداری کا کرایہ اور کسٹم ڈیوٹی وغیرہ وہ سب لاگت میں شامل ہوگا اور نفع (Mark Up) اس مجموعی لاگت پر لاگو کیا جائے گا، لیکن کاروبار کے وہ خرچے جو ایک ہی مرتبہ چیز حاصل کرنے پر نہیں ہوتے بلکہ بار بار ہوتے رہتے ہیں جیسے ملازمین کی تنخواہیں، عمارت کا کرایہ وغیرہ انہیں انفرادی معاملے میں لاگت میں شامل نہیں کیا جا سکتا، البتہ اصل لاگت پر جو نفع متعین کیا جائے گا اس میں خرچوں کا بھی لحاظ رکھا جا سکتا ہے۔

(۴) مرابحہ اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ چیز کی پوری لاگت متعین کی جا سکتی ہو۔ اگر چیز کی پوری لاگت متعین نہ کی جا سکتی ہو تو اسے مرابحہ کے طور پر نہیں بیچا جا سکتا۔ اس صورت میں وہ چیز مساومہ (Bargaining) کی بنیاد پر ہی بیچی جا سکتی ہے، یعنی لاگت اور اس پر طے شدہ نفع کے حوالے کے بغیر۔ اس صورت میں قیمت باہمی رضامندی سے ایک متعین مقدار میں طے کی جائے گی۔

مثال: (۱) الف نے جوتوں کا ایک جوڑا سو روپے میں خریدا۔ وہ اسے دس فیصد مارک اپ پر بطور مرابحہ بیچنا چاہتا ہے۔ اصل لاگت چونکہ پورے طور پر معلوم ہے اس لئے بیع مرابحہ درست ہے۔

(۲) الف نے ایک ہی عقد میں ایک ریڈی میڈ سوٹ اور جوتوں کا ایک جوڑا پانچ سو روپے میں خریدا۔ اب وہ سوٹ اور جوتے دونوں ملا کر بطور مرابحہ بیچ سکتا ہے، لیکن وہ تنہا جوتے بطور مرابحہ نہیں بیچ سکتا، اس لئے کہ صرف جوتوں کی لاگت متعین نہیں کی جا سکتی۔ اگر وہ صرف جوتے ہی بیچنا چاہتا ہے تو انہیں لاگت اور اس پر نفع کے حوالے کے بغیر ایک لگی بندھی قیمت پر بیچنا ہوگا۔

مرابحہ بطور طریقۂ تمویل

بنیادی طور پر مرابحہ طریقۂ تمویل نہیں بلکہ بیع کی ایک خاص قسم ہے۔ شریعت کی رُو سے تمویل کے مثالی طریقے مشارکہ اور مضاربہ ہیں جن پر پہلے باب میں گفتگو ہو چکی ہے۔ لیکن موجودہ معاشی سیٹ اپ کے تناظر میں تمویل کے بعض شعبوں میں مشارکہ و مضاربہ کے استعمال میں کچھ عملی مشکلات ہیں، اس لئے اس دور کے ماہرین شریعت نے بعض خاص شرطوں کے ساتھ اُدھار ادائیگی کی بنیاد پر مرابحہ کو بطور طریقۂ تمویل استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں دو بنیادی نقطوں کو اچھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے

۱۔ یہ بات کسی صورت نظر انداز نہیں ہونی چاہئے کہ مرابحہ اپنی اصل کے اعتبار سے طریقۂ تمویل نہیں ہے، یہ تو صرف سود سے بچنے کا ایک وسیلہ اور حیلہ ہے، ایسا مثالی ذریعۂ تمویل نہیں ہے جو اسلام کے معاشی مقصد کی تکمیل کرتا ہو۔ اس لئے معیشت کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے عمل میں اسے ایک عبوری مرحلے کے طور پر استعمال کرنا چاہئے، اور اس کا استعمال انہی صورتوں تک محدود رہنا چاہئے جہاں مشارکہ اور مضاربہ قابلِ عمل نہیں ہیں۔

۲۔ دوسرا اہم نقطہ یہ ہے کہ محض سود کی جگہ نفع یا مارک اپ کا لفظ رکھ دینے سے مرابحہ وجود میں نہیں آ جاتا۔ درحقیقت علماءِ شریعت نے مرابحہ کو بطور طریقۂ تمویل استعمال کرنے کی اجازت چند شرطوں کے ساتھ دی ہے۔ جب تک ان شرطوں کی پورے طور پر رعایت نہ کر لی جائے مرابحہ جائز نہیں ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان شرطوں کی رعایت ہی ایسی چیز ہے جس سے سودی قرضے اور مرابحہ کے معاملے میں خطِ امتیاز قائم ہوتا ہے۔ اگر ان شرطوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ معاہدہ شرعاً صحیح نہیں ہوگا۔

مرابحہ تمویل کی بنیادی خصوصیات

۱۔ مرابحہ سودی بنیاد پر دیا جانے والا قرضہ نہیں ہے، بلکہ یہ اُدھار قیمت پر ایک چیز کی بیع ہے جس کی قیمت میں لاگت کے علاوہ طے شدہ نفع بھی شامل ہے۔

۲۔ چونکہ یہ ایک بیع ہے قرضہ نہیں ہے اس لئے اس میں ان تمام شرائط کو پورا کیا جانا ضروری ہے جو شرعاً بیع صحیح کے لئے مقرر ہیں، خصوصاً وہ شرطیں جو اسی باب میں پہلے شمار کی گئی ہیں۔

۳۔ مرابحہ بطور طریقۂ تمویل صرف اسی صورت میں استعمال ہوسکتا ہے جبکہ کلائنٹ کو واقعتاً کسی چیز کی خریداری کے لئے فنڈز درکار ہوں، مثلاً اسے اپنی جننگ فیکٹری کے لئے بطور خام مال کپاس درکار ہے تو اسے مرابحہ کی بنیاد پر کپاس بیچ سکتا ہے، لیکن جہاں فنڈز کسی اور مقصد کے لئے درکار ہوں، مثلاً جو چیزیں پہلے خریدی جا چکی ہیں ان کی قیمت ادا کرنے کے لئے، بجلی کے بل یا دوسرے یوٹیلٹی بلز کی ادائیگی کے لئے یا عملے کی تنخواہوں کے لئے رقم کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں مرابحہ کارآمد نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرابحہ میں محض قرض دینا کافی نہیں ہوتا بلکہ حقیقی بیع کا ہونا ضروری ہے۔

۴۔ تمویل کار کے کسی چیز کو کلائنٹ کے ہاتھ بیچنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ چیز تمویل کار کی ملکیت میں آچکی ہو۔

۵۔ بیچنے سے پہلے وہ چیز تمویل کار کے حسی یا معنوی قبضے میں آچکی ہو، یعنی وہ چیز کچھ دیر کے لئے اس کے ضمان (رسک) میں رہے، چاہے بہت مختصر سے وقت کے لئے ہو۔

۶۔ شریعت کی رُو سے مرابحہ کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ تمویل کار خود وہ چیز خریدے اور اپنے قبضے میں لائے یا یہ کام کسی تیسرے شخص کو اپنا وکیل بنا کر اس کے ذریعے سے کرایا جائے، اس کے بعد وہ چیز کلائنٹ کو بیچی جائے، تاہم بعض استثنائی صورتوں میں جہاں کسی وجہ سے سپلائی کنندہ سے براہِ راست خریداری قابلِ عمل نہ ہو تو اس بات کی بھی اجازت ہے کہ وہ کلائنٹ کو اپنا وکیل بنادے، اور وہ اس کی طرف سے اس چیز کی خریداری کرے۔ اس صورت میں کلائنٹ پہلے وہ چیز تمویل کار کی طرف سے خریدے گا، اور اس پر اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے قبضہ کرے گا، اس کے بعد اس سے اُدھار قیمت پر خریدے گا۔ پہلے مرحلے میں اس چیز پر اس کا قبضہ تمویل کار کے وکیل کے طور پر ہوگا۔ یہ صرف امین ہوگا، جبکہ اس پر ملکیت تمویل کار کی ہے، اور اس کے منطقی نتیجے کے طور پر اس کا رسک بھی اسی کے ذمے ہوگا، البتہ جب کلائنٹ

تمویل کار سے وہ چیز خرید لے گا تو ملکیت اور رسک کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔

۷۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ جب تک کوئی چیز بائع کے قبضے میں نہ آ جائے اس کی بیع درست نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ چیز بائع کے قبضے میں نہیں ہے تو وہ وعدہ بیع کر سکتا ہے، یہ اصول مرابحہ میں بھی قابلِ عمل ہے۔

۸۔ مذکورہ بالا اصولوں کی روشنی میں ایک مالیاتی ادارہ درجِ ذیل طریق کار اختیار کرتے ہوئے مرابحہ کو بطور طریقۂ تمویل استعمال کر سکتا ہے۔

پہلا مرحلہ

مالیاتی ادارہ اور کلائنٹ ایک جامع معاہدے پر دستخط کریں گے جس کی رو سے ادارہ مطلوبہ چیز کی بیع اور عمیل اس کی وقتاً فوقتاً ایک طے شدہ نفع کے تناسب پر خریداری کا وعدہ کرے گا۔ اس معاہدے میں اس سہولت کے کارآمد ہونے کی آخری حد بھی مقرر کی جا سکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ

جب عمیل (Client) کو متعین چیز کی ضرورت ہوگی تو مالیاتی ادارہ اس چیز کی خریداری کے لئے اسے اپنا وکیل مقرر کرے گا۔ وکالت کے اس معاہدے پر دونوں کے دستخط ہونے چاہئیں۔

تیسرا مرحلہ

کلائنٹ مالیاتی ادارے کی طرف سے وہ چیز خریدے گا اور ادارے کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کرے گا۔

چوتھا مرحلہ

کلائنٹ ادارے کو خریداری سے مطلع کرے گا اور وہ چیز اس سے خریدنے کی پیشکش (ایجاب) کرے گا۔

پانچواں مرحلہ

مالیاتی ادارہ اس ایجاب کو قبول کر لے گا اور بیع مکمل ہو جائے گی، جس کی رو سے اس چیز کی

ملکیت اور رسک دونوں کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔

صحیح مرابحہ کے لئے یہ پانچوں مرحلے ضروری ہیں۔ اگر مالیاتی ادارہ وہ چیز فراہم کنند (Supplier) سے براہِ راست خرید لیتا ہے (اور یہی زیادہ بہتر ہے) تو وکالت کے معاہدے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ اس صورت میں دوسرا مرحلہ ختم ہو جائے گا اور تیسرے مرحلہ پر ادارہ فراہم کنندہ سے خود خریداری کرے گا اور چوتھے مرحلے میں صرف کلائنٹ کی طرف سے ایجاب ہوگا۔

اس معاہدے کا سب سے اہم عنصر یہ ہے کہ جس سامان پر مرابحہ ہو رہا ہے وہ تیسرے اور پانچویں مرحلے کے درمیان مالیاتی ادارے کے رسک اور ضمان میں رہے۔

یہ واحد خصوصیت ہے جو مرابحہ کو سودی قرضے سے ممتاز کرتی ہے، اس لئے ہر قیمت پر اس کی پوری رعایت رکھنا ضروری ہے، ورنہ مرابحہ کا عقد شرعاً صحیح نہیں ہوگا۔

۹۔ مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چیز کسی تیسری پارٹی سے خریدی گئی ہو، اسے خود کلائنٹ سے buy back کی بنیاد پر خرید لینا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے بائی بیک پر مبنی مرابحہ سودی قرضہ ہی ہے۔

۱۰۔ مرابحہ کا مذکورہ بالا طریق کار ایک پیچیدہ معاہدہ ہے جس میں متعلقہ فریق مختلف مرحلوں پر مختلف حیثیتوں کے حامل ہوتے ہیں:

(الف) پہلے مرحلے پر مالیاتی ادارہ اور عمیل مستقبل میں کسی چیز کی بیع اور خریداری کا وعدہ کرتے ہیں، یہ عملی بیع نہیں، یہ صرف مستقبل میں مرابحہ کی بنیاد پر بیع کا ایک وعدہ ہے، اس لئے ان دونوں کے درمیان تعلق وعدہ کرنے والے (Promisor) اور وعدہ لینے والے (Promisee) کا ہے۔

(ب) دوسرے مرحلے پر فریقین میں تعلق اصیل اور وکیل کا ہے۔

(ج) تیسرے مرحلے پر مالیاتی ادارے اور فراہم کنندہ (Supplier) کے درمیان تعلق بائع اور مشتری کا ہے۔

(د) چوتھے اور پانچویں مرحلے پر عمیل اور ادارے کے درمیان بائع اور مشتری کا تعلق شروع ہو جاتا ہے، اور چونکہ بیع اُدھار قیمت پر ہو رہی ہے اس لئے اسی کے ساتھ ہی دائن اور مدیون (قرض خواہ اور مقروض) کا تعلق بھی شروع ہو جاتا ہے۔

ان تمام حیثیتوں کو مدِ نظر رکھا جانا اور ان کا اپنے اپنے وقت پر اپنے نتائج کے ساتھ روبہ عمل آنا ضروری ہے، ان حیثیتوں میں خلط ملط نہیں ہونا چاہئے۔

۱۱۔ قیمت کی بروقت ادائیگی کا اطمینان کرنے کے لئے ادارہ کلائنٹ سے کسی ضمانت کا مطالبہ بھی کرسکتا ہے، وہ پرامیسری نوٹ یا بل آف ایکسچینج پر دستخط کرنے کا مطالبہ بھی کرسکتا ہے، لیکن یہ کام اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ عملاً بیع ہو چکی ہو، یعنی پانچویں مرحلے پر۔ وجہ یہ ہے کہ پرامیسری نوٹ پر دستخط مدیون (مقروض) دائن (قرض خواہ) کے حق میں کرتا ہے اور ادارے اور عمیل میں یہ تعلق پانچویں مرحلے پر ہی قائم ہوتا ہے جبکہ عملاً بیع وجود میں آچکی ہوتی ہے۔

۱۲۔ اگر خریدار، قیمت کی بروقت ادائیگی میں ناکام رہے تو اس کی وجہ سے قیمت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر خریدار نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ ایسی صورت میں خیراتی مقاصد کے لئے رقم دے گا تو یہ رقم ادا کرنا اس کی ذمہ داری ہوگی، جیسا کہ بیع مؤجل کے قواعد بیان کرتے ہوئے نمبرے پر پہلے بیان کیا جاچکا ہے، لیکن خریدار سے حاصل ہونے والی اس رقم کو تمویل کار یا بائع اپنی آمدن کا حصہ نہیں بنا سکتا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ اسے خیراتی کاموں پر ہی خرچ کرے، جیسا کہ بعد میں تفصیل سے بتایا جائے گا۔

مرابحہ کے بارے میں چند مباحث

مرابحہ کے بنیادی تصور کی وضاحت کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مرابحہ میں پیش آنے والے چند اہم مسائل پر اسلامی اصولوں اور قابل عمل ہونے کے حوالے سے گفتگو کر لی جائے، اس لئے کہ ان مسائل کو صحیح طور پر سمجھے بغیر مرابحہ کا تصور غیر واضح رہتا اور عملاً غلطی کے امکانات باقی رہتے ہیں۔

۱۔ اُدھار اور نقد کے لئے الگ الگ قیمتیں مقرر کرنا

مرابحہ کے بارے میں سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ جب اسے بطور طریقۂ تمویل اختیار کیا جاتا ہے تو بیع ہمیشہ اُدھار قیمت پر ہوتی ہے۔ تمویل کار مطلوبہ چیز نقد قیمت پر خریدتا ہے اور اپنے کلائنٹ کو اُدھار پر بیچ دیتا ہے۔ اُدھار قیمت پر بیچتے ہوئے وہ اس مدت کو پیش نظر رکھتا ہے جس میں کلائنٹ نے ادائیگی کرنا ہوتی ہے اور اسی نسبت سے وہ قیمت میں اضافہ بھی کر لیتا ہے۔ مرابحہ کی پختگی (ادائیگی کی تاریخ آنے) کی مدت جتنی زیادہ ہوگی قیمت بھی اتنی زیادہ ہوگی۔ اس لئے اسلامی بینکوں میں عملاً یہی ہو رہا ہے کہ مرابحہ میں قیمت بازاری قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر عمیل وہی چیز بازار

سے نقد قیمت پر خرید سکتا ہوتو اسے مرابحہ کی اُدھار قیمت سے کافی سستی مل جائے گی۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اُدھار بیع میں کسی چیز کی قیمت نقد کی نسبت زیادہ مقرر کی جاسکتی ہے۔بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ خریدار کو دی گئی مہلت کو پیش نظر رکھ کر اُدھار قیمت میں جو اضافہ ہوتا ہے اسے قرض پر لیے جانے والے سود ہی کے مترادف سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں زائد رقم ادائیگی کے مؤجل ہونے کی وجہ سے لی جارہی ہے۔اس استدلال کی بنیاد پر یہ لوگ کہتے ہیں کہ اسلامی بینکوں میں مرابحہ پر جس طرح عمل ہورہا ہے وہ اپنی روح میں روایتی بینکوں کے سودی قرضوں سے مختلف نہیں ہے۔

یہ دلیل جو بظاہر بڑی معقول معلوم ہوتی ہے درحقیقت شریعت کے حرمتِ ربا کے اصول کے غلط فہم پر مبنی ہے۔بات کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل نکات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے:

(۱) جدید سرمایہ دارانہ نظریہ تجارتی معاملات میں اشیاء اور زر (نقد) میں کوئی فرق نہیں کرتا، باہمی تبادلے میں غیر نقد اشیاء اور نقد کے ساتھ یکساں برتاؤ کیا جاتا ہے، دونوں ہی قابلِ تجارت ہیں اور دونوں ہی کی خرید وفروخت ہر ایسی قیمت پر ہوسکتی ہے جس پر فریقین متفق ہوں۔کوئی شخص ایک ڈالر دو ڈالر کے بدلے میں نقد یا اُدھار اسی طرح بیچ سکتا ہے جیسے کہ وہ ایک ڈالر قیمت کی کوئی دوسری چیز دو ڈالر میں بیچ سکتا ہے۔شرط صرف یہی ہے کہ ایسا باہمی رضامندی سے ہونا چاہئے۔

اسلامی اصول اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتے۔اسلامی اصولوں کے مطابق نقد اور غیر نقد اشیاء کی الگ الگ خصوصیات ہیں، اس لئے ان پر احکام بھی الگ الگ جاری کیے جاتے ہیں۔زر (Money) اور غیر نقد اشیاء (Commodity) میں فرق کے بنیادی نکات حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ زر کی کوئی اپنی ذاتی افادیت نہیں ہوتی، اس سے براہِ راست انسانی ضرورتوں کی تکمیل نہیں کی جاسکتی، اسے صرف دوسری اشیاء اور خدمات کے حصول کے لئے ہی استعمال کیا جاسکتا ہے، جبکہ اس کے برعکس غیر نقد اشیاء کی اپنی ذاتی افادیت ہوتی ہے، ان کا کسی اور چیز سے تبادلہ کیے بغیر براہِ راست بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ غیر نقد اشیاء معیار اور اوصاف میں مختلف ہوسکتی ہیں، جبکہ زر محض قدر و قیمت کی پیمائش کا آلہ اور ذریعہ تبادلہ ہے، اس لئے زر کی کسی مالیت کی ایک اکائی اسی کی دوسری اکائی کے سوفیصد برابر ہے۔ ہزار روپے کا ایک پرانا اور میلا کچیلا نوٹ ہزار روپے کے نئے نوٹ کے بالکل برابر ہے، جبکہ غیر نقد اشیاء مختلف معیار کی ہوسکتی ہیں۔ایک استعمال شدہ پرانی کار کی قیمت نئی کار سے کافی کم ہوسکتی ہے۔

۳۔ غیر نقد اشیاء میں بیع کا عقد ایک متعین چیز پر ہوتا ہے، یا کم از کم اس چیز کے اوصاف متعین ہوتے ہیں (مثلاً فلاں قسم کی گندم)۔اگر الف نے ایک متعین کار کی طرف اشارہ کرکے اسے خریدا اور

بائع نے بھی اس سے اتفاق کرلیا تو اسے وہی کار لینے کا حق پہنچتا ہے، بائع اس کی جگہ کوئی اور کار لینے پر اسے مجبور نہیں کرسکتا، اگرچہ دوسری کار اسی قسم اور معیار کی ہو۔ ایسا صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ خریدار بھی اس سے متفق ہو، جس کا عملی مطلب یہ ہوگا کہ پہلی بیع فسخ ہوچکی ہے اور باہمی رضامندی سے نئی بیع وجود میں آگئی ہے۔

اس کے برعکس، زر کی، کسی مبادلہ کے معاملے میں تعیین نہیں کی جاسکتی۔ اگر ''الف'' نے ''ب'' سے کوئی چیز اسے ہزار روپے کا متعین نوٹ دکھا کر خریدی ہے تو بھی وہ اس کی جگہ اتنی ہی مالیت کا دوسرا نوٹ بھی دے سکتا ہے اور بائع اس بات پر اصرار نہیں کرسکتا کہ وہ صرف وہی نوٹ لے گا جو بیع کے وقت اسے دکھایا گیا تھا۔

ان فرقوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے اسلام نے زر اور غیر نقد اشیاء کے ساتھ الگ الگ برتاؤ کیا ہے۔ چونکہ زر کی اپنی ذاتی افادیت نہیں ہوتی وہ صرف آلۂ تبادلہ ہوتا ہے جس کے اوصاف اور معیار ہدر (کالعدم) ہوتے ہیں اس لئے زر کی ایک اکائی کا اسی مالیت کی دوسری اکائی سے تبادلہ صرف برابر سرابر ہی ہوسکتا ہے۔ اگر ہزار روپے کا پاکستانی کرنسی نوٹ سے تبادلہ دوسرے پاکستانی کرنسی نوٹ سے کیا جارہا ہے تو دوسرا نوٹ بھی ہزار روپے ہی کا ہونا چاہئے۔ اس کی مالیت ہزار روپے سے کم وبیش نہیں ہوسکتی، چاہے سودا نقد ہی ہو، اس لئے کہ کرنسی نوٹ کی نہ تو کوئی اپنی ذاتی افادیت ہے اور نہ ہی اس کی مختلف کوالٹی (جسے شرعاً تسلیم کیا گیا ہو) اس لئے کسی بھی طرف جو زائد مالیت ہوگی وہ معاوضے سے خالی ہوگی اس لئے شرعاً ناجائز ہوگی۔ یہ بات جس طرح نقد سودے پر منطبق ہوتی ہے اسی طرح اُدھار سودے پر بھی منطبق ہوگی جبکہ دونوں طرف روپے ہوں، اس لئے کہ روپے کا تبادلہ روپے سے کرتے وقت اُدھار سودے میں اگر ایک طرف سے زائد رقم وصول کی جاتی ہے تو وہ صرف اُدھار کی اس مدت اور وقت کے بدلے میں ہی ہوگی۔

عام غیر نقد اشیاء میں صورتِ حال اس سے مختلف ہے۔ چونکہ ان کی ذاتی افادیت ہوتی ہے اور ان کے معیار میں بھی فرق ہوتا ہے اس لئے مالک کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ طلب ورسد کی طاقتوں کے مطابق جس قیمت پر چاہے فروخت کرے۔ اگر بیچنے والا کسی فراڈ یا غلط بیانی کا مرتکب نہیں ہوتا تو وہ خریدار کی رضامندی سے اسے بازاری قیمت سے زائد پر بھی بیچ سکتا ہے۔ اگر خریدار اسی زائد قیمت پر رضامند ہے تو بیچنے والے کے لئے یہ زائد رقم بھی بالکل جائز ہوگی[1]۔ جب وہ نقد سودے میں چیز

(۱) چونکہ وہ ساری رقم اس بیچی جانے والی چیز کے بدلے میں ہے اور اس کا کوئی حصہ بھی خالی عن العوض نہیں ہے۔ مترجم

زائد قیمت پر فروخت کرسکتا ہے تو اُدھار سودے کی صورت میں بھی زائد قیمت وصول کرسکتا ہے۔شرط صرف یہ ہے کہ بیچنے والا نہ تو خریدار کو کوئی دھوکہ دے اور نہ ہی اسے خریدنے پر مجبور کرے، بلکہ وہ اتنی قیمت ادا کرنے پر اپنی آزادانہ مرضی سے متفق ہوا ہو۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ نقد سودے کی صورت میں زائد قیمت مؤجل ادائیگی پر مبنی نہیں ہے اس لئے اس کی تو اجازت ہونی چاہئے لیکن جہاں بیع اُدھار قیمت پر ہو رہی ہو وہاں قیمت میں اضافہ خالصتاً وقت کے مقابلے میں ہے جس نے اسے سود ہی کے مترادف بنادیا ہے، لیکن یہ استدلال بھی اسی غلط تصور پر مبنی ہے کہ جہاں بھی ادائیگی کے وقت کو مدِنظر رکھ کر قیمت میں اضافہ کرلیا جائے تو وہ معاملہ سود کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، لیکن یہ مفروضہ ہی درست نہیں ہے۔ مؤجل ادائیگی کے بدلے میں لی جانے والی زائد مقدار اسی صورت میں ربا ہوگی جبکہ دونوں طرف سے عقد زر پر واقع ہو رہا ہو۔لیکن اگر غیر نقد چیز زر کے بدلے میں بیچی جارہی ہو تو بیچنے والا قیمت کے تعین میں کئی عناصر کو مدِنظر رکھتا ہے جن میں ادائیگی کا وقت بھی شامل ہے اس لئے وہ زائد قیمت بھی مانگ سکتا ہے اور خریدار مختلف وجوہات کی بنیادوں پر اس سے اتفاق کرسکتا ہے:

الف۔ اس کی دکان خریدار کے زیادہ قریب ہے جو کہ مارکیٹ نہیں جانا چاہتا ہے اس لئے کہ وہ ذرا دور ہے۔

ب۔ بائع، خریدار کی نظر میں دوسروں کی نسبت زیادہ قابلِ اعتماد ہے اور اسے اس پر اس بات کا زیادہ بھروسہ ہے کہ وہ اسے مطلوبہ چیز بغیر کسی عیب کے مہیا کرے گا۔

ج۔ جن چیزوں کی زیادہ طلب ہوتی ہے (اس لئے وہ شارٹ بھی ہو جاتی ہیں) ان کی خریداری میں بائع اس خریدار کو ترجیح دیتا ہے، (اس لئے یہ خریدار بھی اس سے خریدنا پسند کرتا ہے تاکہ اس چیز کی بازار میں کمی کی صورت میں بھی اس کا ملنا یقینی ہو)

د۔ اس کی دکان کا ماحول دوسری دکانوں کی نسبت زیادہ صاف ستھرا اور آرام دہ ہے۔ (۱)

یہ اور اس طرح کے دوسرے عناصر گاہک سے زیادہ قیمت کی وصولی میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں، اسی طرح سے اگر کوئی بائع اپنے گاہک سے زائد قیمت اس لئے وصول کرتا ہے کہ وہ اسے اُدھار کی سہولت فراہم کررہا ہے تو شرعاً یہ بھی ناجائز نہیں ہوگا بشرطیکہ وہ دھوکہ دہی نہ کرے اور خریدار اسے کھلی آنکھوں سے قبول کرے، اس لئے کہ قیمت میں زیادتی کی وجہ جو بھی ہو پوری کی پوری قیمت اس

(۱) حاصل یہ کہ قیمت اس لئے زیادہ کی جاتی ہے کہ گاہک کو اس شخص سے خریداری میں دلچسپی اور طلب زیادہ ہے، اس طلب کی وجوہ مختلف ہوسکتی ہیں۔مترجم

چیز کے بدلے میں ہی ہے زر کے بدلے میں نہیں ۔ یہ درست ہے کہ قیمت کا تعین کرتے وقت اس نے ادائیگی کے وقت کو ملحوظ رکھا ہے، لیکن جب قیمت طے ہوگئی تو یہ اسی چیز کی طرف منسوب ہوگی، وقت کی طرف نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اگر خریدار طے شدہ وقت کے اندر ادائیگی میں ناکام ہوجاتا ہے تو قیمت اتنی ہی رہے گی بائع اس میں اضافہ نہیں کرسکتا۔ اگر قیمت وقت کے مقابلے میں ہوتی تو جب بائع اسے مزید وقت دیتا تو وہ قیمت میں بھی اضافہ کرسکتا۔

دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ روپوں کا تبادلہ صرف برابر سرابر ہی ہوسکتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اس لئے اُدھار سودے میں جو بھی زائد رقم لی جائے گی (جبکہ روپوں کی بیع روپوں کے بدلے میں ہورہی ہو) تو وہ صرف وقت کے بدلے میں ہوگی ۔ یہی وجہ ہے کہ (سودی نظام میں مقرّرہ وقت آجانے کے بعد قرض دہندہ مقروض کو مزید مہلت دیتا ہے تو اس سے مزید رقم بھی وصول کی جاتی ہے ۔اس کے برعکس ایک اُدھار سودے کے اندر قیمت کے تعین میں وقت واحد عنصر نہیں ہے، قیمت اس چیز ہی کے بدلے میں مقرر کی گئی ہے وقت کے بدلے میں نہیں، تاہم پہلے ذکر کردہ دوسرے عناصر کی طرح وقت نے بھی قیمت کی تعیین میں جزوی اور اضافی کردار ادا کیا ہے لیکن اس عنصر نے جب ایک مرتبہ اپنا کردار ادا کرلیا تو قیمت کا ہر ہر حصہ اس چیز کی طرف ہی منسوب ہوگا۔ (۱)

اس ساری بحث کا ماحاصل یہ ہے کہ جب رقم کا مبادلہ رقم کے ساتھ ہورہا ہو تو نقد سودے اور ادھار سودے دونوں میں کمی بیشی ناجائز ہے، لیکن جب کسی چیز کی بیع رقم کے بدلے میں ہورہی ہو تو فریقین میں طے شدہ قیمت بازاری قیمت سے زائد بھی ہوسکتی ہے چاہے سودا نقد ہو یا ادھار۔ ادائیگی کا وقت، قیمت کی تعیین میں ایک اضافی اور ضمنی عامل کے طور پر اثر انداز ہوگا، رقم کے بدلے رقم کے تبادلے کی طرح نہیں ہوگا کہ زائد رقم صرف اور صرف وقت کا معاوضہ ہی بن سکے۔

یہ صورتِ حال چاروں فقہی مکاتب میں متفقہ طور پر قابلِ قبول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر بائع کسی چیز کی نقد اور ادھار بیع کے لئے دو الگ الگ قیمتیں متعین کرتا ہے اور ادھار قیمت نقد سے زائد ہے تو ایسا کرنا شرعاً جائز ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ عقد کے وقت ہی دو صورتوں میں سے ایک کا تعین کرلیا جائے کہ سودا نقد ہوگا یا اُدھار، اس میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنا چاہئے۔ مثال کے طور پر سودے کی بات چیت (Bargaining) کرتے وقت بائع خریدار سے کہتا ہے اگر تم یہ چیز نقد خریدو گے تو قیمت سو روپے ہوگی اور اگر چھ مہینے کے ادھار پر خریدو گے تو قیمت ایک سو دس روپے ہوگی، لیکن خریدار کو دو صورتوں میں سے کسی کو اختیار کرنے کا فیصلہ اسی وقت کرنا ہوگا۔ مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ وہ یہ چیز اُدھار

(۱) حاصل یہ کہ زیادہ سے زیادہ یہ اعتیاض عن الاجل ضمناً ہے، اصلاً نہیں۔ (مترجم)

قیمت پر ایک سو دس روپے میں خریدتا ہے تو عملاً بیع کے وقت قیمت فریقین میں متعین ہے۔(۱)

لیکن اگر دو صورتوں میں سے کسی کا واضح طور پر تعین نہ کیا گیا تو بیع صحیح نہیں ہوگی۔ ایسا قسطوں پر ہونے والے ان سودوں میں ممکن ہے جہاں الگ الگ وقتِ ادائیگی کے لحاظ سے الگ الگ قیمتوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں بائع ادائیگی کے شیڈول کے حوالے سے قیمتوں کا ایک شیڈول مرتب کرتا ہے، مثلاً تین ماہ ادھار کی صورت میں ہزار روپے لیے جائیں گے، چھ ماہ کے ادھار کی صورت میں گیارہ سو، نو ماہ کی صورت میں بارہ سو، وعلی ھذا القیاس۔ خریدار وہ چیز لے لیتا ہے لیکن یہ طے نہیں کرتا کہ ان مختلف صورتوں میں سے وہ کس کو اختیار کرے گا، اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ مستقبل میں ادائیگی اپنی سہولت کے مطابق کرے گا، (یعنی اگر تین ماہ میں ادائیگی ممکن ہوگئی تو ہزار روپے دیدے گا، اگر چھ ماہ میں ہوئی تو گیارہ سو) یہ عقد صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قیمت اور ادائیگی کا وقت دونوں مجہول ہیں، لیکن اگر وہ ایک صورت واضح طور پر متعین کر لیتا ہے، مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ وہ یہ چیز چھ ماہ کے ادھار پر گیارہ سو روپے میں خریدتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔

ایک اور بات کا یہاں ذہن میں رہنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اوپر جس صورت کے جواز کا ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ادھار سودے میں نقد کی نسبت قیمت زیادہ مقرر کر لی جائے۔ لیکن اگر بیع نقد ہی ہوئی ہے(۲) لیکن بائع یہ شرط عائد کر دیتا ہے کہ اگر خریدار نے ادائیگی میں تاخیر کی تو وہ سالانہ دس فیصد زائد بطور جرمانہ یا بطور سود وصول کرے گا تو یہ قطعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ اب جو زائد رقم وصول کی جا رہی ہے وہ قرض پر لیا جانے والا سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ جہاں زائد رقم چیز کی قیمت کا ہی ایک حصہ ہو وہاں یہ زائد رقم ایک دفعہ ہی وصول کی جائے گی، دوہری یا تگنی نہیں ہوگی، اگر خریدار بروقت ادائیگی نہیں کرتا تو اس کی وجہ سے بائع مزید رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا، قیمت اتنی ہی رہے گی، اس کے برخلاف جہاں مارکیٹ ریٹ پر زائد رقم چیز کی قیمت کا حصہ نہیں ہے وہاں نادہندگی کا وقت زائد ہونے سے یہ رقم بڑھتی رہے گی۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: ابن قدامہ: المغنی، ج ۴، ص ۲۹۰۔ السرخسی المبسوط، ج ۱۳، ص ۸۔ الدسوقی، ج ۳، ص ۸۵۔ مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۱۔

(۲) یہ خیال رہے کہ اگر سودے میں نقد یا ادھار کا کوئی ذکر نہیں ہوا تو شرعاً وہ بیع نقد ہی تصور ہوگی اور بائع جب چاہے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ مترجم

۲۔ مروجہ شرح سود کو معیار بنانا

مرابحہ کے ذریعے تمویل کرنے والے بہت سے ادارے اپنے مارک اپ کا تعین مروّجہ شرح سود کی بنیاد پر کرتے ہیں جس کے لئے عموماً (LIBOR)[1] یعنی لندن میں بینکوں کی باہمی شرح سود کو بطور معیار استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر LIBOR چھ فیصد ہے تو یہ بینک اپنا مارک اپ چھ فیصد یا اس سے کچھ زائد مقرر کرلیں گے۔ اس طریقۂ کار پر بھی یہ تنقید کی جاتی ہے کہ جو نفع شرح سود پر مبنی ہو وہ بھی سود کی طرح حرام ہونا چاہئے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حلال منافع کے تعین کے لئے سود کی شرح کا استعمال پسندیدہ نہیں، اور اس سے یہ معاملہ کم از کم ظاہری طور پر سودی قرضے کے مشابہ بن جاتا ہے اور سود کی شدید حرمت کے پیش نظر اس ظاہری مشابہت سے بھی جہاں تک ہو سکے بچنا چاہئے، لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ ایک حقیقی بیع ہو جس میں بیع کے تمام لوازم اور نتائج مکمل طور پر پائے جاتے ہوں۔ اگر کسی مرابحہ میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو پہلے شمار کی گئی ہیں تو محض نفع کے تعین کے لئے شرح سود کو بطور حوالہ استعمال کرنے سے یہ عقد غیر صحیح اور حرام نہیں بن جائے گا۔ اس لئے کہ معاملہ خود سود پر مشتمل نہیں ہے، شرح سود کو تو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جاسکتی ہے۔

''الف'' اور ''ب'' دو بھائی ہیں۔ ''الف'' شراب کا کاروبار کرتا ہے جو کہ بالکل حرام ہے۔ ''ب'' چونکہ ایک باعمل مسلمان ہے اس لئے وہ اس کاروبار کو ناپسند کرتا ہے اس لئے وہ غیر نشہ آور مشروبات کا کاروبار شروع کرتا ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کے کاروبار میں بھی اتنا نفع ہو جتنا دوسرا بھائی شراب کے کاروبار سے کماتا ہے، اس لئے وہ یہ طے کرتا ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے اسی نسبت سے نفع لے گا جس نسبت سے ''الف'' شراب پر لیتا ہے، تو اس نے اپنے نفع کے تناسب کو ''الف'' کے ناجائز کاروبار والے نفع سے مربوط کرلیا ہے۔ کوئی شخص اس طرح کرنے کے پسندیدہ ہونے یا نہ ہونے

(۱) کچھ بینکوں کے پاس زائد از ضرورت نقد رقم ہوتی ہے اور کچھ بینکوں کے پاس قرضے دینے کے لئے رقم کم ہوتی ہے۔ ایسے بینک اوّل الذکر سے عموماً قرض لے لیتے ہیں۔ اس سے بینکوں کی باہمی مارکیٹ وجود میں آجاتی ہے۔ اس مارکیٹ میں کسی مخصوص مدت کے لئے جو شرح سود ہوتی ہے اسے Inter-Bank Market Offered Rate کہا جاتا ہے، جس کا مخفف "IBOR" ہے۔ لندن میں بینکوں کی مارکیٹ کی اس طرح کی شرح سود کو London Inter-Bank Offered Rate کہا جاتا ہے جس کا مخفف "LIBOR" ہے۔ قرضوں کے لین دین میں اس کا حوالہ بہت کثرت سے آتا ہے۔ مترجم

کا سوال تو اُٹھا سکتا ہے لیکن یہ بات واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس جائز کاروبار سے حاصل کیا ہوا نفع حرام ہے، اس لئے کہ اس نے شراب کے نفع کو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر مرابحہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے اور اس کی ضروری شرائط کو بھی پورا کر لیا جاتا ہے تو شرحِ منافع کو مروّجہ شرحِ سود کے حوالے سے طے کرنے سے یہ معاہدہ ناجائز نہیں ہو جائے گا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو جتنا جلدی ممکن ہو اس طریقۂ کار سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ اوّل تو اس میں شرحِ سود کو حلال کاروبار کے لئے مثالی اور معیاری سمجھ لیا جاتا ہے جو کہ پسندیدہ بات نہیں، دوسرے اس لئے کہ اس سے اسلامی معیشت کے بنیادی فلسفے کو فروغ نہیں ملتا، اس لئے کہ اس سے تقسیمِ دولت کے نظام پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ اس لئے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو چاہئے کہ وہ اپنے معیار تشکیل دیں۔ اس کا ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے اپنی انٹر بینک مارکیٹ تشکیل دیں جو اسلامی اصولوں پر مبنی ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ایک مشترکہ شعبہ بنایا جا سکتا ہے جو کہ حقیقی اثاثوں پر مبنی قابلِ تبادلہ دستاویزات میں سرمایہ کاری کرے، جیسے مشارکہ، اجارہ وغیرہ۔ اگر اس شعبے کے اثاثے حسی اور مادی شکل میں ہیں جیسے کرایہ (Lease) پر دی ہوئی جائیداد اور سازوسامان اور کاروباری اداروں کے حصص وغیرہ، تو اس شعبے کے یونٹس کی خرید و فروخت ان کے اثاثوں کی صافی مالیت کی بنیاد پر ہو سکتی ہے، جس کا تعین وقفے وقفے سے کیا جا سکتا ہے۔ یہ یونٹ قابلِ تبادلہ ہوں گے اور انہیں فوری اور وقتی تمویل (Overnight Finance) کے لئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جن بینکوں کے پاس زائد از ضرورت سیولت (Liquidity) ہے وہ ان یونٹس کو خرید سکیں گے اور جب انہیں سیولت دوبارہ حاصل کرنے کی ضرورت ہوگی وہ انہیں فروخت کر سکیں گے۔ اس بندوبست سے ایک انٹر بینک مارکیٹ وجود میں آ جائے گی اور یونٹس کی مروّجہ قیمت کو مرابحہ اور اجارہ (Lease) میں نفع کے تعین میں حوالے کے طور پر بھی استعمال کیا جا سکے گا۔

۳۔ خریداری کا وعدہ

اس وقت ماہرینِ شریعت کے درمیان مرابحہ سے متعلق ایک اور موضوع زیرِ بحث یہ ہے کہ بینک / تمویل کار اسی وقت عقدِ بیع میں داخل نہیں ہو سکتا جس وقت عمیل (Client) اس سے مرابحہ فنانس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ مطلوبہ چیز اس وقت بینک کی ملکیت میں نہیں ہوتی، جیسا کہ پہلے وضاحت کی گئی ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز نہیں بیچ سکتا جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے اور نہ ہی ایسی بیع کر

سکتا ہے جو مستقبل میں وجود میں آئے (Forward Sale)۔ لہٰذا اسے لازماً پہلے وہ چیز سپلائی کنندہ سے خریدنی ہوگی، اس کے بعد اس پر حسی یا معنوی قبضہ کر کے اسے اپنے عمیل کے ہاتھ فروخت کرے گا۔ اگر عمیل اس بات کا پابند نہ ہو کہ تمویل کار یا بینک کے اس چیز کو خرید لینے کے بعد وہ اسے خرید لے گا تو تمویل کار کو ایسی صورت کا سامنا بھی کرنا پڑ سکتا ہے کہ وہ مطلوبہ چیز حاصل کرنے کے لئے کافی خرچہ برداشت کر چکا ہو لیکن عمیل اسے خریدنے سے انکار کر دے۔ یہ چیز ایسی نوعیت کی بھی ہو سکتی ہے کہ مارکیٹ میں اس کی عام طلب نہ ہو اور اس سے جان چھڑانا مشکل ہو جائے۔ اس صورت میں تمویل کار کو ناقابلِ تحمل نقصان ہو سکتا ہے۔

مرابحہ میں اس مشکل کا حل یوں تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عمیل (Client) ایک معاہدے پر دستخط کرے، جس کی رو سے وہ یہ وعدہ کرے کہ جب تمویل کار وہ چیز حاصل کرے گا تو یہ اسے خرید لے گا، بجائے اس کے کہ دو طرفہ طور پر مستقبل کی طرف منسوب بیع (Forward Sale) وجود میں آئے عمیل کی طرف سے خریداری کا یک طرفہ وعدہ ہو رہا ہے جس کا عمیل پابند ہے تمویل کار نہیں، یہ فارورڈ سیل سے مختلف طریقہ ہے۔

اس حل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یک طرفہ معاہدے سے عمیل پر صرف اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس پر شرعاً عدالت کے ذریعے عمل درآمد نہیں کرایا جا سکتا۔ اس سے ہم ایک اور سوال کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں کہ کیا شریعت کی رو سے یک طرفہ وعدہ قضاءً بھی لازم ہے یا نہیں، عمومی تأثر یہی ہے کہ یہ قضاءً لازم نہیں ہے، لیکن اس تأثر کو اسی طرح قبول کرنے سے پہلے ہم شریعت کے اصل مآخذ کی روشنی میں اس کا جائزہ لیں گے۔

فقہ اسلامی کی کتابوں میں متعلقہ مواد کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء کے اس مسئلے میں مختلف نقطۂ نظر ہیں جنہیں ذیل میں اجمالاً ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ بہت سے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا ایک اچھا خلق ہے اور وعدہ کرنے والے کو یہ پورا کرنا چاہئے، اسے پورا نہ کرنا قابلِ مذمت فعل ہے لیکن اسے پورا کرنا نہ تو لازم اور واجب ہے اور نہ ہی عدالت کے ذریعے اسے پورا کرایا جا سکتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر نقل کیا گیا ہے امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور بعض مالکی فقہاء سے[(۱)] تاہم جیسا کہ آگے بتایا جائے گا بہت سے حنفی اور مالکی فقہاء اور بعض شافعی فقہاء اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کرتے۔

---

(۱) دیکھئے عمدۃ القاری، ج ۱۲، ص ۱۲۱۔ مرقاۃ المفاتیح، ج ۴، ص ۶۵۳۔ الاذکار للنووی، ص ۲۸۲۔ فتح العلی المالک، ج ۱، ص ۲۵۴۔

۲۔ بہت سے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے اور وعدہ کرنے والے کی اخلاقی کے ساتھ قانونی ذمہ داری بھی ہے کہ وہ وعدہ ایفاء کرے۔ ان کے مذہب کے مطابق وعدے پر عمل عدالت کے ذریعے بھی کرایا جا سکتا ہے۔ یہ مذہب مشہور صحابی حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ، عمر بن عبدالعزیزؒ، حسن بصریؒ، سعید بن الاشوعؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور امام بخاریؒ کی طرف منسوب ہے۔(۱) بعض مالکی فقہاء کا مذہب بھی یہی ہے۔ ابن العربی اور ابن الشاط نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ معروف شافعی فقیہہ امام غزالیؒ نے بھی اسی کی تائید کی ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ وعدہ اگر حتمی طریقے سے کیا گیا ہو تو اسے پورا کرنا واجب ہے۔ یہی رائے ابن شبرمہ کی ہے۔(۲)

بعض مالکی فقہاء نے ایک تیسرا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عام حالات میں تو ایفائے عہد (قضاءً) واجب نہیں ہوتا۔ اگر وعدہ کرنے والے کے وعدے کی وجہ سے دوسرے شخص کو کوئی خرچ برداشت کرنا پڑ جائے یا وہ اس وعدے کی بنیاد پر کوئی بوجھ یا ذمہ داری قبول کر لے تو ایسے وعدے کا ایفا ضروری ہے جس پر اسے عدالت کے ذریعے مجبور بھی کیا جا سکتا ہے۔(۳)

بعض معاصر علماء کا یہ دعویٰ ہے کہ جن فقہاء نے وعدے کی وجوبی نوعیت کو تسلیم کیا ہے، یہ یک طرفہ ہبہ یا دوسری رضاکارانہ ادائیگیوں کے بارے میں ہے، دو طرفہ تجارتی یا مالیاتی معاہدوں کے بارے میں ان فقہاء نے اس وجوب کو تسلیم نہیں کیا، لیکن بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حنفی اور مالکی فقہاء نے وعدے کے وجوب کی بنیاد پر بیع بالوفاء کو جائز قرار دیا ہے۔ ''بیع بالوفاء'' بیع کی ایک خاص قسم ہے جس کے ذریعے سے کسی غیر منقولہ جائیداد کا خریدار یہ وعدہ کرتا ہے کہ جب بائع اسے اس کی قیمت واپس لوٹا دے گا تو وہ اس جائیداد کو دوبارہ بیچ دے گا۔ بیع بالوفاء کے صحیح ہونے پر بحث پہلے باب میں ہو چکی ہے جہاں شرکت متناقصہ کی بنیاد پر ہاؤس فائنانس کے تصور پر گفتگو کی گئی تھی۔ اس بحث کا لبِ لباب یہ ہے کہ اگر دوبارہ خریداری کو اصل اور پہلی بیع کے لئے شرط بنایا جائے تو یہ معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔ اگر فریقین نے پہلی بیع غیر مشروط طور پر کی ہے لیکن بائع نے علیحدہ اور مستقل طور پر اس بیچی ہوئی جائیداد کو دوبارہ خریدنے کے وعدے پر دستخط کیے ہیں تو وعدہ کرنے والے پر اس کا ایفاء لازم ہوگا اور عدالت کے ذریعے بھی اس پر عمل کرایا جا سکے گا۔ اس صورت

(۱) دیکھئے: صحیح البخاری، کتاب الشہادات، باب من أمر بانجاز الوعد، ج۱، ص ۳۶۸۔
(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی، ج ۱۸، ص ۲۹۔ حاشیہ ابن الشاط علی فروق القرافی، ج ۴، ص ۲۴۔ احیاء علوم الدین للغزالی، ج ۳، ص ۱۳۳۔ المحلی لابن حزم، ج ۸، ص ۲۸۔
(۳) الفروق للقرافی، ج ۴، ص ۲۵۔ فتح العلی المالک، ج ۱، ص ۲۵۴۔

میں ایفاء کے وجوب کو حنفیہ اور مالکیہ دونوں نے تسلیم کیا ہے۔ (۱)

ظاہر ہے کہ اس وعدے کا تعلق ہبہ کے ساتھ نہیں ہے، یہ مستقبل میں بیع کرنے کا ایک وعدہ ہے، اس کے باوجود حنفی اور مالکی فقہاء نے اسے واجب اور بذریعہ عدالت قابلِ نفاذ قرار دیا ہے۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جو فقہاء وعدے کو واجب قرار دیتے ہیں وہ ہبہ وغیرہ کے وعدے کے ساتھ اس حکم کو خاص نہیں کرتے بلکہ ان کے ہاں یہی اصول مستقبل کے کسی دوطرفہ معاہدے کے وعدے پر بھی لاگو ہوگا۔ (۲)

حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیث ایفاءِ عہد کے بارے میں واضح ہیں۔ قرآنِ کریم میں ہے:

"واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا." (بنی اسرائیل: ٣٤)

''اور عہد کو پورا کرو، بے شک عہد کے بارے میں (قیامت کے دن) سوال کیا جائے گا۔''

"يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون." (الصف: ٢، ٣)

''اے ایمان والو! تم وہ بات کیوں کہتے ہو جو تم کرتے نہیں ہو، اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ بڑی ناراضگی کی بات ہے کہ تم ایسی بات کہو جسے تم کرو نہیں۔''

امام ابوبکر بصاص فرماتے ہیں کہ قرآنِ کریم کی یہ آیت بتاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام کو کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے خواہ وہ عبادات میں سے ہو یا معاملات میں سے، اسے پورا کرنا اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ (۳)

حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"اية المنافق ثلاث: اذا حدث كذب، واذا وعد اخلف، واذا اؤتمن خان."

''منافق کی تین نشانیاں ہیں، جب بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے، جب وعدہ کرتا

---

(۱) الحطاب: تحریر الکلام، ص۲۳۹، بیروت، ۱۴۰۴ھ۔

(۲) خیال رہے کہ یہاں وعدہ یک طرفہ ہی ہے، البتہ اس وعدے کے نتیجے میں جو معاہدہ وجود میں آئے گا وہ دوطرفہ بھی ہو سکتا ہے، جیسے بیع۔ مترجم

(۳) الجصاص، احکام القرآن، ج۳، ص۲۴۰۔

ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے، جب اس کے پاس کوئی امانت رکھی جاتی ہے تو اس میں خیانت کرتا ہے۔"(۱)

یہ تو صرف ایک مثال ہے، ورنہ حضور اقدس ﷺ کی احادیث کی ایک بڑی تعداد ایسی موجود ہے جن میں ایفائے عہد کا حکم دیا گیا ہے اور بغیر معقول عذر کے وعدہ خلافی سے منع کیا گیا ہے۔

ان نصوص سے یہ بات تو واضح ہے کہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے البتہ یہ سوال کہ بذریعہ عدالت بھی اس پر عمل کرایا جا سکتا ہے یا نہیں تو یہ وعدہ کی نوعیت پر منحصر ہے۔ واقعی کچھ وعدے ایسی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں جو بذریعہ عدالت قابلِ نفاذ نہیں ہیں، مثلاً منگنی کے موقع پر فریقین شادی کا وعدہ کرتے ہیں، اس وعدے سے ایک اخلاقی ذمہ داری تو عائد ہو جاتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ وعدہ عدالت کے ذریعے پورا نہیں کرایا جا سکتا۔ لیکن کاروباری معاملات میں جہاں کسی پارٹی سے کسی چیز کی فروخت یا خریداری کا وعدہ کیا جاتا ہے اور وہ اس کی بنیاد پر کچھ ذمہ داریاں قبول کر لیتا ہے تو یہاں اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس وعدے کو بذریعہ عدالت قابلِ نفاذ قرار نہ دیا جائے۔ لہٰذا اسلام کی واضح تعلیمات کی روشنی میں، اگر فریقین اس بات پر متفق ہوں کہ یہ وعدہ، کرنے والے پر لازم ہوگا تو یہ قضاءً بھی لازم ہونا چاہئے۔ اس مسئلے کا تعلق صرف مرابحہ کے ساتھ نہیں ہے، اگر تجارتی معاملات میں وعدوں کو قضاءً لازم قرار نہ دیں تو اس سے تجارتی سرگرمیوں کو شدید نقصان پہنچ سکتا ہے۔ ایک شخص کسی تاجر کو آرڈر دیتا ہے کہ میرے لئے فلاں چیز منگوالو اور یہ وعدہ کرتا ہے کہ میں تم سے خرید لوں گا، اور وہ تاجر اس وعدے کی بنیاد پر کافی خرچہ برداشت کر کے وہ چیز باہر سے منگوا لیتا ہے، اب وعدہ کرنے والے کو اس بات کی اجازت کیسے دی جا سکتی ہے کہ وہ اسے خریدنے سے انکار کر دے، قرآنِ کرم اور سنتِ نبوی میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس طرح کے وعدوں کو لازمی قرار دینے سے مانع ہو۔

انہی وجوہ کی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے تجارتی معاملات میں وعدوں کو درجِ ذیل شرائط کے ساتھ لازمی قرار دیا ہے۔

۱۔ یہ وعدہ یک طرفہ ہو۔

۲۔ اس وعدہ کی وجہ سے دوسرے شخص نے (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کوئی ذمہ داری اُٹھالی ہو۔

۳۔ اگر وعدہ کسی چیز کی خرید و فروخت کا ہے تو یہ ضروری ہے کہ طے شدہ وقت پر ایجاب و قبول کے ذریعے عملاً بیع کی جائے، بذاتِ خود وعدے کو بیع نہیں سمجھا جائے گا۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الایمان۔

۴۔ اگر وعدہ کرنے والا اپنے وعدے کو پورا نہیں کرتا تو عدالت اسے مجبور کرے گی کہ یا تو وہ چیز خرید کر اپنا وعدہ پورا کرے یا وہ بائع کو حقیقی نقصان کی ادائیگی کرے۔ اس نقصان میں وہ حقیقی مالی نقصان شامل ہوگا جو عملاً اسے ہوا ہے۔ متوقع اور ممکنہ نفع (Opportunity Cost) کو اس میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

اس لئے یہ جائز ہے کہ عمیل تمویل کار سے یہ وعدہ کرے کہ جب تمویل کار مال سپلائی کرنے والے سے حاصل کر لے گا تو وہ اس سے خرید لے گا۔ اس وعدے کا ایفاء اس پر لازم ہوگا اور مذکورہ طریقے سے عدالت کے ذریعے بھی اس پر عمل کرایا جا سکتا ہے۔ یہ محض وعدہ ہوگا، اسے حقیقی بیع نہیں سمجھا جائے گا، عملاً بیع اس وقت ہوگی جبکہ تمویل کار متعلقہ مال حاصل کرے گا، جس کے لئے ایجاب و قبول ضروری ہوں گے۔

۴۔ قیمتِ مرابحہ کے مقابلے میں سیکورٹی

مرابحہ تمویل سے متعلق ایک اور بحث یہ ہے کہ مرابحہ کی قیمت بعد میں ادا کی جانی ہوتی ہے، اس لئے فطری بات ہے کہ بائع (تمویل کار) یہ یقین دہانی چاہے گا کہ قیمت بروقت ادا کر دی جائے گی۔ اس مقصد کے لئے یہ اپنے کلائنٹ سے سیکورٹی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ سیکورٹی رہن، جائیداد پر کسی قسم کے حقِ احتباس وغیرہ کی شکل میں ہو سکتی ہے۔ اس سیکورٹی کے بارے میں چند بنیادی قواعد کا ذہن میں رہنا ضروری ہے۔

۱۔ سیکورٹی کا صرف اسی صورت میں مطالبہ کیا جا سکتا ہے جبکہ معاہدے کی وجہ سے کوئی قرض یا ذمہ داری وجود میں آ چکی ہو۔ ایسے شخص سے کسی سیکورٹی کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا جس پر ابھی تک کوئی قرض نہیں یا اس نے کسی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مرابحہ تمویل مختلف معاہدوں پر مشتمل ہوتی ہے جو کہ مختلف مراحل پر وجود میں آتے ہیں۔ پہلے مرحلے میں کلائنٹ پر کوئی قرضہ نہیں ہوتا۔ ایسا صرف اسی وقت ہوتا ہے جبکہ تمویل کار متعلقہ چیز اسے ادھار قیمت پر بیچ دے، جس سے دونوں میں قرض خواہ اور مقروض کا تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس لئے مرابحہ کے عقد کا صحیح طریقہ یہی ہے کہ تمویل کار اپنے کلائنٹ سے سیکورٹی کا مطالبہ اسی صورت میں کرے جبکہ عملاً بیع ہو چکی ہو اور قیمت کلائنٹ کے ذمے واجب الادا ہو، اس لئے کہ اس مرحلے پر کلائنٹ مدیون بن چکا ہے، لیکن یہ بھی درست ہے کہ کلائنٹ اس مرحلے سے پہلے ہی سیکورٹی مہیا کر دے، لیکن یہ اسی وقت ہونا چاہئے جبکہ مرابحہ کی قیمت متعین ہو چکی ہو۔ اس صورت میں اگر تمویل کار اس سیکورٹی پر قبضہ کر لیتا ہے تو

چیز اس کے ضمان (Risk) میں ہوگی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر وہ چیز عملاً بیع منعقد ہونے سے پہلے تباہ ہو جاتی ہے تو یا تمویل کار کلائنٹ کو اس رہن رکھے ہوئے اثاثے کی بازاری قیمت ادا کرے گا اور مرابحہ کا معاہدہ منسوخ کر دے گا، یا مطلوبہ چیز تو کلائنٹ کو بیچ دے گا لیکن اس کی قیمت میں سے رہن رکھے ہوئے اثاثے کی بازاری قیمت کے برابر کمی کرے گا۔ (۱)

۲۔ یہ بھی جائز ہے کہ بیچی گئی چیز ہی بائع کو بطور توثیق (سیکورٹی) دے دی جائے۔ بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ ایسا کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جبکہ خریدار ایک مرتبہ اس خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کر چکا ہو، جس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے خریدار اس چیز پر حسی یا معنوی قبضہ کرے گا پھر وہ دوبارہ بائع کو بطور رہن دیدے گا، تاکہ رہن کا عقد بیع کے عقد سے ممتاز ہو جائے، لیکن متعلقہ مواد کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ قدیم فقہاء نے پہلے قبضہ کر کے پھر بطور رہن دینے کی شرط نقد سودوں میں لگائی ہے ادھار بیع میں نہیں۔ (۲)

لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ کلائنٹ خریدی ہوئی چیز بطور رہن دینے سے پہلے اس پر خود قبضہ کرے، شرط صرف یہ ہے کہ یہ تعیین کر لیا جائے کہ یہ جائیداد کس وقت سے رہن شدہ تصور ہوگی، اس لئے کہ اس خاص متعین وقت سے ہی یہ جائیداد بائع کے قبضے میں پہلے سے مختلف حیثیت میں ہوگی، اس لئے اس کا واضح طور پر تعین ہونا چاہئے۔ مثال کے طور پر یکم جنوری کو ''الف'' نے ''ب'' کو ایک کار پانچ لاکھ روپے میں بیچی۔ قیمت تیس جون کو ادا کی جائے گی۔ ''الف'' نے ''ب'' سے سیکورٹی کا مطالبہ کیا تاکہ قیمت کی بروقت ادائیگی یقینی ہو سکے۔ ''ب'' نے ابھی تک کار پر قبضہ نہیں کیا۔ وہ ''الف'' کو یہ پیشکش کرتا ہے کہ وہ ۲ جنوری سے اس کار ہی کو اپنے پاس بطور رہن رکھ لے۔ اگر یہ کار ۲ جنوری سے پہلے ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ''ب'' کے ذمے کسی چیز کی ادائیگی نہیں ہوگی، لیکن اگر کار ۲ جنوری کے بعد ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہیں ہوگی، البتہ یہاں وہ اصول لاگو ہوں گے جو کہ رہن رکھی ہوئی چیز کے تباہ ہو جانے کی صورت میں متعین ہیں۔ حنفیہ کے مذہب کے مطابق اس چیز کی بازاری قیمت اور دونوں کے درمیان طے شدہ قیمت میں سے جو کم ہو اس حد تک بائع کار کے نقصانات کا ذمہ دار ہوگا۔ لہٰذا اگر کار کی بازاری قیمت ساڑھے چار لاکھ ہے (جبکہ طے شدہ قیمت پانچ لاکھ تھی) تو بائع

---

(۱) ابن نجیم لکھتے ہیں: انما یصح الرهن بدین ولو موعودا...... ولواخذ الرهن بشرط ان یقرضه کذا، فهلك فی یده قبل ان یقرضه هلك بالأقل من قیمته ومما سمی له من القرض.
(البحر الرائق، ج۸، ص ٤٥٠، طبع مکة)

(۲) اس موضوع پر مفصل بحث میری عربی کتاب ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة'' میں مل سکتی ہے۔

خریدار سے صرف باقی ماندہ قیمت کا مطالبہ کرسکتا ہے یعنی پچاس ہزار روپے (ساڑھے چار لاکھ کا نقصان بائع کا سمجھا جائے گا)۔ اگر اس کار کی بازاری قیمت پانچ لاکھ یا اس سے زائد ہے تو بائع مشتری سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ (۱)

یہ تو فقہ حنفی کا نقطۂ نظر تھا، شافعی اور حنبلی فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر گاڑی مرتہن (جس کے پاس رہن رکھی گئی ہے جو یہاں بائع ہے) کی غفلت کی وجہ سے تباہ ہوئی ہے تو وہ اس کی بازاری قیمت کی حد تک نقصان برداشت کرے گا، لیکن اگر کار کی تباہی میں اس کی کسی غلطی کا دخل نہیں ہے تو وہ کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ہے اور یہ نقصان خریدار برداشت کرے گا اور بائع کو پوری رقم ادا کرے گا۔ (۲)

مذکورہ بالا مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ "الف" کے کار پر بحیثیت بائع قبضے پر جو احکام مرتب ہوں گے وہ ان احکام سے مختلف ہیں جو بحیثیت مرتہن اس کے قبضے پر مرتب ہوں گے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس وقت کا تعین اچھی طرح کرلیا جائے جب سے وہ کار اس کے پاس مرتہن ہونے کی حیثیت سے ہوگی، ورنہ مختلف حیثیتیں خلط ملط ہو جائیں گی اور کوئی تنازعہ پیدا ہونے کا امکان ہوگا جس سے یہ سیکیورٹی صحیح نہیں رہے گی۔

۵۔ مرابحہ میں ضمانت

مرابحہ تمویل میں بائع، خریدار (کلائنٹ) سے یہ مطالبہ بھی کرسکتا ہے کہ وہ کسی تیسری پارٹی کی ضمانت فراہم کرے گا۔ اگر خریدار مقررہ وقت پر قیمت ادا نہ کرے تو بائع، کفیل (ضامن) کی طرف رجوع کرسکتا ہے، جس کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس رقم کی ادائیگی کرے جس کی اس نے ضمانت دی ہے۔ کفالت (ضمانت) کے شرعی احکام پر فقہ کی کتابوں میں تفصیلی بحث کی گئی ہے، تاہم میں اسلامی بینکاری کے حوالے سے دو مسئلوں کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں۔

---

(۱) اگر بازاری قیمت اور طے شدہ قیمت برابر ہیں یعنی دونوں پانچ لاکھ ہیں تو ظاہر ہے کہ بائع پانچ لاکھ ہی کا ضامن ہے لہٰذا وہ خریدار سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اور اگر بازاری قیمت طے شدہ قیمت سے زائد ہو مثلاً بازاری قیمت چھ لاکھ روپے ہے تو پانچ لاکھ کا تو بائع ضامن ہوگا، لہٰذا پانچ لاکھ جو اس نے خریدار سے لینے تھے ختم ہوگئے اور زائد ایک لاکھ روپے کی مالیت اس کے پاس امانت ہے۔ اگر بغیر تعدی کے کار ہلاک ہوئی ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہے لہٰذا خریدار بھی اس لاکھ روپے کا اس سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ البتہ تعدی ثابت ہو جائے تو وہ اس کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ مترجم

(۲) دیکھئے: ابن قدامہ، المغنی، ج۵، ص۴۴۲۔ الغزالی، الوسیط، ج۳، ص۵۰۹۔ ابن عابدین، رد المحتار، ج۵، ص۳۴۱۔

موجودہ کاروباری ماحول میں ضامن عموماً اصل مدیون سے فیس لیے بغیر کسی ادائیگی کی ضمانت نہیں دیتے ۔قدیم فقہی لٹریچر اس بات پر تقریباً متفق ہے کہ کفالت ایک عقد تبرع ہے جس پر کوئی فیس نہیں لی جاسکتی ۔زیادہ سے زیادہ ضامن ان حقیقی دفتری اخراجات کا مطالبہ کرسکتا ہے جو اسے ضمانت دینے کے عمل پر اُٹھانے پڑے ہیں ۔فیس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کو قرض دے رہا ہے وہ قرض دے کر کوئی فیس نہیں لے سکتا، اس لئے کہ یہ فیس ربا اور سود کی تعریف میں داخل ہو جائے گی، جو کہ ممنوع اور ناجائز ہے ۔ضمانت دینے والا اس ممانعت میں بطریق اولی داخل ہوگا، اس لئے کہ وہ رقم بطور قرض نہیں دے رہا بلکہ وہ تو اصل مدیون کی طرف سے عدم ادائیگی کی صورت میں اس کی جگہ متعین رقم ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے ۔اگر حقیقتاً رقم دینے والا شخص کوئی فیس وصول نہیں کر سکتا تو جو شخص ادائیگی کا صرف وعدہ کرتا ہے عملاً کوئی ادائیگی نہیں کرتا وہ فیس کیسے لے سکتا ہے ۔

فرض کیجئے زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض لیے ۔عمرو زید سے ضامن مہیا کرنے کا مطالبہ کرتا ہے ۔بکر زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض عمرو کو ابھی ادا کر دیتا ہوں، لیکن تم بعد کی کسی تاریخ پر مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرنا ۔ظاہر ہے کہ زید سے جو دس ڈالر زائد لیے جارہے ہیں وہ چونکہ سود ہیں اس لئے ناجائز ہیں ۔اب خالد زید کے پاس آتا ہے کہ میں تمہاری طرف سے ضامن بنتا ہوں، لیکن تمہیں اس کام پر مجھے دس ڈالر دینے ہوں گے ۔اگر ہم ضمانت کی فیس کو جائز قرار دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بکر عملاً اتنی رقم ادا کرنے کے باوجود دس ڈالر نہیں لے سکتا، اور خالد نے باوجودیکہ عملاً کچھ نہیں دیا، صرف زید کی عدم ادائیگی کی صورت میں محض ادائیگی کا وعدہ کیا ہے، وہ دس ڈالر لے سکتا ہے ۔چونکہ یہ صورتِ حال ظاہراً غیر منصفانہ ہے اس لئے قدیم فقہاء نے ضمانت پر فیس لینے سے منع کر دیا ہے تا کہ مذکورہ مثال میں بکر اور خالد کے ساتھ یکساں برتاؤ ہو ۔

البتہ بعض معاصر فقہاء مسئلے کو ذرا مختلف زاویۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ان کا خیال ہے کہ ضمانت اب ایک ضرورت بن چکی ہے، بالخصوص بین الاقوامی تجارت میں، جہاں بائع اور مشتری کی ایک دوسرے کے ساتھ کوئی جان پہچان نہیں ہوتی اور ایسا بھی نہیں ہوسکتا کہ مال ملتے ہی خریدار کی طرف سے قیمت کی ادائیگی ہو جائے، اس لئے ایک ایسے واسطے کی ضرورت ہوتی ہے جو ادائیگی کی ضمانت دے، بغیر کسی معاوضے کے مطلوبہ تعداد میں ضمانت فراہم کرنے والوں کی تلاش کرنا انتہائی مشکل ہے، ان حقائق کو مدِنظر رکھتے ہوئے موجودہ دور کے بعض علماءِ شریعت ایک مختلف سوچ رکھتے ہیں ۔ان کا کہنا ہے کہ کفالت (ضمانت) پر اُجرت کی ممانعت قرآن وحدیث کی کسی واضح ہدایت پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ حکم حرمتِ ربا سے مستنبط کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ اس کا ایک ضمنی نتیجہ ہے، مزید یہ کہ ماضی میں ضمانت

سادہ نوعیت کی ہوتی تھی، موجودہ دور میں ضامن کو بہت سا دفتری کام کرنا پڑتا ہے اور متعدد امور کا جائزہ لینا پڑتا ہے، اس لئے ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ضمانت پر اجرت کی ممانعت پر بھی اس حوالے سے دوبارہ غور کی ضرورت ہے۔ اس سوال پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے اور اسے علماء کے وسیع تر فورم پر غور کے لئے رکھا جانا چاہئے، لیکن جب تک اس طرح کے کسی فورم سے واضح فیصلہ نہیں ہو جاتا اس وقت تک اسلامی مالیاتی اداروں کو ضمانت پر کوئی اجرت دینی چاہئے نہ لینی چاہئے، البتہ ضمانت دینے کے عمل میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں انہیں پورا کرنے کے لئے معاوضہ لیا اور دیا جا سکتا ہے۔

۶۔ نادہندگی پر جرمانہ

مرابحہ تمویل میں ایک اور مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اگر کلائنٹ قیمت بروقت ادا نہ کرے تو قیمت میں اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ سودی قرضوں میں تو نادہندگی کے عرصے کے مطابق قرضے کی مقدار بڑھتی رہتی ہے، لیکن مرابحہ تمویل میں جو قیمت ایک مرتبہ متعین ہو جائے اس میں اضافہ نہیں ہو سکتا، اس پابندی کو بعض اوقات وہ بددیانت کلائنٹ غلط استعمال کرتے ہیں جو جان بوجھ کر قیمت کی بروقت ادائیگی سے گریز کرتے ہیں، اس لئے کہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ نادہندگی کی وجہ سے انہیں اضافی رقم ادا نہیں کرنی ہوگی۔

مرابحہ کی اس خصوصیت کی وجہ سے ان ملکوں میں کوئی بڑی مشکل پیدا نہیں ہونی چاہئے جہاں سارے کے سارے بینک اور مالیاتی ادارے اسلامی اصولوں کے مطابق چلائے جاتے ہوں، اس لئے کہ اس صورت میں حکومت یا مرکزی بینک ایسا نظام وضع کر سکتے ہیں جس کے مطابق نادہندگان کو یہ سزا دی جائے کہ انہیں کسی بھی مالیاتی ادارے سے کوئی سہولت حاصل کرنے سے محروم کر دیا جائے، یہ نظام بالقصد نادہندگی کے خلاف ایک رکاوٹ کا کام دے گا، لیکن ایسے ملکوں میں جہاں اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے، سودی کاروبار کرنے والے مالیاتی اداروں پر مشتمل اکثریت سے الگ تھلگ کام کر رہے ہوں وہاں ایسے نظام پر عمل مشکل ہوگا، اس لئے کہ اگر عمیل کو کسی بھی اسلامی بینک سے کوئی سہولت حاصل کرنے سے محروم بھی کر دیا جائے تو وہ روایتی بینکوں کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

اس مشکل کو حل کرنے کے لئے موجودہ دور کے بعض علماء یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ جو کلائنٹ جان بوجھ کر ادائیگی میں تاخیر کرے اسے اس بات کا پابند بنایا جائے کہ وہ نادہندگی کی وجہ سے اسلامی بینک کو ہونے والے خسارے کا معاوضہ ادا کرے۔ یہ حضرات تجویز کرتے ہیں کہ اس معاوضے کی

مالیت اس منافع کے برابر بھی ہوسکتی ہے، جو اس عرصے میں بینک نے اپنے کھاتہ داروں کو دیا ہے، مثلاً نادہندہ نے مقررہ وقت سے تین ماہ کی تاخیر کر کے قیمت ادا کی ہے۔ اگر ان تین ماہ میں بینک نے اپنے کھاتہ داروں کو پانچ فیصد کے حساب سے نفع دیا ہے تو یہ نادہندہ بھی اصل رقم پر مزید پانچ فیصد بطور خسارے کے معاوضے کے بینک کو ادا کرے گا۔ لیکن جو علماء اس تعویض کو جائز قرار دیتے ہیں وہ اسے مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں:

(۱) ادائیگی کا وقت آجانے کے بعد نادہندہ کو کم از کم ایک ماہ کی مزید مہلت دی جانی چاہئے جس کے دوران اسے ہفتہ وار نوٹس بھیجے جائیں جن میں اسے وارننگ دی جائے کہ وہ قیمت کی ادائیگی کرے وگرنہ اسے خسارے کا معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔

(۲) یہ بات شک وشبہ سے بالا ہو کہ وہ تاخیر اور ٹال مٹول بغیر کسی صحیح عذر کے کر رہا ہے۔ اگر یہ ظاہر ہو کہ وہ تاخیر غربت کی وجہ سے کر رہا ہے تو اس سے کوئی معاوضہ نہیں لیا جاسکتا۔ درحقیقت جب تک وہ ادائیگی کے قابل نہیں ہو جاتا اسے مہلت دینا ضروری ہے اس لئے کہ قرآن کریم واضح طور پر کہتا ہے:

"وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة"

''اور اگر وہ (مدیون) تنگ دست ہو تو اسے کشادگی تک مہلت دی جائے۔''

(البقرۃ: ۲۸۰)

(۳) یہ مالی تعویض صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ جبکہ اسلامی بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں کچھ نفع ہوا ہو جو کہ کھاتہ داروں میں تقسیم کیا گیا ہو۔ اگر بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کو اس عرصے میں کوئی نفع نہیں ہوا تو عمیل سے بھی کوئی معاوضہ وصول نہیں کیا جاسکتا۔

موجودہ دور کے اکثر علماء نے تعویض کے اس تصور کو قبول نہیں کیا (راقم الحروف کی بھی یہی رائے ہے)۔ ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ یہ تجویز نہ تو شریعت کے اصولوں سے مطابقت رکھتی ہے اور نہ ہی نادہندگی کے مسئلے کو حل کرنے کی قابلیت۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مقروض سے جو بھی اضافی رقم لی جائے گی وہ ربا ہوگی۔ زمانہ جاہلیت میں جب مقروض مقررہ تاریخ پر ادائیگی سے قاصر ہوتا تو قرض خواہ اس سے عموماً زائد رقم وصول کیا کرتا تھا۔ ایسے موقع پر عموماً یوں کہا جاتا تھا:

"اما ان تقضى و اما ان تربى"

''یا تو قرض ابھی ادا کردو یا واجب الادا رقم میں اضافہ کردو۔''

معاوضہ ادا کرنے کی مذکورہ بالا تجویز اسی نقطۂ نظر کے مشابہ ہے۔

اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مزکورہ تجویز زمانۂ جاہلیت کے اس عمل سے اصولی طور پر مختلف ہے، اس لئے کہ معاوضے والی تجویز میں مقروض کو ایک ماہ کی اضافی مدت دی جاتی ہے تا کہ یہ یقین کیا جا سکے کہ وہ کسی معقول عذر کے بغیر ادائیگی سے گریز کر رہا ہے اور تا کہ اگر یہ واضح ہو جائے کہ عدم ادائیگی کی وجہ غربت یا کوئی مشکل ہے تو اسے معاوضہ سے مستثنیٰ کیا جا سکے۔ لیکن اس تصور کے عملی انطباق کے وقت ان شرطوں کو پورا کرنا انتہائی مشکل ہے، اس لئے کہ ہر مقروض یہی دعویٰ کرے گا کہ اس کی طرف سے بروقت عدم ادائیگی کی وجہ اس کا مالی طور پر اس قابل نہ ہونا ہے۔ کسی مالیاتی ادارے کے لئے ہر کلائنٹ کی مالی حیثیت کے بارے میں تحقیق کرنا اور اس بات کی تصدیق کرنا کہ وہ عدم ادائیگی کے قابل ہے یا نہیں انتہائی مشکل ہے۔ عام طور پر بینک یہی کرتے ہیں کہ وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہر کلائنٹ ادائیگی کے قابل ہے، الا یہ کہ اسے دیوالیہ قرار دے دیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ تجویز میں جو سہولت اور رعایت دی گئی ہے اس سے صرف دیوالیہ لوگ ہی استفادہ کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے دیوالیہ پن کا وجود بہت نادر ہوتا ہے، اور ایسی نادر صورت میں عام سودی بینک بھی مقروض سے سود وصول نہیں کر سکتے، اس لئے اس تجویز کے مطابق سودی تمویل اور اسلامی تمویل میں کوئی عملی اور بامقصد فرق باقی نہیں رہتا۔

جہاں تک اضافی مدت کا تعلق ہے تو یہ معمولی رعایت ہے جو بعض اوقات روایتی بینکوں کی طرف سے بھی دے دی جاتی ہے۔ بات پھر وہی نکلی کہ سود میں اور تاخیر پر مالی معاوضہ قبول کرنے میں عملی طور پر کوئی فرق نہیں ہے۔

معاوضہ وصول کرنے کے حق میں بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے اس شخص کی مذمت فرمائی ہے جو بغیر کسی عذر کے مالی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے۔ ایک معروف حدیث میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لي الواجد يحل عقوبته و عرضه."(۱)

''جو مالی طور پر خوشحال شخص اپنے قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہے وہ سزا کا بھی مستحق ہے اور ملامت کا بھی۔''

اس سے استدلال یوں کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے شخص کو سزا دینے کی اجازت دی ہے، اور سزا مختلف قسم کی ہو سکتی ہے جن میں مالی جرمانہ بھی شامل ہے، لیکن اس استدلال میں اس

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری، ج۵، ص۶۲۔

حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ مالی جرمانہ لگانا جائز ہے[1] تب بھی یہ عدالت کے ذریعے لگایا جاتا ہے اور عموماً حکومت کو ادا کیا جاتا ہے۔ ایسی صورتِ حال کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہے کہ متاثرہ فریق معاملے کا فیصلہ کرنے کی اہل عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود ہی اپنے ہی مفاد کے لئے جرمانے لاگو کر دے۔

مزید براں یہ کہ اگر اسے ایک سزا ہی تسلیم کیا جائے تو یہ اس صورت میں بھی لاگو ہونی چاہئے جبکہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں کوئی نفع نہ ہوا ہو، اس لئے کہ نادہندہ کا جرم تو پایا گیا ہے اور اس کا بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں نفع ہونے یا نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

درحقیقت بینک کے نفع کے برابر معاوضہ کی ادائیگی روپے (Money) کے بالقوۃ اور ممکنہ نفع (Opportunity Cost) کے تصور پر مبنی ہے۔ یہ تصور شرعی اصولوں سے میل نہیں رکھتا۔ اسلام ممکنہ نفع کے اس تصور کو تسلیم نہیں کرتا، اس لئے کہ معیشت سے سود کے خاتمے کے بعد روپے (money) کا کوئی متعین نفع باقی نہیں رہتا۔ اس میں جہاں نفع کمانے کی صلاحیت ہے وہیں اسے خسارے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے، اور خسارے کا یہ رسک ہی ہے جو اسے نفع حاصل کرنے کے قابل بناتا ہے۔

یہاں ایک اور بڑا اہم قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ جو شخص نادہندگی کا مرتکب ہوتا ہے اسے زیادہ سے زیادہ ایک چور یا غاصب کی طرح قرار دیا جاسکتا ہے۔ چوری اور غصب کے بارے میں شرعی قواعد کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چور ایک بہت بڑی سزا یعنی ہاتھ کاٹے جانے کا مستحق ہے لیکن اس سے یہ کبھی بھی مطالبہ نہیں کیا جاتا کہ وہ متاثرہ شخص کو کسی قسم کا معاوضہ ادا کرے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی رقم غصب کر لیتا ہے تو اسے بطور تعزیر کے سزا تو دی جاسکتی ہے لیکن کسی بھی فقیہہ نے اس پر اصل رقم سے زائد مالیاتی جرمانہ مقرر نہیں کیا جو مالک کو نقصان کی تلافی کے طور پر ادا کیا جائے۔

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین پر غاصبانہ قبضہ کر لیتا ہے تو اسے بازاری نرخ کے مطابق اس جگہ کا کرایہ ادا کرنا ہوگا، لیکن اگر اس نے نقد رقم غصب کی ہے تو وہ اتنی ہی رقم لوٹائے گا جتنی اس نے غصب کی ہے، اس سے زائد نہیں۔[2]

---

(۱) بہت سے قدیم فقہاء نے عدالت کے ذریعے بھی مالی جرمانے (تعزیر بالمال) کو جائز قرار نہیں دیا، لیکن بعض قدیم فقہاء جیسے امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور بہت سے معاصر علماء نے اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دی ہے۔

(۲) الشیرازی، المہذب، ج۱، ص۳۷۰۔

ان احکام سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ روپے (Money) کے ممکنہ نفع (Opportunity Cost) کو شریعت نے تسلیم نہیں کیا، کیونکہ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا کہ زر پر متعین نفع نہیں لیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی ذاتی افادیت ہوتی ہے۔

اوپر بیان کردہ وجوہات کی بنیاد پر موجودہ دور کے اکثر علماء نے نادہندہ سے نقصان کی تلافی وصول کرنے کے نظریے کو تسلیم نہیں کیا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے سالانہ اجلاس میں بھی اس سوال پر تفصیلی غور رہا، اور اس میں بھی یہی طے ہوا کہ اس طرح کا معاوضہ وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ (۱)

اب تک جو بات ہو رہی تھی وہ اس تعویض مالی کے شرعی جواز یا عدم جواز کے حوالے سے تھی، اب یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ اس تجویز سے نادہندگی کا مسئلہ بالکل حل نہیں ہوگا، بلکہ اس سے مقروض کا جتنی چاہے نادہندگی کا حوصلہ بڑھے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس تجویز کے مطابق نادہندہ کو جس معاوضے کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا وہ اس نفع کے برابر ہوگا جو نادہندگی کے اس عرصے میں کھاتہ داروں کو حاصل ہوا ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ کھاتہ داروں کو حاصل ہونے والا نفع اس شرح منافع سے ہمیشہ کم ہوتا ہے جو مرابحہ کے معاہدے میں کلائنٹ کو ادا کرنا پڑتا ہے، اس لئے یہ کلائنٹ جتنا نفع نادہندگی سے پہلے دے رہا تھا نادہندگی کے بعد اس سے کافی کم ادا کر رہا ہوگا، لہٰذا وہ جان بوجھ کر یہ رقم ادا کرنا قبول کرے گا اور اصل قیمت ادا نہیں کرے گا بلکہ اسے کسی زیادہ نفع بخش کام میں لگا دے گا۔ فرض کیجئے چھ ماہ کے ایک مرابحہ معاہدے میں پندرہ فیصد سالانہ کے حساب سے نفع طے ہوا، اور کھاتہ داروں کو جو نفع دیا گیا ہے وہ دس فیصد سالانہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخ ادائیگی کے بعد بھی اگر کلائنٹ مزید چھ ماہ کے لئے یہ قیمت اپنے پاس رکھتا ہے اور ادا نہیں کرتا تو اسے سالانہ دس فیصد کے حساب سے معاوضہ ادا کرنا ہوگا، جو کہ اصل مرابحہ کی شرح منافع یعنی پندرہ فیصد سے بہت کم ہے۔ اس صورت میں وہ قیمت ادا نہیں کریگا اور مزید چھ ماہ کے لئے کم شرح منافع پر یہ سہولت حاصل کرلے گا۔

متبادل تجویز

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک بینک یا مالیاتی ادارہ اس مسئلے کو کیسے حل کرے، اگر نادہندہ سے بھی کچھ وصول نہ کیا جائے تو اس سے بددیانت شخص کو مزید رغبت ملے گی کہ وہ مسلسل نادہندگی کا مرتکب ہوتا رہے، تو اس سوال کا جواب بھی موجود ہے۔

---

(۱) قرارداد نمبر ۵۳ سالانہ اجلاس پنجم، شمارہ نمبر: ۶، ج ۱، ۴۴۷۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس مسئلے کا اصل حل یہ ہے کہ ایسا نظام وجود میں لایا جائے جہاں نادہندگان کو یہ سزا دی جائے کہ وہ مستقبل میں تمام مالیاتی سہولتوں سے محروم ہو جائیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا گیا یہ صرف وہیں ہو سکتا ہے جہاں پورا بینکاری نظام اسلامی تعلیمات پر مبنی ہو، یا اسلامی بینکوں کو نادہندگان کے خلاف ضروری تحفظ فراہم کیا گیا ہو، اس لئے جب تک یہ ہدف حاصل نہیں کر لیا جاتا ہمیں کسی اور متبادل کی ضرورت ہے۔

اس مقصد کے لئے یہ تجویز کیا گیا تھا کہ مرابحہ کے عقد میں داخل ہوتے وقت عمیل یہ ذمہ داری قبول کرے کہ وقت پر عدم ادائیگی کی صورت میں وہ بینک کے انتظام میں چلنے والے ایک خیراتی فنڈ میں ایک متعین رقم جمع کرائے گا۔ اس میں یہ یقین دہانی ضروری ہے کہ اس رقم کا کوئی بھی حصہ بینک کی آمدن کا جز نہیں بنے گا۔ بینک اس مقصد کے لئے ایک خیراتی فنڈ قائم کرے گا اور اس مد میں حاصل ہونے والی رقم کو صرف اور صرف شریعت کے مطابق خیراتی مقاصد کے لئے ہی خرچ کیا جائے گا۔ بینک اس خیراتی فنڈ سے مستحقین کو بلا سود قرضے بھی دے سکتا ہے۔

یہ تجویز بعض مالکی فقہاء کے بیان کردہ ایک فقہی قاعدے پر مبنی ہے۔ بعض مالکی فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر مقروض سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ بروقت عدم ادائیگی کی صورت میں اضافی رقم ادا کرے گا تو یہ صورت تو شرعاً جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ سود لینے کے مترادف ہے، لیکن قرض دہندہ کو بروقت ادائیگی کی یقین دہانی کرانے کے لئے مقروض یہ ذمہ داری قبول کر سکتا ہے کہ وہ بروقت عدم ادائیگی کی صورت میں کچھ رقم بطور خیرات دے گا۔ یہ درحقیقت یمین (قسم) کی ایک صورت ہے، جو کسی شخص کی طرف سے خود اپنے اوپر عائد کردہ ایک سزا ہے تا کہ وہ خود کو نادہندی سے بچا سکے۔ عام حالات میں اس طرح کی یمین (قسم) سے اخلاقی اور دینی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اور عدالت کے ذریعے اس پر عمل درآمد نہیں کرایا جا سکتا، لیکن بعض مالکی فقہاء کے نزدیک اسے قضاءً بھی لازم قرار دیا جا سکتا ہے[1] اور قرآن وسنت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس طرح کی یمین کو عدالت کے ذریعے قابلِ عمل قرار دینے میں مانع ہو، لہٰذا جہاں واقعتاً ضرورت ہو وہاں اس نقطۂ نظر پر عمل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس تجویز پر عمل کرتے ہوئے درج ذیل نقاط کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ اس تجویز کا مقصد صرف یہ ہے کہ مقروض پر دباؤ ڈالا جائے کہ وہ بروقت اپنے واجبات ادا کرے، اس کا مقصد قرض دہندہ / تمویل کار کی آمدن میں اضافہ کرنا یا اسے متوقع منافع (Opportunity Cost) کا معاوضہ ادا کرنا نہیں ہے، اس لئے یہ بات یقینی بنانا ضروری ہے کہ

(۱) الحطاب، تحریر الکلام، ص ۱۷۶، بیروت، ۱۴۰۴ھ۔

اس جرمانے کا کوئی حصہ کسی بھی صورت میں بینک کی آمدن کا حصہ نہیں بنے گا، اور نہ ہی اس کے ذریعے ٹیکس ادا کیے جائیں گے اور نہ ہی انہیں تمویل کار کی کسی ذمہ داری سے عہدہ برا ہونے کے لئے استعمال کیا جائے گا۔

۲۔ چونکہ جرمانے کی اس رقم کا بینک بطور اپنی آمدن کے مالک نہیں ہے بلکہ یہ خیراتی مقاصد کے لئے استعمال ہوگی اس لئے یہ کوئی بھی ایسی رقم ہوسکتی ہے جو مقروض رضامندی سے قبول کرے، اس کا تعین سالانہ فیصد کے حساب سے بھی ہوسکتا ہے، اس لئے یہ رقم، بالقصد نادہندگی کے خلاف حقیقی تحفظ کا کام دے گی، بخلاف مالی معاوضے کی سابقہ تجویز کے، کہ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا وہ نادہندگی کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔

۳۔ چونکہ یہ جرمانہ اصل کے اعتبار سے کلائنٹ کی خود اپنے اوپر عائد کی ہوئی ایک قسم ہے، ایسا جرمانہ نہیں ہے جس کا تمویل کار کی طرف سے مطالبہ کیا گیا ہو اس لئے معاہدے میں اس تصور کا انعکاس ضروری ہے، اس لئے جرمانے سے متعلقہ شق کے الفاظ کچھ اس طرح کے ہونے چاہئیں:

> ''کلائنٹ بذریعہ ہذا یہ ذمہ داری قبول کرتا ہے کہ اگر وہ اس معاہدے کی رو سے واجب الادا رقم کا کوئی حصہ بروقت ادا نہیں کرتا تو وہ بینک کے زیرِ انتظام خیراتی اکاؤنٹ / فنڈ میں اتنی رقم جمع کرائے گا جس کا حساب عدم ادائیگی کے ہر دن کے بدلے میں ...... % سالانہ کی بنیاد پر کیا جائے گا، اِلا یہ کہ وہ ایسی شہادت سے جو بینک / تمویل کار کے نزدیک قابلِ اطمینان ہو یہ ثابت کر دے کہ نادہندگی کا سبب غربت یا کوئی ایسا سبب تھا جو اس کے اختیار سے باہر تھا۔''

۴۔ چونکہ یہ خیراتی کام کی قسم ہے اس لئے اصل میں تو یہ بات بھی جائز تھی کہ کلائنٹ مقررہ رقم خود اپنی مرضی سے کسی خیراتی کام میں خرچ کردے، لیکن یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ وہ واقعی اس رقم کی ادائیگی کردے گا معاہدے میں بینک / تمویل کار کے زیرِ انتظام چلنے والے خیراتی فنڈ یا اکاؤنٹ کا تعین کیا گیا ہے، اس طرح متعین طور پر ذمہ داری قبول کرنا شریعت کے کسی اصول کے خلاف نہیں ہے، لیکن یہ بہرحال ضروری ہے کہ بینک یا مالیاتی ادارہ اس مقصد کے لئے ایک مستقل فنڈ یا کم از کم مستقل اکاؤنٹ کا انتظام کرے اور اس اکاؤنٹ میں جمع ہونے والی رقم اچھی طرح طے شدہ خیراتی کاموں میں خرچ ہونی چاہئے جو کلائنٹ / مدیون کو معلوم ہوں۔

اب اسلامی مالیاتی اداروں کی بڑی تعداد میں اس تجویز پر کامیابی سے عمل ہو رہا ہے۔

۶۔ مرابحہ میں رول اوور کی کوئی گنجائش نہیں

ایک اور ضابطہ جس کا ذہن میں رہنا اور اس پر عمل کیا جانا بہت ضروری ہے یہ ہے کہ مرابحہ کے معاملے میں مزید اگلی مدت کے لئے رول اوور (Roll Over) کی گنجائش نہیں ہے۔[1] سود پر مبنی تمویل میں اگر کسی بینک کا کلائنٹ کسی وجہ سے مقررہ وقت پر قرض ادا نہیں کر سکتا تو وہ بینک سے درخواست کر سکتا ہے کہ وہ اس کے قرضے کی سہولت میں ایک اور متعین مدت کے لئے توسیع کر دے۔ اگر بینک اس سے متفق ہو تو اس سہولت کو باہمی طور پر طے پانے والی شرائط پر رول اوور کر دیا جاتا ہے جس کی رو سے نئی مدت میں نئی شرح سود لاگو ہو گی۔ عملاً اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اتنی ہی مقدار میں ایک نیا قرضہ (نئی شرح سود پر) مقروض کو دوبارہ دے دیا گیا ہے۔

بعض اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے جو مرابحہ کے تصور کو صحیح طور پر نہیں سمجھتے اور اسے سودی تمویل کی طرح کا محض ایک طریقۂ تمویل سمجھتے ہیں انہوں نے رول اوور کا تصور مرابحہ میں بھی استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اگر کلائنٹ ان سے درخواست کرتا ہے کہ مرابحہ کی تاریخ ادائیگی میں توسیع کر دیں تو یہ بینک اس مرابحہ کو رول اوور کر دیتے اور ادائیگی کے وقت میں مزید مارک اپ کی شرط کے ساتھ اضافہ کر دیتے ہیں۔ عملاً اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسی سامان (Commodity) پر ایک اور مرابحہ ہو گیا ہے (یعنی بینک نے وہی چیز کلائنٹ کو نئے نفع کے ساتھ بیچ دی ہے)۔ یہ عمل شریعت کے طے شدہ اصولوں کے بالکل خلاف ہے۔

یہ بات واضح طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ مرابحہ کوئی قرض نہیں ہے، بلکہ ایک چیز کی بیع ہے جس کی قیمت کی ادائیگی ایک مقررہ تاریخ تک مؤخر کر دی گئی ہے۔ جب ایک مرتبہ یہ چیز بک گئی تو اس کی ملکیت کلائنٹ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ اب یہ بیچنے والے (بینک) کی ملکیت نہیں رہی۔ بیچنے والا قانونی طور پر صرف اس کی قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے جو کہ خریدار کے ذمے واجب الاداء دین (Debt) ہے، اس لئے انہی فریقین کے درمیان اسی چیز کی دوبارہ بیع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رول اوور (Roll Over) خالص اور سادہ سود ہے، اس لئے کہ یہ بیع مرابحہ سے پیدا ہونے والے دین (Debt) پر اضافی رقم لینے کا معاہدہ ہے۔

---

(۱) (Roll Over) کی اصطلاح کی وضاحت خود اگلی سطور سے ہو رہی ہے۔ (مترجم)

۷۔ وقت سے پہلے ادائیگی کی وجہ سے رعایت

بعض اوقات مدیون (Debtor) مقرر تاریخ سے پہلے ادائیگی کرنا چاہتا ہے، اس صورت میں وہ مقررہ مؤجل قیمت میں کمی کا بھی خواہش مند ہوتا ہے، کیا اس کی قبل از وقت ادائیگی کی وجہ سے اسے رعایت دینے کی شرعاً گنجائش ہے، اس سوال پر قدیم فقہاء نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اسلام کے قانونی لٹریچر میں یہ مسئلہ "ضع و تعجل" (دین میں کمی کرو اور جلدی وصول کرلو) کے عنوان سے معروف ہے۔ بعض قدیم فقہاء نے اس بندوبست کو جائز قرار دیا ہے، لیکن ائمہ اربعہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک اگر قبل از وقت ادائیگی کے لئے اس کمی کو شرط قرار دیا جائے تو جائز نہیں ہے۔ (۱)

جن فقہاء کے نزدیک یہ انتظام جائز ہے ان کا نقطہ نظر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک حدیث پر مبنی ہے کہ جب بنونضیر کے یہودیوں کو ان کی سازشوں کی وجہ سے مدینہ منورہ سے جلاوطن کیا گیا تو کچھ لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ آپ نے تو انہیں جلاوطن ہونے کا حکم دے دیا ہے لیکن کچھ لوگوں نے ان یہودیوں کے قرضے دینے ہیں جن کی تاریخ ادائیگی ابھی تک نہیں آئی، اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان یہودیوں سے جو قرض خواہ تھے فرمایا:

"ضعوا وتعجلوا." (۲)

''اپنے قرضوں میں کمی کرو اور جلدی وصول کرلو۔''

اکثر فقہاء اس حدیث کو صحیح تسلیم نہیں کرتے، خود امام بیہقی جنہوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، نے صراحۃً کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی بنونضیر کی جلاوطنی ہجرت کے دوسرے سال میں ہوئی تھی، جبکہ ربا کی حرمت ابھی نازل نہیں ہوئی تھی۔

نیز یہ کہ واقدی نے روایت کیا ہے کہ بنونضیر سودی قرضے دیا کرتے تھے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس انتظام کی اجازت دی تھی وہ یہ تھا کہ قرض خواہ سود چھوڑ دیں اور مدیون اصل سرمایہ جلدی ادا کردیں۔ واقدی نے روایت کیا ہے کہ بنونضیر کے ایک یہودی سلام بن ابی حقیق نے اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کو اسّی دینار دیئے ہوئے تھے جو کہ ایک سال بعد مزید چالیس دینار کے ساتھ واجب الادا تھے۔

---

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج۴، ص ۱۷۴، ۱۷۵، تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو: بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ، ص ۲۵۔
(۲) البیہقی، السنن الکبری، ج ۶ ص ۲۸۔

اس طرح ایک سال بعد حضرت اسید رضی اللہ عنہ کے ذمہ سلام یہودی کے ۱۲۰ دینار واجب الادا تھے۔ اس مذکورہ بندوبست کے بعد حضرت اسید رضی اللہ عنہ نے سلام کو اصل سرمایہ یعنی اسّی دینار ادا کر دیئے اور سلام باقی سے دستبردار ہوگیا۔ (۱)

ان وجوہات کی بنیاد پر اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر قبل از وقت ادائیگی میں دین میں کمی کی شرط لگائی گئی ہے تو یہ جائز نہیں ہے، البتہ اگر جلدی ادائیگی کے لئے یہ شرط نہیں ہے اور قرض خواہ رضا کارانہ طور پر اپنی مرضی سے رعایت دے دیتا ہے تو یہ جائز ہے۔

یہی نقطۂ نظر اسلامی فقہ اکیڈمی نے اپنے ایک سالانہ اجلاس میں اختیار کیا ہے۔ (۲)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک اسلامی بینک یا مالیاتی ادارے میں طے پانے والے مرابحہ کے عقد میں اس طرح کی رعایت عقد میں طے نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی کلائنٹ اپنے حق کے طور پر اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، البتہ اگر بینک یا مالیاتی ادارہ اپنی مرضی سے اس طرح کی چھوٹ دے دیتا ہے تو یہ بھی قابلِ اعتراض نہیں ہے، خاص طور پر جبکہ کلائنٹ محتاج شخص ہو۔ مثال کے طور پر اگر ایک غریب کسان نے ٹریکٹر یا زرعی بیج وغیرہ مرابحہ کی بنیاد پر خریدے تو بینک کو چاہئے کہ وہ رضا کارانہ طور پر جلدی ادائیگی کی صورت میں اسے رعایت دیدے۔

۸۔مرابحہ میں لاگت کا حساب

یہ بات پہلے بتائی جاچکی ہے کہ مرابحہ کا عقد اسلامی بیع کے تصور پر مشتمل ہے جس میں اصل لاگت پر منافع شامل کیا گیا ہو، اس لئے مرابحہ وہیں کارآمد ہوسکتا ہے جہاں بائع بیچی جانے والی چیز پر آنے والی لاگت کا پورا پورا حساب کرسکتا ہو۔ اگر لاگت کا پورا پورا حساب نہ کیا جاسکتا ہو تو مرابحہ ممکن نہیں ہوگا، اس صورت میں بیع مساومہ ہی ہوسکتی ہے (یعنی ایسی بیع جس میں اصل لاگت کا حوالہ نہ ہو)۔

اس اصول سے ہم ایک اور ضابطے کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں وہ یہ کہ مرابحہ اسی کرنسی پر مبنی ہونا چاہئے جس کے ذریعے سے بائع نے اس چیز کو خریدا ہے۔ اگر اس نے وہ چیز پاکستانی روپے میں خریدی ہے تو اگلی بیع بھی پاکستانی روپے پر ہی مبنی ہونی چاہئے۔ اگر پہلی بیع امریکی ڈالرز پر ہوئی ہے تو مرابحہ بھی امریکی ڈالرز پر مبنی ہونا چاہئے، تاکہ صحیح لاگت کا تعین ہوسکے۔

---

(۱) الواقدی، المغازی، ج۱،ص۳۷۴۔

(۲) قرارداد نمبر ۶۶، اجلاس ششم، مجلہ نمبر ۷، ج ۲، ص ۲۱۷۔

لیکن بین الاقوامی تجارت میں دونوں بیعوں کا ایک ہی کرنسی پر مبنی ہونا مشکل ہوسکتا ہے۔ کلائنٹ کو جو چیز بیچی جاتی ہے اگر وہ دوسرے ملک سے درآمد کی جارہی ہے، جبکہ آخری خریدار پاکستان میں ہے تو اصل بیع کی قیمت غیر ملکی کرنسی میں ادا کی جارہی ہوگی اور دوسری بیع کا تعین پاکستانی روپوں میں ہوگا۔

اس صورتِ حال کا حل دو طریقوں سے نکالا جاسکتا ہے، پہلا یہ کہ اگر خریدار متفق ہو اور اس ملک کے قوانین بھی اس کی اجازت دیتے ہوں تو دوسری بیع بھی ڈالرز میں ہوسکتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر بائع (بینک) نے وہ چیز پاکستانی روپے کو ڈالر میں تبدیل کرا کے خریدی ہے تو پاکستانی روپے کی وہ مقدار جو اسے ڈالرز تبدیل کرانے کے لئے ادا کرنی پڑی ہے اسے اصل لاگت والی قیمت شمار کیا جاسکتا ہے اور مرابحہ میں اس پر منافع کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔

بعض صورتوں میں بینک وہ چیز باہر سے خریدتا ہے اور قیمت تین ماہ بعد یا قسطوں میں ادا کرنا ہوتی ہے، اور وہ اصل فراہم کنندہ کو قیمت کی پوری ادائیگی سے پہلے وہ چیز اپنے کلائنٹ کو بیچ دیتا ہے۔ چونکہ بینک قیمت کی ادائیگی ڈالرز میں کرے گا اور اتنے ڈالرز کے مقابلے میں پاکستانی روپے کتنے ہوں گے اس کا علم اس وقت نہیں ہوسکتا جس وقت وہ چیز کلائنٹ کو بیچی جارہی ہو، چونکہ ڈالر اور پاکستانی روپے کی قیمتوں میں اُتار چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے، اس لئے ایسا ہوسکتا ہے کہ بینک کو اس سے زیادہ رقم ادا کرنی پڑ جائے جتنا مرابحہ کرتے وقت اندازہ لگایا تھا۔ مثال کے طور پر مرابحہ کرتے وقت ایک امریکی ڈالر چالیس روپے کا تھا، مرابحہ کی قیمت کا تعین بھی اسی ریٹ کے حوالے سے کیا گیا تھا، لیکن جب بینک نے اصل فراہم کنندہ کو قیمت ادا کی تو ڈالر کا ریٹ بڑھ کر اکتالیس روپے ہو چکا تھا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ بینک کی لاگت میں ۲٫۵ فیصد اضافہ ہوگیا ہے۔ اس صورتِ حال سے نمٹنے کے لئے بعض مالیاتی ادارے مرابحہ کے معاہدے میں یہ شرط رکھ دیتے ہیں کہ کرنسی ریٹ میں اس طرح کے اُتار چڑھاؤ کی صورت میں اضافی لاگت کلائنٹ برداشت کرے گا۔ لیکن قدیم فقہاء کے مطابق اس طرح کی شرط پر مرابحہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بیع کے وقت قیمت (ثمن) میں جہالت پائی جاتی ہے اور یہ جہالت تین ماہ بعد تک اس وقت تک باقی رہتی ہے جبکہ خریدار (بینک) فراہم کنندہ کو قیمت کی ادائیگی کرے گا۔ اس طرح کی جہالت کی وجہ سے عقد غیر صحیح ہو جاتا ہے، اس لئے اس مسئلے کے حل کے لئے بینک کے پاس تین راستے ہیں:

(۱)　بینک وہ چیز L/C at sight کی بنیاد پر خرید لے (جس میں خریدار کو مال پہنچتے ہی ادائیگی کرنا ہوتی ہے) اور بینک اپنے کلائنٹ کے ساتھ بیع کرنے سے پہلے قیمت کی ادائیگی کر دے۔ اس

صورت میں کرنسی ریٹ میں اُتار چڑھاؤ کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔ مرابحہ کی قیمت کا تعین اس دن کے کرنسی نرخ کے مطابق ہوگا جس دن بینک نے فراہم کنندہ (Supplier) کو قیمت کی ادائیگی کی ہے۔

(۲) بینک مرابحہ کی قیمت کا تعین بھی پاکستانی روپے کی بجائے امریکی ڈالرز میں کرے تاکہ کلائنٹ مرابحہ کی مؤجل قیمت کی ادائیگی بھی امریکی ڈالرز میں کرے، اس صورت میں بینک اپنے کلائنٹ سے امریکی ڈالرز وصول کرنے کا حق دار ہوگا، اس لئے ڈالر کی قیمت میں اُتار چڑھاؤ کا خطرہ بھی خریدار (کلائنٹ) کو اُٹھانا پڑے گا۔

(۳) مرابحہ کی بجائے سودا مساومہ کی بنیاد پر ہو (یعنی ایسی بیع جس میں اصل لاگت کا حوالہ نہیں ہوتا) اور قیمت اس انداز سے متعین کی جائے کہ وہ کرنسی ریٹ میں متوقع کمی بیشی کا بھی احاطہ (Cover) کرلے۔

۹۔ مرابحہ کس چیز پر ہوسکتا ہے

وہ اشیاء جن کی نفع پر بیع ہوسکتی ہے ان پر مرابحہ بھی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ مرابحہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا کسی کمپنی کے حصص کی بھی مرابحہ کی بنیاد پر خرید وفروخت ہوسکتی ہے، اس لئے کہ اسلامی اصولوں کے مطابق کمپنی کا شیئر اس کے حامل کی کمپنی کے اثاثہ جات میں متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر کمپنی کے اثاثہ جات کی بیع منافع پر ہوسکتی ہے تو اس کے حصص کو بھی بطورِ مرابحہ بیچا جاسکتا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ عقد میں بیع کی تمام شرائط جو پہلے بیان کی گئی ہیں وہ پوری ہوں، اس لئے یہ ضروری ہے کہ بائع پہلے شیئرز پر ان کے حقوق وواجبات کے ساتھ قبضہ حاصل کرے پھر انہیں اپنے کلائنٹ کو بیچے، Buy Back یا شیئرز کو ان پر قبضہ کیے بغیر بیچنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

اس کے برعکس جن چیزوں کی بیع نہیں ہوسکتی ان پر مرابحہ بھی نہیں ہوسکتا۔ مثلاً کرنسیوں کے باہمی تبادلے میں مرابحہ ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کرنسیوں کی ایک دوسرے کے ساتھ بیع یا تو نقد ہونی چاہئے یا ادھار ہونے کی صورت میں اس بازاری قیمت پر ہونی چاہئے جو سودا طے پانے کے دن مروّج تھی۔[1] اسی طرح وہ تجارتی دستاویزات جو ایسے قرض کی نمائندگی کرتے ہوں جو حامل کے لئے قابلِ وصول ہے ان کی خرید وفروخت بھی لکھی ہوئی قیمت پر ہی ہوسکتی ہے، اس لئے اس طرح کی

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو میری عربی کتاب ''احکام الاوراق النقدیۃ'' (اس کا اُردو ترجمہ ''کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم'' کے نام سے چھپ چکا ہے اور کتاب ''فقہی مقالات'' میں بھی شامل ہے۔)

دستاویزات میں بھی مرابحہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہر ایسا کاغذ جو حامل کو جاری کنندہ کی طرف سے متعین رقم کی وصولی کا حقدار بناتا ہے اس کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی۔ ان کے مبادلے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ یہ مبادلہ قیمت اسمیہ (Face Value) پر ہو، لہٰذا مرابحہ کی بنیاد پر ان کی بیع نہیں ہو سکتی۔

۱۰۔ مرابحہ میں ادائیگی کو ری شیڈول کرنا

اگر خریدار / کلائنٹ معاہدۂ مرابحہ میں طے شدہ تاریخ پر ادائیگی کے کسی وجہ سے قابل نہ ہو تو وہ بعض اوقات بائع / بینک سے درخواست کرتا ہے کہ قسطوں کو ری شیڈول کر دیا جائے۔ روایتی بینکوں میں تو قرضے عموماً اضافی سود کی بنیاد پر ری شیڈول کیے جاتے ہیں، لیکن مرابحہ کی ادائیگی میں یہ ممکن نہیں ہے۔ اگر قسطوں کو ری شیڈول کیا جاتا ہے تو ری شیڈولنگ کی وجہ سے اضافی رقم نہیں لی جا سکتی، مرابحہ کی واجب الادا قیمت اتنی ہی اور اسی کرنسی میں رہے گی۔

بعض اسلامی بینکوں کی یہ تجویز ہے کہ مرابحہ کی قیمت کو ایسی مضبوط کرنسی میں ری شیڈول کیا جائے جو کہ اس کرنسی سے مختلف ہو جس میں اصل مرابحہ طے پایا تھا۔ اس تجویز کا مقصد مضبوط کرنسی کی قیمت میں اضافے کے ذریعے سے بینک کو معاوضہ دلانا ہے۔ یہ فائدہ چونکہ ری شیڈولنگ کے ذریعے حاصل کیا جا رہا ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔ ری شیڈولنگ لازماً اسی کرنسی اور اسی مقدار میں ہونی چاہئے۔ البتہ ادائیگی کے وقت خریدار بائع کی رضامندی سے بطور مبادلہ کے مختلف کرنسی میں اسی دن (یعنی ادائیگی والے دن) کے ریٹ کے مطابق ادائیگی کر سکتا ہے، لیکن جس دن عقد ہوا تھا اس دن کے ریٹ کے مطابق یہ تبادلہ نہیں ہو سکتا۔

۱۱۔ مرابحہ کو سیکورٹیز میں تبدیل کرنا

مرابحہ ایک عقد ہے جسے قابل تبادلہ دستاویزات میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی ثانوی بازار (Secondary Market) میں خرید و فروخت ہو سکے۔ اس کی وجہ واضح ہے، اگر خریدار / کلائنٹ ایسی دستاویز پر دستخط کر دیتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بائع / تمویل کار کی طرف اتنی رقم کا مقروض ہے تو یہ کاغذ زر کے اس قرض کی نمائندگی کرتا ہے جو اس سے وصول کیا جانا ہے یا دوسرے لفظوں میں ایسی رقم کی نمائندگی کرتا ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہے، لہٰذا اس دستاویز کی تیسرے فریق کے ہاتھ بیع کرنا زر (Money) کی بیع ہی ہے، اور یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ جب

زر کا تبادلہ اسی کرنسی کے زر کے ساتھ ہو تو یہ ضروری ہے کہ یہ تبادلہ برابر برابر ہو، کم یا زیادہ قیمت پر اس کی بیع نہیں ہو سکتی، لہٰذا مرابحہ کے نتیجے میں جو زر کی ذمہ داری پیدا ہوئی ہے اس کی نمائندگی کرنے والے کاغذ سے قابلِ تبادلہ دستاویز وجود میں نہیں آ سکتی۔ اگر اس میں کاغذ کا تبادلہ ہو تو وہ لکھی ہوئی قیمت پر ہی ہونا چاہئے، تاہم اگر کوئی ملاجلا شعبہ موجود ہو جو مختلف معاہدوں مثلاً مشارکہ، لیزنگ اور مرابحہ پر مشتمل ہو تو اس مشترکہ شعبے کی بنیاد پر قابلِ تبادلہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جا سکتے ہیں، لیکن ان شرطوں کا لحاظ رکھ کر جن پر ''اسلامی فنڈز'' کے باب میں تفصیلی گفتگو ہوگی۔

مرابحہ کے استعمال میں چند بنیادی غلطیاں

مرابحہ کے تصور اور اس سے متعلقہ مباحث کو بیان کرنے کے بعد یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان بنیادی غلطیوں کی وضاحت کر دی جائے جو عام طور پر اسلامی مالیاتی اداروں سے مرابحہ کے تصور پر عمل کرتے وقت ہو جاتی ہیں۔

۱۔ پہلی اور سب سے زیادہ قابلِ اعتراض غلطی یہ مفروضہ قائم کرنا ہے کہ مرابحہ ایک عمومی طریقۂ تمویل ہے جسے ان تمام انواع کی تمویل کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے جو روایتی بینک اور غیر مصرفی تمویلی ادارے (NBFIs) کرتے ہیں۔ اسی غلط مفروضے کی بنیاد پر بعض بینکوں کو دیکھا گیا ہے کہ وہ روزمرہ کے کاروباری اخراجات (Over Head Expenses) کی تمویل کے لئے بھی مرابحہ کو استعمال کرتے ہیں، جیسے عملے کی تنخواہوں کی ادائیگی، بجلی کے بلوں کی ادائیگی وغیرہ، اسی طرح ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے جو کہ اس کمپنی نے دوسروں کو ادا کرنے ہیں۔ یہ عمل قطعاً ناقابلِ قبول ہے، اس لئے کہ مرابحہ وہیں استعمال ہو سکتا ہے جہاں کلائنٹ کوئی چیز خریدنا چاہتا ہو۔ اگر کسی اور مقصد کے لئے فنڈز درکار ہیں تو وہاں مرابحہ قابلِ عمل نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں ضرورت کی نوعیت کے مطابق مشارکہ، لیزنگ وغیرہ مناسب طریقہ ہائے تمویل کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ بعض صورتوں میں کلائنٹ مرابحہ کے کاغذات پر صرف فنڈز کے حصول کے لئے دستخط کرتا ہے۔ اس کا مقصد ان فنڈز سے کوئی متعین چیز خریدنا نہیں ہوتا، اسے غیر متعین مقاصد کے لئے فنڈز درکار ہوتے ہیں، لیکن رسمی دستاویزات کی ضرورت پوری کرنے کے لئے وہ مصنوعی طور پر کسی چیز کا نام ذکر کر دیتا ہے، رقم وصول کرنے کے بعد وہ اسے جہاں چاہتا ہے خرچ کر لیتا ہے (اور وہ چیز خریدتا نہیں ہے)۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک مصنوعی اور جعلی معاملہ ہے۔ اسلامی تمویل کاروں کو اس کے بارے میں

بہت محتاط رہنا چاہئے۔ یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ یقین حاصل کریں کہ کلائنٹ واقعی وہ چیز خریدنا چاہتا ہے جس کی بنیاد پر مرابحہ ہو رہا ہے۔ جو بااختیار لوگ مرابحہ کی سہولت کی منظوری دیتے ہیں انہیں اس بات کی یقین دہانی ضرور حاصل کرنی چاہئے اور یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ معاملہ اصلی ہے تمام اقدامات کرنے چاہئیں۔ مثلاً:

(۱) بجائے اس کے کہ کلائنٹ کو (وہ چیز خریدنے کے لئے) فنڈز دے دیئے جائیں بینک کو چاہئے کہ فراہم کنندہ کو براہِ راست ادائیگی کر دے۔

(۲) جہاں فنڈز کے بارے میں کلائنٹ پر ہی اعتماد کرنا ضروری ہو کہ وہ یہ چیز بینک کی طرف سے خریدے تو اسے چاہئے کہ انوائس یا کوئی اور دستاویزی ثبوت تمویل کار کو پیش کرے۔

(۳) جہاں اوپر ذکر کردہ دونوں تقاضوں کو پورا نہ کیا جا سکے تو مالیاتی ادارے کو چاہئے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کی ظاہری پڑتال کا انتظام کرے۔

بہرحال اسلامی مالیاتی ادارے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے کہ مرابحہ ایک حقیقی اور اصلی معاہدہ ہے جس میں عملاً بیع ہوئی ہے، اسے سودی قرضے کو چھپانے کے لئے غلط استعمال نہیں کیا گیا۔

۳۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ بینک، فراہم کنندہ سے چیز حاصل کرنے سے پہلے ہی کلائنٹ کو بیچ دیتا ہے۔ اس غلطی کا ارتکاب ان معاملوں میں ہوتا ہے جہاں مرابحہ کی تمام دستاویزات پر ایک ہی وقت دستخط کیے جاتے ہیں اور مرابحہ کے مختلف مراحل کو ذہن میں نہیں رکھا جاتا۔ بعض مالیاتی ادارے مرابحہ کا صرف ایک ہی معاہدہ کرتے ہیں جس پر رقم دیئے جانے کے وقت یا بعض صورتوں میں اس سہولت کی منظوری کے وقت دستخط کیے جاتے ہیں۔ یہ طریقہ مرابحہ کے بنیادی اصولوں کے بالکل خلاف ہے۔ اس مضمون میں پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرابحہ کا بندوبست مختلف عقدوں کا ایک پیکیج ہے جو باری باری اپنے متعلقہ مراحل میں بروئے کار آتے ہیں۔ ان مراحل پر مرابحہ تمویل کے تصور پر گفتگو کرتے ہوئے مکمل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ مرابحہ کی اس بنیادی خصوصیت کو مدِنظر رکھے بغیر سارا کا سارا معاملہ سودی قرضے میں تبدیل ہو جاتا ہے، محض اصطلاحات اور نام تبدیل کرنے سے معاملہ شرعاً جائز نہیں ہو جاتا۔

اسلامی بینکوں کے شریعہ ایڈوائزری بورڈز کے نمائندے بینک کے معاملات کو شریعت کے مطابق ہونے کے حوالے سے چیک کریں تو انہیں اس بات کا یقین ضرور حاصل کر لینا چاہئے کہ ان تمام مراحل کا خیال رکھا گیا ہے اور ہر معاملہ اس کے مقررہ وقت پر وجود میں آیا ہے

۴۔ سیولیت (Liquidity) کے بندوبست کے لئے عموماً اشیاء کے بین الاقوامی معاملوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ بعض اسلامی بینک محسوس کرتے ہیں کہ یہ معاہدے چونکہ اثاثوں پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے ان میں بآسانی مرابحہ کی بنیاد پر داخل ہوا جا سکتا ہے، اور یہ بینک اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے اس میدان میں داخل ہو جاتے ہیں کہ اشیاء کے معاملات جیسا کہ بین الاقوامی مارکیٹ میں مروّج ہیں وہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں۔ اکثر صورتوں میں یہ غیر حقیقی معاہدے ہوتے ہیں جن میں کسی چیز کی کوئی سپردگی نہیں ہوتی، پارٹیاں فرق برابر کر کے معاملے کو ختم کر دیتی ہیں۔ بعض صورتوں میں حقیقۃً اشیاء ملوث ہوتی ہیں لیکن ان کی فارورڈ سیل ہوتی ہے یعنی مستقبل کی طرف مضاف بیع، یا سودا خود حاصل کیے بغیر بیع (Short Sale) ہوتی ہے اور یہ دونوں شرعاً ناجائز ہیں، حتیٰ کہ اگر یہ معاملے حاضر سودوں تک بھی محدود رہیں تب بھی یہ مرابحہ کے اسلامی اصولوں کے مطابق ہونے چاہئیں جن میں تمام ان ضروری شرطوں کو پورا کیا گیا ہو جو کہ اس کتاب میں بیان کی گئی ہیں۔

۵۔ بعض مالیاتی اداروں میں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ وہ ان اشیاء پر بھی مرابحہ کر لیتے ہیں جو کلائنٹ پہلے ہی کسی تیسرے فریق سے خرید چکا ہوتا ہے، یہ بھی شرعاً درست نہیں ہے۔ جب ایک مرتبہ وہ چیز خود خرید چکا ہے تو وہ دوبارہ اسی فراہم کنندہ سے نہیں خریدی جا سکتی۔ اگر اس چیز کو بینک کلائنٹ سے خرید کر پھر اسے ہی بیچ دیتا ہے تو یہ Buy Back کی تکنیک ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے، خاص طور پر مرابحہ میں۔ درحقیقت اگر کلائنٹ پہلے وہ چیز خرید چکا ہے اور وہ فنڈز کے لئے بینک کے پاس آتا ہے تو یا تو اس کے بائع کی طرف جو اس کی ذمہ داری بنتی ہے وہ اس سے عہدہ برآ ہونا چاہتا ہے، یا وہ ان فنڈز کو اور مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتا ہے، دونوں صورتوں میں بینک مرابحہ کی بنیاد پر اسے تمویل نہیں دے سکتا، مرابحہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ چیز کلائنٹ نے پہلے خریدی ہوئی نہ ہو۔

خلاصہ:

مرابحہ کے مختلف پہلوؤں پر سابقہ گفتگو سے درج ذیل نتائج نکالے جا سکتے ہیں جو یاد رکھنے کے قابل بنیادی اصول ہیں:

۱۔ مرابحہ اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی طریقۂ تمویل نہیں ہے، یہ ایک سادہ بیع ہے جو اصل لاگت پر اضافے (Cost Plus) کے تصور پر مبنی ہے۔ لیکن اس میں مؤجل ادائیگی کا تصور شامل کر

کے اسے صرف ان صورتوں میں طریقۂ تمویل کے طور پر استعمال کرنے کا راستہ نکالا گیا ہے جہاں کلائنٹ واقعی کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے، اسی لئے نہ تو اسے مثالی طریقۂ تمویل کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے ہر قسم کی تمویل کے لئے عمومی طریقے کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے، اسے مشارکہ اور مضاربہ پر مبنی مثالی تمویلی نظام کی طرف ایک عبوری قدم کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے، وگرنہ اس کا استعمال انہی صورتوں تک محدود رہنا چاہئے جہاں مشارکہ اور مضاربہ کام نہیں دیتے۔

۲۔ مرابحہ سہولت کی منظوری دیتے وقت منظوری دینے والی اتھارٹی کو اس بات کا یقین کر لینا چاہئے کہ کلائنٹ واقعی اس چیز کو خریدنا چاہتا ہے جس پر مرابحہ منعقد ہوگا، اسے محض کاغذی کاروائی نہیں بنانا چاہئے جس میں کوئی واقعی بیع نہ ہو۔

۳۔ Over Head Expenses، بلوں کی ادائیگی یا کلائنٹ کے ذمے قرضوں کی ادائیگی کے لئے مرابحہ منعقد نہیں ہوسکتا، اسی طرح کرنسی کی خریداری کے لئے بھی مرابحہ نہیں ہوسکتا۔

۴۔ مرابحہ کے جائز ہونے کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ متعلقہ چیز کلائنٹ کو مرابحہ کی بنیاد پر بیچنے سے پہلے تمویل کار کی ملکیت اور اس کے حسی یا معنوی قبضے میں آجائے۔ درمیان میں کچھ وقت ایسا ہونا چاہئے جس میں اس چیز کا ضمان (Risk) تمویل کار پر ہو۔ اس چیز کی ملکیت حاصل کیے بغیر اور اس کا رسک برداشت کیے بغیر، اگرچہ وہ مختصر وقت کے لئے ہو، یہ معاملہ شریعت کی نظر میں قابلِ قبول نہیں ہوگا اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا نفع بھی حلال نہیں ہوگا۔

۵۔ مرابحہ کرنے کا بہترین طریقہ تو یہ ہے کہ تمویل کار فراہم کنندہ سے وہ چیز براہِ راست خریدے اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد اپنے کلائنٹ کو مرابحہ کی بنیاد پر بیچ دے۔ کلائنٹ کو وکیل بنا دینا تاکہ وہ تمویل کار کی طرف سے اس چیز کو خرید لے، مرابحہ کو مشتبہ بنا دیتا ہے۔ اس وجہ سے بعض شریعہ بورڈز نے اس تکنیک کو ممنوع قرار دے دیا ہے، سوائے ان صورتوں کے جہاں براہِ راست خریداری ممکن نہ ہو، اس لئے جہاں تک ممکن ہو وکالت کے اس تصور سے گریز کرنا چاہئے۔

۶۔ واقعی ضرورت کی صورت میں اگر تمویل کار اپنے کلائنٹ کو اس چیز کی خریداری کے لئے اپنا وکیل بناتا ہے تو اس کی مختلف حیثیتوں (یعنی وکیل کی حیثیت اور آخر کار خریدار کی حیثیت) کو ایک دوسرے سے واضح طور پر ممتاز رکھنا چاہئے۔ بطور وکیل وہ امین ہے، جب تک وہ چیز تمویل کار کے وکیل کے طور پر اس کے قبضے میں ہو وہ اس کے کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ کسی کوتاہی یا فراڈ کا ارتکاب کرے۔ جب بحیثیت وکیل وہ اس چیز کو خرید لے تو وہ تمویل کار کو اطلاع کرے کہ بطور وکیل اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے اس نے خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کر لیا ہے اور

اب وہ تمویل کار سے اسے خریدنے کے لئے پیشکش (ایجاب) کرتا ہے۔ جب اس ایجاب کے جواب میں تمویل کار اپنی طرف سے قبول ظاہر کردے گا تو بیع مکمل سمجھی جائے گی اور اس چیز کا ضمان (Risk) بحیثیت خریدار کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس مرحلے پر یہ کلائنٹ مدیون (Debtor) بن جائے گا اور مدیون ہونے کے اثرت بھی مرتب ہوں گے۔ یہ مرابحہ تمویل کے بنیادی تقاضے ہیں جن کے بغیر مرابحہ نہیں کیا جاسکتا۔ مرابحہ بطور طریقۂ تمویل کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے بھی ہم وکالت کے معاہدے کے ساتھ مرابحہ کے پانچ مراحل بیان کر چکے ہیں۔ ان پانچ مراحل میں سے ہر ہر مرحلے کا اپنی صحیح شکل میں ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے کسی کو بھی نظرانداز کرنے سے پورا بندوبست ہی شرعاً ناقابلِ قبول ہوجاتا ہے۔

یہ بات پوری احتیاط کے ساتھ مدِنظر رکھنی چاہئے کہ مرابحہ ایسا معاملہ ہے جو سرحد پر واقع ہے، اور بیان کردہ طریقۂ کار سے معمولی سا بھی ہٹنے سے قدم سودی تمویل کے ممنوعہ علاقے میں واقع ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ معاملہ پوری توجہ اور احتیاط کے ساتھ کرنا چاہئے اور شریعت کے کسی بھی تقاضے میں کوتاہی نہیں برتنی چاہئے۔

۷۔ اُدھار اور نقد کی بنیاد پر دو الگ الگ قیمتیں بتانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ گاہک دو شقوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر منتخب کرلے۔ جب ایک مرتبہ قیمت متعین ہوگئی تو نہ تو ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے اسے بڑھایا جاسکتا ہے اور نہ ہی جلدی ادائیگی کی وجہ سے کمی کی جاسکتی ہے۔

۸۔ یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ خریدار قیمت بروقت ادا کردے گا وہ یہ ذمہ داری لے سکتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں وہ متعین رقم ایسے خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا جو مالیاتی ادارے کے زیرِ انتظام ہو۔ یہ مقدار سالانہ فیصد کی بنیاد پر بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن یہ رقم لازمی طور پر خالص خیراتی مقاصد کے لئے ہی خرچ ہونی چاہئے اور کسی بھی صورت میں مالیاتی ادارے کی آمدن کا حصہ نہیں بننی چاہئے۔

۹۔ قبل از وقت ادائیگی کی صورت میں کلائنٹ کسی چھوٹ کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ تاہم مالیاتی ادارہ معاہدے میں پیشگی شرط کے بغیر اپنی مرضی سے قیمت کا کچھ حصہ معاف کرسکتا ہے۔

اجارہ

اجارہ

''اجارہ'' اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح ہے، جس کا لغوی معنی ہے کوئی چیز کرائے پر دینا۔ اسلامی فقہ میں ''اجارہ'' کی اصطلاح دو مختلف صورتوں کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں اجارے کا معنی ہے کسی شخص کی خدمات حاصل کرنا جس کے معاوضے میں اسے تنخواہ دی جاتی ہے۔ خدمات حاصل کرنے والے کو ''مستاجر'' اور اس ملازم کو ''اجیر'' کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر ''الف'' ''ب'' کو اپنے دفتر میں ماہانہ تنخواہ کی بنیاد پر منیجر یا کلرک رکھتا ہے تو ''الف'' مستاجر ہے اور ''ب'' اجیر ہے۔ اسی طرح اگر ''الف'' کسی قلی (پورٹر) کی خدمات حاصل کرتا ہے تا کہ وہ اس کا سامان ائرپورٹ تک پہنچائے تو ''الف'' مستاجر ہے جبکہ وہ پورٹر اجیر ہے، اور دونوں صورتوں میں فریقین کے درمیان طے پانے والا معاملہ ''اجارہ'' کہلائے گا۔ اجارے کی اس قسم میں تمام وہ معاملات شامل ہیں جن میں کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی خدمات (Services) حاصل کرتا ہے۔ جس کی خدمات حاصل کی گئی ہیں وہ کوئی ڈاکٹر، قانون دان، معلم، مزدور یا کوئی ایسا شخص ہوسکتا ہے جو ایسی خدمات مہیا کرسکتا ہو جن کی کوئی قیمت لگائی جاسکتی ہو۔ اسلامی فقہ کی اصطلاح کے مطابق ان میں سے ہر شخص کو ''اجیر'' کہا جاسکتا ہے، اور جو شخص ان کی خدمات حاصل کرتا ہے اسے مستاجر کہا جائے گا، جبکہ اجیر کو دی جانے والی تنخواہ ''اجرت'' کہلائے گی۔

''اجارہ'' کی دوسری قسم کا تعلق انسانی خدمات کے ساتھ نہیں بلکہ اثاثہ جات اور جائیداد کے منافع (حقِ استعمال) کے ساتھ ہے۔ اس مفہوم میں ''اجارہ'' کا معنی ہے ''کسی متعین مملوکہ چیز کے منافع (Usufructs) کسی دوسرے شخص کو ایسے کرائے کے بدلے میں منتقل کردینا جس کا اس سے مطالبہ کیا جائے''۔ اس صورت میں ''اجارہ'' کی اصطلاح انگریزی اصطلاح Leasing کے ہم معنی ہوگی، کرایے پر دینے والا (Lessor) ''موجر'' کہلاتا ہے اور کرایے پر لینے والے (Lessee) کو ''مستاجر'' کہا جاتا ہے، اور موجر کو جو کرایہ دیا جاتا ہے اسے ''اجرت'' کہتے ہیں۔

اجارے کی دونوں قسموں پر اسلامی فقہی لٹریچر میں تفصیلی بحث کی گئی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اپنے قواعد وضوابط ہیں۔ لیکن اس کتاب کے مقصد کے زیادہ متعلق دوسری قسم ہے، اس لئے کہ اسے عموماً سرمایہ کاری یا تمویل کے طریقے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

لیزنگ کے مفہوم میں اجارے کے قواعد بیع کے قواعد کے کافی مشابہ ہیں، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی چیز دوسرے شخص کو معاوضے کے بدلے میں منتقل کی جاتی ہے۔ بیع اور اجارہ میں فرق صرف یہ ہے کہ بیع میں جائیداد بذاتِ خود خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور اجارے کی صورت میں جائیداد خود منتقل کرنے والے کی ملکیت میں رہتی ہے، صرف اسے استعمال کرنے کا حق مستاجر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

اس لئے یہ بات آسانی سے ملاحظہ کی جاسکتی ہے کہ اجارہ اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی طریقۂ تمویل نہیں ہے، بلکہ یہ بیع کی طرح ایک معمول کی کاروباری سرگرمی ہے۔ تاہم بعض وجوہات کی بنیاد پر، خاص طور پر اس میں جو ٹیکسوں کی سہولتیں ہیں ان کی وجہ سے، مغربی ملکوں میں اسے تمویل کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض مالیاتی اداروں نے سادہ سودی قرضے دینے کی بجائے بعض اشیاء اپنے کلائنٹس کو لیز پر دینا شروع کر دیں۔ ان اشیاء کا کرایہ متعین کرتے وقت یہ مالیاتی ادارے اس مجموعی لاگت کا بھی حساب لگاتے ہیں جو انہیں ان اثاثوں کی خریداری کے لئے اُٹھانا پڑی اور اس میں وہ متعین سود بھی شامل کر لیتے ہیں جو لیز کی مدت میں اس رقم پر وہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اس طریقے سے حساب کی ہوئی مجموعی رقم کو لیز (اجارہ) کی مدت کے مہینوں پر تقسیم کر لیا جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ماہانہ کرایہ متعین کر لیا جاتا ہے۔

لیز کو شرعاً بطور طریقۂ تمویل استعمال کیا جا سکتا ہے یا نہیں یہ سوال کسی معاہدے کی شرائط پر موقوف ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا لیز ایک معمول کا کاروباری عقد ہے، طریقۂ تمویل نہیں ہے، اس لئے لیز پر وہ تمام قواعد لاگو ہوں گے جو شریعت میں اجارے کے لئے بیان کیے گئے ہیں، لہٰذا ہمیں لیز کے متعلق ان قواعد پر گفتگو کر لینی چاہئے جو اسلامی فقہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ یہ جاننے کے بعد ہم یہ سمجھنے کے قابل ہو سکیں گے کہ کونسی شرائط کے تحت اجارے کو تمویل کے مقصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

اگرچہ ''اجارہ'' کے اصول اتنے زیادہ ہیں کہ ان کے لئے ایک مستقل جلد درکار ہے، ہم اس باب میں صرف ان بنیادی اصولوں کو مختصراً بیان کرنے کی کوشش کریں گے جن کا جاننا اس عقد کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے اور جن کی عموماً جدید معاشی سرگرمیوں میں ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ یہ اصول یہاں مختصر نوٹس کی شکل میں بیان کیے جا رہے ہیں تاکہ قارئین انہیں مختصر حوالے کے لئے استعمال کر سکیں۔

لیزنگ (اجارہ) کے بنیادی قواعد

۱۔ لیزنگ ایک ایسا عقد ہے جس کے ذریعے کسی چیز کا مالک طے شدہ مدت کے لئے طے شدہ معاوضے کے بدلے میں اس چیز کے استعمال کا حق کسی اور شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

۲۔ لیز ایسی چیز کا ہوسکتا ہے جس کا کوئی ایسا استعمال ہو جس کی کوئی قدر و قیمت ہو، لہٰذا جس چیز کا کوئی استعمال نہ ہو وہ لیز پر نہیں دی جاسکتی۔

۳۔ لیز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لیز پر دی گئی چیز کی ملکیت مؤجر (Lessor) ہی کے پاس رہے اور مستاجر (Lessee) کو صرف حق استعمال منتقل ہو، لہٰذا ہر ایسی چیز جسے صرف کیے بغیر (یعنی ختم کیے بغیر یا اپنے پاس سے نکالے بغیر) استعمال نہیں کیا جاسکتا ان کی لیز بھی نہیں ہوسکتی، اس لئے نقد رقم، کھانے پینے کی اشیاء، ایندھن اور گولہ بارود وغیرہ کی لیز ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ انہیں خرچ کیے بغیر ان کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ اگر اس نوعیت کی کوئی چیز لیز پر دے دی گئی ہے تو اسے ایک قرض سمجھا جائے گا اور قرض کے سارے احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ اس غیر صحیح لیز پر جو بھی کرایہ لیا جائے گا وہ قرض پر لیا جانے والا سود ہوگا۔

۴۔ لیز پر دی گئی جائیداد بذاتِ خود چونکہ موجر (Lessor) کی ملکیت میں ہے اس لئے ملکیت کی وجہ سے پیدا ہونے والی ذمہ داریوں کو بھی وہ خود ہی اُٹھائے گا، لیکن اس کے استعمال کے متعلق ذمہ داریوں کو مستاجر (Lessee) اُٹھائے گا۔

مثال: ''الف'' نے اپنا گھر ''ب'' کو کرایہ پر دیا۔ خود اس جائیداد کی طرف منسوب ٹیکس ''الف'' کے ذمے ہوں گے، جبکہ پانی کا ٹیکس، بجلی کے بل اور مکان کے استعمال کے حوالے سے دیگر اخراجات ''ب'' یعنی مستاجر پر ہوں گے۔

۵۔ لیز کی مدت کا تعین واضح طور پر ہو جانا چاہئے۔

۶۔ لیز کے معاہدے میں لیز کا جو مقصد متعین ہوا ہے مستاجر (Lessee) اس اثاثے کو اس کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے استعمال نہیں کرسکتا۔ اگر معاہدے میں کوئی مقصد طے نہیں ہوا تو مستاجر اسے ان مقاصد کے لئے استعمال کرسکتا ہے جن کے لئے عام حالات میں اسے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اسے غیر معمولی مقصد کے لئے استعمال کرنا چاہتا ہے (جس کے لئے عموماً وہ چیز استعمال نہیں ہوتی) تو ایسا وہ موجر (مالک) کی صریح اجازت کے بغیر نہیں کرسکتا۔

۷۔ مستاجر کی طرف سے اس چیز کے غلط استعمال یا غفلت و کوتاہی کی وجہ سے جو نقصان ہو وہ اس

کا معاوضہ دینے کا ذمہ دار ہے۔

۸۔ لیز پر دی گئی چیز لیز کی مدت کے دوران موجر (Lessor) کے ضمان (Risk) میں رہے گی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی سبب سے نقصان ہو جائے جو مستاجر (Lessee) کے اختیار سے باہر ہو تو یہ نقصان موجر (مالک) برداشت کرے گا۔

۹۔ جو جائیداد دو یا زیادہ شخصوں کی مشترکہ ملکیت میں ہو وہ بھی لیز پر دی جاسکتی ہے اور کرایہ مالکان کے درمیان ملکیت میں ان کے حصے کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔

۱۰۔ جو شخص کسی جائیداد کی ملکیت میں شریک ہو وہ اپنا متناسب حصہ اپنے شریک ہی کو کرائے پر دے سکتا ہے کسی اور شخص کو نہیں۔(۱)

۱۱۔ لیز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لیز پر دی جانے والی چیز فریقین کے لئے اچھی طرح متعین ہونی چاہئے۔

مثال: ''الف'' ''ب'' سے کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی دو دکانوں میں سے ایک کرایہ پر دیتا ہوں۔ ''ب'' بھی اس سے اتفاق کر لیتا ہے تو یہ اجارہ باطل ہوگا اِلا یہ کہ دونوں دکانوں میں سے ایک کی تعیین اور شناخت ہو جائے۔

کرائے کا تعین

۱۲۔ لیز کی پوری مدت کے لئے کرائے کا تعین عقد کے وقت ہی ہو جانا چاہئے۔

یہ بھی جائز ہے کہ لیز کی مدت کے مختلف مراحل کے لئے کرایہ کی مختلف مقداریں طے کر لی جائیں، لیکن شرط یہ ہے کہ ہر مرحلے کے کرائے کی مقدار کا پوری طرح تعین لیز کے روبہ عمل آتے ہی ہو جانا چاہئے۔ اگر بعد میں آنے والے کسی مرحلے کا کرایہ طے نہیں کیا گیا یا اسے موجر کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا تو یہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا۔

مثال: (۱) ''الف'' اپنا گھر پانچ سال کی مدت کے لئے ''ب'' کو کرائے پر دیتا ہے۔ پہلے سال کا کرایہ دو ہزار ماہانہ مقرر کیا گیا ہے اور یہ بھی طے پا گیا ہے کہ ہر اگلے سال کا کرایہ پچھلے سال سے دس فیصد زیادہ ہوگا، تو یہ اجار (lease) صحیح ہے۔

(۲) مذکورہ مثال میں ''الف'' معاہدے میں شرط لگاتا ہے کہ دو ہزر ماہانہ کرایہ صرف ایک سال کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگلے سالوں کا کرایہ بعد میں موجر کی مرضی سے طے ہوگا، تو یہ

---

(۱) دیکھئے ابن عابدین، ردالمحتار، ج۶، ص ۴۷، ۴۸۔

اجارہ باطل ہے اس لئے کہ کرایہ غیر متعین ہے۔

۱۳۔ کرائے کا تعین اس مجموعی لاگت کی بنیاد پر کرنا جو موجر کو اس چیز کی خریداری پر پڑی ہے، جیسا کہ عموماً تمویلی اجارہ (Financial Lease) میں ہوتا ہے، یہ بھی شریعت کے اصولوں کے خلاف نہیں ہے، بشرطیکہ اجارہ صحیحہ کی دوسری شرعی شرائط پر مکمل طور پر عمل کیا جائے۔

۱۴۔ موجر (Lessor) یک طرفہ طور پر کرائے میں اضافہ نہیں کرسکتا، اور اس طرح کی شرط رکھنے والا معاہدہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔

۱۵۔ مستاجر (Lessee) کو کرائے پر دیا گیا اثاثہ سپرد کرنے سے پہلے کرایہ یا اس کا کچھ حصہ پیشگی بھی قابل ادا قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن موجر اس طرح سے جو رقم حاصل کرے گا وہ علی الحساب (On Account) ادائیگی کی بنیاد پر ہوگی اور کرائے کے واجب الادا ہونے کے بعد اسے اس میں ایڈجسٹ کرلیا جائے گا۔

۱۶۔ اجارے کی مدت اس تاریخ سے شروع ہوگی جبکہ اجارے پر دیا گیا اثاثہ مستاجر کے سپرد کردیا جائے، چاہے وہ اسے استعمال کرنا شروع کرے یا نہ کرے۔

۱۷۔ اگر اجارے پر دی گئی چیز اپنا متعلقہ کام کھو بیٹھتی ہے جس کے لئے وہ چیز کرائے پر دی گئی تھی اور اس کی مرمت بھی ممکن نہیں ہے تو اجارہ اس تاریخ سے فسخ ہو جائے گا جس تاریخ کو اس طرح کا نقصان ہوا ہے۔ تاہم اگر یہ نقصان مستاجر کے غلط استعمال یا اس کی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے تو وہ موجر کو قیمت میں واقع ہونے والی کمی کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا، یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ نقصان سے ذرا پہلے اس کی قیمت کیا تھی اور اب نقصان کے بعد کیا ہے۔

اجارہ بطور طریقۂ تمویل

مرابحہ کی طرح اجارہ (Lease) بھی اپنی اصل کے اعتبار سے طریقۂ تمویل نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سادہ معاہدہ ہے جس کا مقصد کسی چیز کے استعمال کا حق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف طے شدہ معاوضے کے بدلے میں منتقل کرنا ہے، تاہم بعض مالیاتی اداروں نے سودی بنیاد پر طویل المیعاد قرضے دینے کی بجائے لیز کو بطور طریقۂ تمویل استعمال کرنا شروع کردیا ہے۔ اس طرح کی لیز کو عموماً تمویلی اجارہ (Financial Lease) کہا جاتا ہے جو کہ عملی اجارہ (Operational Lease) سے مختلف ہے اور اس میں (یعنی فنانشل لیز میں) عملی اجارہ کی بہت سی خصوصیات کو نظر انداز کردیا جاتا ہے۔

ماضی قریب میں جب غیر سودی مالیاتی ادارے قائم ہوئے تو انہوں نے محسوس کیا کہ لیز پوری دنیا میں تسلیم شدہ طریقۂ تمویل ہے، دوسری طرف انہوں نے یہ حقیقت بھی محسوس کی کہ لیز شرعاً ایک جائز عقد ہے اور اسے غیر سودی طریقۂ تمویل کے طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے، اس لئے اسلامی مالیاتی اداروں نے لیز کو اختیار کرنا شروع کر دیا، لیکن ان میں سے بہت کم نے اس حقیقت کی طرف توجہ دی کہ تمویلی اجارہ (Financial Lease) میں بہت سی ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو عملاً اجارہ کی بجائے سود کے زیادہ مشابہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بغیر کسی تبدیلی کے لیز کے معاہدے کے انہی ماڈلز کو استعمال کرنا شروع کر دیا جو روایتی مالیاتی اداروں میں مستعمل تھے، حالانکہ ان کی بہت سی شقیں شریعت کے مطابق نہیں تھیں۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیز اپنی اصل کے اعتبار سے طریقۂ تمویل نہیں ہے، تاہم چند متعین شرائط کے ساتھ اس عقد کو تمویل کے لئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس مقصد کے لئے اتنا کافی نہیں ہے کہ سود (Interest) کی جگہ کرایہ (Rent) کا نام رکھ دیا جائے اور رہن (Mortgage) کی جگہ لیز پر دیئے گئے اثاثے کا نام، بلکہ لیزنگ اور سودی قرضے میں عملی فرق ہونا چاہئے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ لیز کے تمام اسلامی اصولوں کی پیروی کی جائے، جن میں سے کچھ کا بیان اس باب کے ابتدائی حصے میں ہو چکا ہے۔

مزید وضاحت کے لئے ذیل میں اس وقت جاری تمویلی اجارہ (Financial Lease) اور شرعاً جائز عملی لیز میں چند بنیادی فرق لکھے جاتے ہیں۔

۱۔ بیع کے برعکس اجارہ مستقبل کی کسی تاریخ سے بھی نافذ العمل ہو سکتا ہے۔[۱] لہٰذا فارورڈ سیل تو شرعاً ناجائز ہے لیکن مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف منسوب اجارہ جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ کرایہ اس وقت واجب الادا ہوگا جبکہ اجارہ پر دیا گیا اثاثہ متاجر (Lessee) کے سپرد کر دیا جائے۔

تمویلی اجارہ کی بہت سی صورتوں میں موجر یعنی مالیاتی ادارہ اس اثاثے کو خود متاجر (Lessee) کے ذریعے خریدتا ہے۔ متاجر وہ چیز موجر کی طرف سے خریدتا اور اس کی قیمت فراہم کنندہ (Supplier) کو ادا کرتا ہے۔ کبھی تو یہ قیمت براہِ راست اسے ادا کر دیتا ہے اور کبھی متاجر کے ذریعے سے۔ لیز کے بعض معاہدوں میں لیز اسی دن سے شروع ہو جاتی ہے جس دن موجر قیمت ادا کر دیتا ہے قطع نظر اس سے کہ متاجر نے وہ قیمت فراہم کنندہ کو ادا کر دی ہے اور اس چیز پر قبضہ حاصل کر لیا ہے یا نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ متاجر کے اجارہ پر لی جانے والی چیز پر قبضہ کرنے سے

(۱) دیکھئے: ردالمحتار، ج۴، ص۲۶۔

پہلے ہی اس پر کرایہ کی ذمہ داری شروع ہو جاتی ہے، یہ شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کلائنٹ کو دی جانے والی رقم پر کرایہ لینے کے مترادف ہے جو کہ سادہ اور خالص سود ہے۔

شرعاً صحیح طریقہ یہ ہے کہ کرایہ اس تاریخ سے لیا جائے جس دن سے متاجر نے اجارہ والے اثاثے پر قبضہ کیا ہے، اس تاریخ سے نہیں جس کو قیمت کی ادائیگی کی گئی ہے۔ اگر فراہم کنندہ رقم وصول کرنے کے بعد اس چیز کی سپردگی میں تاخیر کر دیتا ہے تو متاجر تاخیر کی اس مدت کے کرائے کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

فریقین میں مختلف تعلقات

۲۔ یہ بات واضح طور پر سمجھ لینی چاہئے کہ جب اجارہ پر دی جانے والی چیز کی خریداری کا کام خود متاجر کو سونپا جائے تو یہاں پر مالیاتی ادارے اور کلائنٹ کے درمیان دو مختلف تعلق ہوں گے جو کہ یکے بعد دیگرے روبہ عمل آئیں گے۔ پہلے مرحلے میں کلائنٹ اس اثاثے کی خریداری کے لئے مالیاتی ادارے کا وکیل ہے۔ اس مرحلے پر فریقین کے درمیان تعلق وکیل اور موکل سے زیادہ نہیں ہے، موجر اور متاجر ہونے کا تعلق ابھی عمل میں نہیں آیا۔

دوسرا مرحلہ اس تاریخ سے شروع ہوگا جبکہ کلائنٹ فراہم کنندہ سے اس چیز کا قبضہ حاصل کر لے، اس مرحلے پر موجر اور متاجر کا تعلق اپنا کردار ادا کرنا شروع کر دے گا۔

فریقین کی ان دو مختلف حیثیتوں کو آپس میں خلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ پہلے مرحلے کے دوران کلائنٹ پر متاجر کی ذمہ داریاں عائد نہیں ہوں گی، اس مرحلے پر وہ صرف ایک وکیل کی ذمہ داریاں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے، البتہ جب اس اثاثے کا قبضہ اسے دے دیا گیا تو وہ بطور متاجر اپنی ذمہ داریوں کا پابند ہے۔

تاہم یہاں مرابحہ اور لیزنگ میں ایک فرق ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا عملاً بیع اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ کلائنٹ فراہم کنندہ سے اس چیز پر قبضہ حاصل کر لے اور مرابحہ کا سابقہ معاہدہ بیع کے نافذ العمل ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، لہٰذا بطور وکیل اس اثاثے پر قبضہ کرنے کے بعد کلائنٹ اس بات کا پابند ہے کہ وہ مالیاتی ادارے کو اس سے مطلع کرے اور اس کی خریداری کے لئے ایجاب (Offer) کرے۔ بیع اس وقت منعقد ہوگی جبکہ مالیاتی ادارہ اس ایجاب کو قبول کر لے گا۔

لیزنگ میں طریقۂ کار اس سے مختلف اور ذرا مختصر ہے۔ یہاں فریقین کو قبضہ کرنے کے بعد اجارہ کا عقد کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کلائنٹ کو اپنا وکیل بناتے وقت مالیاتی ادارے نے قبضے کی

تاریخ سے یہ اثاثہ اجارہ پر دینے سے اتفاق کرلیا تھا تو اس تاریخ سے اجارہ خود بخود شروع ہو جائے گا۔

مرابحہ اور اجارہ میں اس فرق کی دو وجوہ ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ فوری طور پر نافذ العمل ہو، لہٰذا مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف منسوب بیع شرعاً صحیح نہیں ہوتی، لیکن اجارہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف بھی مضاف ہوسکتا ہے، لہٰذا مرابحہ کی صورت میں سابقہ معاہدہ کافی نہیں ہے، جبکہ لیزنگ میں یہ بالکل کافی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز کا نفع یا فیس حاصل نہیں کرسکتا جس کا ضمان (رسک) اس نے برداشت نہ کیا ہو۔

اس اصول کو مرابحہ پر منطبق کریں تو بائع ایسی چیز پر نفع نہیں لے سکتا جو ایک لمحے کے لئے بھی اس کے ضمان (رسک) میں نہ آئی ہو، اس لئے کلائنٹ اور مالیاتی ادارے کے درمیان بیع منعقد ہونے کے لئے سابقہ معاہدے ہی کو کافی قرار دے دیا جائے تو یہ اثاثہ اسی وقت کلائنٹ کی طرف منتقل ہو جائے گا جب وہ اس پر قبضہ کرے گا اور وہ اثاثہ ایک لمحے کے لئے بھی بائع کے رسک میں نہیں آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مرابحہ میں بیک وقت منتقلی ممکن نہیں ہے، اس لئے اس میں قبضے کے بعد نئے ایجاب وقبول کا ہونا ضروری ہے۔

لیزنگ کی صورت میں لیزنگ کی پوری مدت کے دوران وہ اثاثہ موجر (Lessor) کی ملکیت اور اس کے ضمان میں رہتا ہے، اس لئے کہ اس میں ملکیت تبدیل نہیں ہوتی، لہٰذا اگر لیزنگ کی مدت بالکل اسی وقت سے شروع ہو جاتی ہے جبکہ کلائنٹ نے قبضہ کیا ہے تو اس میں بھی مذکورہ بالا اصول کی مخالفت نہیں ہے۔

ملکیت کی وجہ سے ہونے والے اخراجات

۳۔ چونکہ موجر اس اثاثے کا مالک ہے اور اس نے اسے اپنے وکیل کے ذریعے خریدا ہے اس لئے اس کی خریداری اور اس ملک میں درآمد پر ہونے والے اخراجات کی ادائیگی کا بھی وہی ذمہ دار ہے، لہٰذا کسٹم ڈیوٹی اور مال برداری وغیرہ کے اخراجات اسی کے ذمے ہیں۔ وہ ان اخراجات کو لاگت میں شامل کر کے کرائے کے تعین میں انہیں مدِنظر رکھ سکتا ہے لیکن اصولی طور پر مالک ہونے کی وجہ سے وہ ان تمام اخراجات کو برداشت کرنے کا ذمہ دار ہے۔ ہر ایسا معاہدہ جو اس کے خلاف ہو جیسا کہ روایتی فنانشل لیز میں ہوتا ہے، شریعت کے موافق نہیں ہے۔

نقصان کی صورت میں فریقین کی ذمہ داری

جیسا کہ لیزنگ کے بنیادی قواعد میں پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مستاجر (Lessee) ہر ایسے نقصان کا ذمہ دار ہے جو اثاثے کو اس کے غلط استعمال یا غفلت کی وجہ سے لاحق ہو، اسے معمول کے استعمال کی وجہ سے ہونے والی خرابیوں کا بھی ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے، لیکن اسے اس نقصان کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا جو اس کے اختیار سے باہر ہو۔ روایتی تمویلی اجارہ (Financial Lease) میں عموماً ان دو قسموں کے نقصانات میں فرق نہیں کیا جاتا۔ اسلامی اصولوں پر مبنی لیز میں دونوں قسم کی صورتِ حال میں الگ الگ معاملہ کرنا چاہئے۔

طویل المیعاد لیز میں قابلِ تغیر کرایہ

۵۔ لیز کے طویل المیعاد معاہدوں میں عموماً مؤجر (Lessor) کے لئے عموماً یہ فائدہ مند نہیں ہوتا کہ وہ لیز کی پوری کی پوری مدت کے لئے کرایے کی ایک شرح مقرر کرلے، اس لئے کہ مارکیٹ کی صورتِ حال وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہے، اس صورت میں موجر کے پاس دو اختیار ہیں:

(الف) وہ لیز کا معاہدہ اس شرط کے ساتھ کرسکتا ہے کہ خاص مدت کے بعد (مثلاً ایک سال کے بعد) کرایہ خاص نسبت سے (مثلاً پانچ فیصد) بڑھادیا جائے گا۔

(ب) وہ ایک مختصر مدت کے لئے لیز کا معاہدہ کرلے، اس کے بعد فریقین باہمی رضامندی سے نئی شرائط پر لیز کی تجدید کرسکتے ہیں۔ اس صورت میں فریقین میں سے ہر ایک آزاد ہوگا کہ وہ تجدید سے انکار کردے۔ اس صورت میں مستاجر (Lessee) پر لازم ہوگا کہ وہ لیز پر لی گئی چیز فارغ کرکے موجر (Lessor) کو لوٹادے۔

یہ دو اختیار تو قدیم فقہی قواعد کی بنیاد پر ہیں، بعض معاصر علماء طول المیعاد لیز میں اس بات کی بھی اجازت دیتے ہیں کہ کرایے کی مقدار کو ایسے قابلِ تغیر معیار (Benchmark) کے ساتھ منسلک کیا جاسکتا ہے جو اچھی طرح معلوم ہو اور اس کی اچھی طرح وضاحت کردی گئی ہو اور اس میں جھگڑے کا کوئی امکان باقی نہ رہا ہو۔ مثلاً ان علماء کے نزدیک لیز کے معاہدے میں یہ شرط لگانا جائز ہے کہ اگر حکومت کی طرف سے موجر پر لگائے گئے ٹیکس میں اضافہ ہوگا تو کرایہ میں بھی اسی حساب سے اضافہ کردیا جائے گا، اسی طرح یہ علماء اس بات کی بھی اجازت دیتے ہیں کہ کرائے میں سالانہ اضافے کو افراطِ زر کی شرح کے ساتھ منسلک کردیا جائے، لہٰذا اگر افراطِ زر کی شرح پانچ فیصد ہے تو کرایہ بھی پانچ فیصد

بڑھ جائے گا۔

اسی اصول کی بنیاد پر بعض اسلامی بینک مروّجہ شرح سود کو کرائے کی تعیین کے لئے بطور معیار استعمال کرتے ہیں۔ یہ بینک لیزنگ کے ذریعے اتنا ہی نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں جتنا روایتی بینک سودی قرضے دے کر حاصل کرتے ہیں، اس لئے وہ کرایوں کی شرح سود سے منسلک کر لیتے ہیں اور کرائے کی ایک متعین مقدار طے کرنے کی بجائے وہ لیز پر دیئے جانے والے اثاثے کی خریداری کی لاگت کا حساب لگاتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس کے کرائے کے ذریعے اتنی رقم حاصل کر لیں جو سود کی شرح کے برابر ہو، اس لئے معاہدے میں یہ شرط ہوتی ہے کہ کرایہ شرح سود کے برابر ہوگا یا شرح سود سے کچھ زیادہ۔ چونکہ سود کی شرح بدلتی رہتی ہے اس لئے لیز کی پوری مدت کے لئے اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا، اسی لئے ان معاہدوں میں کسی خاص ملک کی شرح سود کو بطور معیار استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً Libor کو[1])

اس انتظام پر دو بنیادوں پر اعتراض کیا گیا ہے۔

پہلا اعتراض یہ اُٹھایا گیا ہے کہ کرائے کی ادائیگی کو شرح سود کے ساتھ منسلک کرنے سے یہ معاملہ سودی تمویل کی طرح ہی ہوگیا ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ جیسا کہ مرابحہ میں تفصیلی بحث سے ثابت کیا گیا ہے کہ شرح سود کو تو صرف معیار کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، جب تک صحیح اجارہ کے لئے شرعاً مطلوب شرائط کو پورا کیا جاتا ہے تو معاہدے میں کرائے کی تعیین کے لئے کسی بھی معیار کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ سودی تمویل اور صحیح اجارہ (Lease) میں فرق اس مقدار میں مضمر نہیں ہے جو تمویل کار یا موجر (Lessor) کو ادا کی جائے گی، بلکہ بنیادی فرق یہ ہے کہ لیز کی صورت میں لیز پر دینے والا لیز پر دی گئی چیز کا مکمل ضمان (Risk) برداشت کرتا ہے۔ اگر لیز پر دیا ہوا اثاثہ لیز کی مدت میں تباہ ہو جاتا ہے تو موجر (Lessor) یہ نقصان برداشت کرے گا، اسی طرح اگر متاجر کے غلط استعمال یا اس کی غفلت وکوتاہی کے بغیر اس اثاثے کے منافع ضائع ہو جاتے ہیں (یعنی وہ اس مقصد کے لئے قابلِ استعمال نہیں رہتا جس مقصد کے لئے اسے کرائے پر لیا گیا تھا) تو موجر (Lessor) کرائے کا مطالبہ نہیں کر سکتا، جبکہ سودی تمویل میں تمویل کار (Financier) ہر حالت میں سود کا مستحق سمجھا جاتا ہے اگرچہ قرض لینے والے نے قرض کے طور پر لی گئی رقم سے کوئی بھی فائدہ نہ اُٹھایا ہو۔ جب تک اس بنیادی فرق کا لحاظ رکھا گیا ہے (یعنی موجر لیز والے اثاثے کا رسک برداشت

(1) London Inter-bank offered rate

اس کی کچھ وضاحت مرابحہ کے باب میں گزر چکی ہے۔ (مترجم)

کرتا ہے) تو اس معاہدے کو سودی معاہدے کے خانے میں نہیں رکھا جا سکتا، اگرچہ مستاجر سے لی جانے والی کرائے کی رقم شرح سود کے برابر ہو۔

لہٰذا یہ بات واضح ہے کہ شرح سود کو محض پیمانے کے طور پر استعمال کرنے سے یہ معاملہ سودی قرضے کی طرح ناجائز نہیں ہو جاتا، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ سود کو بطور پیمانہ استعمال کرنے سے بھی گریز کیا جائے تاکہ ایک اسلامی معاملہ غیر اسلامی معاملے سے بالکل ممتاز ہو اور سود کی کسی قدر مشابہت نہ پائی جائے۔

اس انتظام پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ شرح سود میں ہونے والی تبدیلی پہلے سے معلوم نہیں ہوتی اس لئے جو کرایہ اس سے منسلک ہوگا اس میں بھی جہالت اور غرر ہوگا جو کہ شرعاً ناجائز ہے۔ یہ شریعت کے بنیادی تقاضوں میں سے ہے کہ کسی عقد میں داخل ہوتے وقت فریقین کو معاوضہ معلوم ہونا چاہئے۔ یہ معاوضہ لیز کے معاملے میں وہ کرایہ ہے جو مستاجر (Lessee) سے لیا جاتا ہے، لہٰذا لیز کے معاملے کے بالکل آغاز میں ہی یہ کرایہ فریقین کو معلوم ہونا چاہئے۔ اگر ہم کرائے کو مستقبل کی شرح سود کے ساتھ منسلک کر دیں جو کہ اس وقت غیر معلوم ہے تو کرایہ بھی غیر معلوم ہو جائے گا۔ یہ جہالت یا غرر ہے، جس کی وجہ سے عقد صحیح نہیں رہتا۔

اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جہالت دو وجوہ سے ممنوع ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ جہالت فریقین میں تنازعہ کا باعث بن سکتی ہے، اس وجہ کا اطلاق یہاں پر نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہاں فریقین باہمی رضامندی سے ایک ایسے اچھی طرح واضح پیمانے پر متفق ہو گئے ہیں جو کرائے کی تعیین کے لئے معیار کا کام دے گا اور اس کی بنیاد پر جو کرایہ بھی متعین کیا جائے گا وہ فریقین کے لئے قابل قبول ہوگا، اس لئے فریقین میں تنازعہ کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

جہالت (کرائے کا معلوم نہ ہونا) کے ممنوع ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فریقین کو غیر متوقع نقصان سے متاثر ہونے کا خدشہ لاحق رہے گا۔ یہ ممکن ہے کہ کسی خاص عرصے میں شرح سود غیر متوقع طور پر بہت زیادہ بڑھ جائے، اس صورت میں مستاجر کو نقصان ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ کسی خاص عرصے میں شرح سود غیر متوقع حد تک کم ہو جائے، اس صورت میں موجر کا نقصان ہوگا، ان ممکنہ صورتوں میں ہونے والے نقصان کے خطرے سے نمٹنے کے لئے بعض معاصر علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ کرایہ اور شرح سود میں ربط اور تعلق کو خاص حد تک محدود کر دیا جائے۔ مثال کے طور پر معاہدے میں یہ شق رکھی جاسکتی ہے کہ خاص مدت کے بعد کرائے کی مقدار شرح سود میں ہونے والی تبدیلی کے مطابق تبدیل ہو جائے گی، لیکن یہ اضافہ کسی بھی صورت میں پندرہ فیصد سے

زائد اور پانچ فیصد سے کم نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر شرح سود میں اضافہ پندرہ فیصد سے زائد ہوتا ہے تو کرایہ پندرہ فیصد تک ہی بڑھے گا، اس کے برعکس اگر شرح سود میں کمی پانچ فیصد سے زائد ہو جاتی ہے تو کرایہ میں کمی پانچ فیصد سے زائد نہیں ہوگی۔

ہماری رائے میں یہ ایک معتدل نقطۂ نظر ہے جس میں مسئلے کے تمام پہلوؤں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

کرایہ کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جرمانہ

فنانشل لیز کے بعض معاہدوں میں کرائے کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مستاجر پر جرمانہ مقرر کیا جاتا ہے۔ اس جرمانے سے اگر موجر کی آمدن میں اضافہ ہوتا ہو تو یہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کرایہ جب واجب الادا ہو گیا تو یہ مستاجر کے ذمے ایک دین ہے اور اس پر دین (Debt) کے تمام اصول واحکام لاگو ہوں گے۔ مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے مزید رقم وصول کرنا عین ربا ہے جس سے قرآن کریم نے منع کیا ہے، لہٰذا اگر مستاجر کرائے کی ادائیگی میں تاخیر بھی کر دے تب بھی موجر اس سے اضافی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اس ممانعت سے غلط فائدہ اُٹھانے کی وجہ سے ہونے والے نقصانات سے بچنے کے لئے ایک اور متبادل کی مدد لی جا سکتی ہے وہ یہ کہ مستاجر سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ یہ عہد کرے کہ اگر وہ مقررہ تاریخ پر کرایہ ادا کرنے سے قاصر رہا تو وہ متعینہ رقم خیرات کے طور پر دے گا۔ اس مقصد کے لئے تمویل کار/ موجر ایک خیراتی فنڈ قائم کر سکتا ہے جہاں اس طرح کی رقم جمع کرائی جائیں اور انہیں خیراتی مقاصد کے لئے خرچ کیا جائے۔ جن میں حاجت مند لوگوں کو غیر سودی قرضے جاری کرنا بھی شامل ہے۔ خیراتی مقاصد کے لئے دی جانے والی یہ رقم تاخیر کی مدت کے حساب سے مختلف بھی ہو سکتی ہے اور اس کا حساب سالانہ فیصد کی بنیاد پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس مقصد کے لئے لیز کے معاہدے میں درجِ ذیل شق شامل کی جا سکتی ہے:

> ''مستاجر (Lessee) بذریعہ ہذا یہ عہد کرتا ہے کہ اگر وہ مقررہ تاریخ تک کرایہ ادا کرنے سے قاصر رہا تو وہ...... فیصد سالانہ کے حساب سے رقم ایسے خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا جو موجر (Lessor) کے زیرِ انتظام ہوگا اور جسے صرف موجر ہی شریعت کے مطابق خیراتی کاموں کے لئے استعمال کرے گا اور یہ فنڈ کسی بھی صورت میں موجر کی آمدن کا حصہ نہیں ہوگا۔''

اس انتظام سے اگر چہ موجر کو متوقع منافع (Opportunity Cost) کا معاوضہ نہیں ملے گا لیکن یہ مستاجر کی طرف سے بروقت ادائیگی کے سلسلے میں (تاخیر سے) مضبوط رکاوٹ کا کام ضرور دے گا۔

مستاجر کی طرف سے اس طرح کی ذمہ داری لینے کے جواز اور موجر کے لئے اپنے نفع کی خاطر کسی قسم کی تعویض یا جرمانے کے عدم جواز پر مرابحہ کے باب میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے، جسے وہاں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

لیز کو ختم کرنا

۶۔ اگر مستاجر معاہدے کی کسی شرط کی خلاف ورزی کرے تو موجر کو حق حاصل ہے کہ وہ لیز کو یک طرفہ طور پر ختم کر دے، البتہ اگر مستاجر کی طرف سے کسی شرط کی خلاف ورزی نہیں ہوئی تو لیز کو باہمی رضامندی کے بغیر ختم نہیں کیا جا سکتا۔ فنانشل لیز کے بعض معاہدوں میں یہ ملاحظہ کیا گیا ہے کہ موجر کو جب وہ چاہے اپنی یک طرفہ مرضی اور فیصلے سے لیز ختم کرنے کا غیر محدود اختیار دے دیا جاتا ہے، یہ شریعت کے اصولوں کے خلاف ہے۔

۷۔ فنانشل لیز کے بعض معاہدوں میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے کہ لیز کے خاتمے کی صورت میں لیز کی باقی ماندہ مدت کا کرایہ بھی مستاجر پر واجب الادا ہوگا، اگر چہ لیز کا خاتمہ موجر کی مرضی سے ہوا ہو۔

یہ شرط ظاہر ہے کہ شریعت اور عدل و انصاف کے خلاف ہے۔ اس شرط کو شامل کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ معاہدے کے پیچھے بنیادی تصور سودی قرضے ہی کا ہوتا ہے جو لیز کے ظاہری لبادے میں دیا جانا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لیز کے معاہدے کے منطقی نتائج سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے۔

یہ فطری بات ہے کہ اس طرح کی شرط شرعاً قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔ لیز کے خاتمے کا منطقی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ موجر اپنی چیز واپس لے لے۔ مستاجر سے یہ مطالبہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ لیز کے خاتمے کی تاریخ تک کا کرایہ ادا کرے۔ اگر لیز کا خاتمہ مستاجر کے غلط استعمال یا کسی کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہے تو اس کے غلط استعمال یا کوتاہی کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا معاوضہ بھی موجر طلب کر سکتا ہے۔ لیکن اسے باقی ماندہ مدت کے کرائے کی ادائیگی پر آمادہ نہیں کیا جا سکتا۔

اثاثے کی انشورنس

۸۔ اگر لیز پر دیئے گئے اثاثے کی اسلامی طریقۂ تکافل کے مطابق انشورنس کرائی جاتی ہے تو وہ موجر کے خرچ پر ہونی چاہئے مستاجر کے خرچ پر نہیں۔

اثاثے کی باقی ماندہ قیمت

۹۔ جدید تمویلی اجارہ (Financial Lease) کی اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد لیز پر دیئے گئے اثاثے کی ملکیت مستاجر کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ چونکہ موجر (Lessor) اپنی لاگت اضافی نفع کے ساتھ وصول کر چکا ہوتا ہے اور یہ نفع عموماً اس سود کے برابر ہوتا ہے جو اس مدت کے دوران اس رقم پر حاصل کیا جا سکتا تھا اس لئے اسے (موجر کو) لیز شدہ اثاثے میں مزید دلچسپی نہیں ہوتی، دوسری طرف مستاجر (Lessee) چاہتا ہے کہ لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد وہ اثاثہ اس کے پاس ہی رہے۔

ان وجوہات کی بنیاد پر لیز شدہ اثاثہ لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد عموماً مستاجر کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کبھی بغیر معاوضے کے اور کبھی برائے نام قیمت پر۔ اس بات کو یقینی بنانے کے لئے کہ یہ اثاثہ مستاجر کی طرف منتقل کر دیا جائے گا لیز کے معاہدے میں یہ شرط صراحتاً شامل کر دی جاتی ہے اور بعض اوقات یہ شرط صراحتاً تو ذکر نہیں کی جاتی لیکن یہ بات فریقین میں معہود اور طے شدہ سمجھی جاتی ہے کہ لیز کی مدت ختم ہونے کے بعد اس اثاثے کی ملکیت مستاجر کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

یہ شرط، خواہ صراحتاً مذکور ہو یا عملاً طے شدہ سمجھی جائے، دونوں صورتوں میں شریعت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔ یہ اسلامی فقہ کا معروف اصول ہے کہ ایک عقد اور معاہدے کو دوسرے کے ساتھ اس انداز سے منسلک نہیں کیا جا سکتا کہ ایک دوسرے کے لئے پیشگی شرط کی حیثیت رکھتا ہو۔ یہاں پر اثاثے کے مستاجر کی طرف انتقال کو لیز کے معاہدے کے لئے پیشگی لازمی شرط قرار دیا گیا ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے۔

شریعت میں اصل پوزیشن یہ ہے کہ یہ اثاثہ صرف موجر (Lessor) کی ملکیت ہوگا اور لیز کی مدت پوری ہونے کے بعد اسے یہ آزادی ہوگی کہ چاہے تو یہ اثاثہ واپس لے لے، یا لیز کی تجدید کر لے، یا کسی اور کو لیز پر دے دے، یا یہ اثاثہ مستاجر یا کسی اور شخص کو بیچ دے۔ مستاجر اسے اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اسے برائے نام قیمت پر بیچے اور نہ ہی اس طرح کی شرط لیز کے معاہدے میں

لگائی جاسکتی ہے۔ البتہ لیز کی مدت کے خاتمے کے بعد اگر موجر وہ اثاثہ مستاجر کو بطور ھبہ دینا چاہے یا اسے بیچنا چاہے تو وہ اپنی رضامندی سے ایسا کرسکتا ہے۔

تاہم بعض معاصر سکالرز نے اسلامی مالیاتی اداروں کی ضروریات کو مدِنظر رکھتے ہوئے ایک متبادل تجویز کیا ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عقد اجارہ خود تو مدت ختم ہونے پر اثاثہ بیچنے یا اسے ہبہ کرنے کی شرط پر مشتمل نہیں ہونا چاہئے، البتہ موجر یک طرفہ وعدہ کرسکتا ہے کہ وہ لیز کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ اثاثہ مستاجر کو بیچ دے گا، یہ وعدہ صرف موجر پر لازم ہوگا۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصول یہ ہے کہ مستقبل میں کوئی عقد کرنے کا یک طرفہ وعدہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ وعدہ کرنے والا تو وعدہ پورا کرنے کا پابند ہو لیکن جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ اس عقد میں داخل ہونے کا پابند نہ ہو، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے (مستاجر کو) خریدنے کا اختیار حاصل ہے جسے وہ استعمال کر بھی سکتا ہے اور نہیں بھی کرسکتا، البتہ اگر وہ خریدنے کے اس اختیار کو استعمال کرنا چاہے تو وعدہ کرنے والا اس سے انکار نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ اپنے وعدے کا پابند ہے، اس لئے یہ سکالرز یہ تجویز کرتے ہیں کہ لیز کے معاہدے میں داخل ہونے کے بعد موجر ایک الگ یک طرفہ وعدے پر دستخط کرے جس کے ذریعے سے وہ اس بات کا عہد کرے کہ اگر مستاجر کرایہ پورا کا پورا ادا کردیتا ہے اور وہ باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر وہ اثاثہ خریدنا چاہتا ہے تو وہ اس قیمت پر اثاثہ اسے بیچ دے گا۔

جب ایک مرتبہ موجر نے وعدے پر دستخط کردیئے تو وہ وعدے کو پورا کرنے کا پابند ہے، اور مستاجر اگر خریدنے کے اپنے اختیار کو استعمال کرنا چاہتا ہے تو وہ اسے اس صورت میں استعمال کرسکتا ہے جبکہ وہ لیز کے طے شدہ معاہدے کے مطابق کرایہ پورے طور پر ادا کرچکا ہو۔

اسی طرح ان سکالرز نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ موجر بیع کی بجائے مدت کے اختتام پر اثاثہ مستاجر کو ہبہ کرنے کا الگ سے وعدہ کرے بشرطیکہ وہ کرائے کی رقم پورے طور پر ادا کر دے۔

اس طریقۂ کار کو ''اجارۃ واقتناء'' کہا جاتا ہے۔ اس کی بہت بڑی تعداد میں معاصر علماء نے اجازت دی ہے۔ اس پر اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں میں وسیع پیمانے پر عمل ہو رہا ہے۔ اس طریقۂ کار کا جواز دو بنیادی شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اجارہ (Lease) کا معاہدہ بذاتِ خود وعدۂ بیع یا وعدۂ ھبہ پر دستخط کرنے کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہونا چاہئے، بلکہ یہ وعدہ الگ دستاویز کے ذریعے ہونا چاہئے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وعدہ یک طرفہ ہونا چاہئے اور صرف وعدہ کرنے والے پر لازم ہونا

چاہئے، یہ دوطرفہ معاہدہ نہیں ہونا چاہئے جو فریقین پر لازم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک مکمل عقد ہوگا جو کہ مستقبل کی ایک تاریخ کو موثر ہو رہا ہے اور ایسا کرنا بیع اور ھبہ کی صورت میں جائز نہیں ہے۔

ضمنی اجارہ (Sub-Lease)

۱۰۔　اگر لیز پر لیا گیا اثاثہ ایسا ہے جسے مختلف استعمال کرنے والے مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں (یعنی استعمال کنندہ کے مختلف ہونے سے اس چیز پر مختلف اثرات مرتب ہوتے ہیں) تو مستاجر (Lessee) موجر (Lessor) کی واضح اجازت کے بغیر آگے کسی اور کو کرائے پر نہیں دے سکتا۔ اگر موجر آگے کسی اور کو اجارہ پر دینے کی اجازت دے دیتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اگر اس دوسرے ضمنی اجارے (Sub-Lease) سے حاصل ہونے والا کرایہ اس کرائے کے برابر یا اس سے کم ہے جو مالک (اصل موجر) کو ادا کیا جاتا ہے تو تمام معروف فقہاء اس کے جواز پر متفق ہیں۔ لیکن اگر ضمنی اجارے (Sub-Lease) سے حاصل ہونے والا کرایہ مالک کو ادا کیے جانے والے کرائے سے زائد ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کے نقطہ ہائے نظر مختلف ہیں۔ امام شافعیؒ اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک یہ جائز ہے اور دوسری لیز (Sub-Lease) سے حاصل ہونے والا زائد کرایہ استعمال کرنا بھی جائز ہے۔ فقہ حنبلی میں بھی اسی نقطۂ نظر کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ دوسری طرف امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سب لیز سے حاصل ہونے والا زائد کرایہ اپنے پاس رکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے اور یہ زائد رقم صدقہ کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر اس دوسرے موجر (Sub-Lessor) نے اس اثاثے میں کوئی اضافہ کر کے اسے ترقی دی ہے یا یہ اسے کرایہ پر ایسی کرنسی میں دیتا ہے جو اس کرنسی سے مختلف ہے جس میں یہ خود مالک کو کرایہ ادا کرتا ہے تو یہ اس ضمنی اجارے (Sub-Lease) سے زائد کرایہ لے سکتا اور اسے اپنے استعمال میں لا سکتا ہے۔ (۱)

اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر زیادہ محتاط ہے اور ممکنہ حد تک اس پر عمل بھی کرنا چاہئے لیکن ضرورت کے مواقع پر فقہ شافعی اور فقہ حنبلی پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اس زائد رقم کی قرآن و حدیث میں کوئی صریح ممانعت موجود نہیں ہے۔ ابن قدامہ نے اس زائد مقدار کے جواز پر مضبوط دلائل ذکر کیے ہیں۔

---

(۱)　دیکھئے: ابن قدامہ: المغنی، ج۵، ۴۷۵، ریاض، ۱۹۸۱ء اور ابن عابدین: ردالمحتار، ج۵۔

لیز کا انتقال

۱۱۔ موجر لیز شدہ جائیداد کسی تیسرے شخص کو بھی بیچ سکتا ہے، جس کی وجہ سے موجر اور مستاجر ہونے کا تعلق نئے مالک اور مستاجر کے درمیان قائم ہو جائے گا۔ لیکن لیز شدہ اثاثے کی ملکیت منتقل کیے بغیر خود ہی لیز کو کسی مالی معاوضے کے بدلے میں منتقل کرنا جائز نہیں ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اثاثے کی ملکیت دوسرے شخص کی طرف منتقل نہیں ہوئی، بلکہ اسے صرف اس کا کرایہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوا ہے، اس طرح کی تفویض (حوالہ) شرعاً صرف اسی صورت میں جائز ہے جبکہ اس شخص سے کوئی معاوضہ وصول نہ کیا جائے جس کی طرف یہ حق منتقل کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک موجر مستاجر سے کرایہ وصول کرنے کا حق اپنے بیٹے یا اپنے دوست کی طرف ہدیے کے طور پر منتقل کر سکتا ہے، اسی طرح موجر یہ اختیار اپنے قرض خواہ کی طرف منتقل کر سکتا ہے، تاکہ کرائے کے ذریعے اس کے قرض کی ادائیگی ہو سکے، لیکن اگر موجر کسی کو متعین قیمت کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں زر (کرایہ کی رقم) کی بیع زر کے بدلے میں ہو رہی ہے، جس کا جواز برابری کے اصول کے ساتھ مشروط ہے، وگرنہ یہ ربا بن جائے گا جو کہ ممنوع اور ناجائز ہے۔

اجارہ کے تمسکات جاری کرنا

اجارہ کے انتظام میں تمسکات بنانے کے بہت اچھے امکانات ہیں جن کے ذریعے سے اجارہ کی بنیاد پر تمویل کرنے والوں کے لئے ثانوی بازار وجود میں لانے میں مدد مل سکتی ہے۔ چونکہ اجارہ میں موجر اثاثے کا مالک ہے اس لئے وہ اسے کُلی یا جزوی طور پر تیسرے فریق کو بیچ بھی سکتا ہے، جس کے ذریعے سے خریدار اور خریدے ہوئے حصے کی حد تک موجر والے حقوق اور ذمہ داریوں میں بائع کے قائم مقام ہوگا۔ (۱)

لہٰذا اگر موجر عقد اجارہ میں داخل ہونے کے بعد چاہتا ہے کہ وہ اثاثے کی خریداری پر اُٹھنے والی لاگت بمع منافع وصول کر لے تو وہ یہ اثاثہ کُلی یا جزوی طور پر ایک شخص یا کئی افراد کو بیچ سکتا ہے۔

---

(۱) بعض فقہاء کے نزدیک یہ بیع اس وقت تک مؤثر نہیں ہوگی جب تک کہ اجارے کی مدت پوری نہ ہو جائے، تاہم امام ابو یوسف اور بعض دیگر فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ بیع درست ہے اور خریدار بائع کی جگہ پر ہوگا اور اجارہ جاری رہ سکتا ہے۔ (دیکھئے ردالمحتار لابن عابدین، ج ۴، ص ۵۷)

دوسری صورت میں (کئی افراد کو بیچنے کی صورت میں) ہر فرد نے اثاثے کا جتنا حصہ خریدا ہے اس کے ثبوت کے طور پر ایک سرٹیفکیٹ جاری کیا جا سکتا ہے جسے ''اجارہ سرٹیفکیٹ'' کہا جا سکتا ہے۔ یہ سرٹیفکیٹ لیز شدہ اثاثے میں حامل کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرے گا اور حامل اتنے حصے کی حد تک مالک / موجر کے حقوق اور ذمہ داریاں اُٹھائے گا۔ اثاثہ چونکہ پہلے متاجر کو اجارے پر دیا جا چکا ہے اس لئے یہ اجارہ نئے مالکان کے ساتھ جاری رہے گا۔ سرٹیفکیٹ ہولڈرز میں سے ہر شخص کو اثاثے کی ملکیت میں اس کے متناسب حصے کے مطابق کرایہ حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اس ملکیت کی حد تک اس پر موجر کی ذمہ داریاں بھی عائد ہوں گی۔ یہ سرٹیفکیٹ چونکہ ایک مادی اور حسی اثاثے میں ملکیت کا ثبوت ہیں اس لئے مارکیٹ میں ان کی تجارت اور تبادلہ آزادانہ طور پر کیا جا سکتا ہے، اور یہ سرٹیفکیٹ ایسی دستاویز کا کام دے سکتے ہیں جنہیں بآسانی نقد رقم میں تبدیل کیا جا سکتا ہے، لہٰذا اس سے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کی سیولیت (Liquidity) کی مشکلات حل کرنے میں بھی مدد ملے گی۔

یہ ذہن میں رہے کہ یہ لازمی ہے کہ سرٹیفکیٹ اثاثے میں مشاع (غیر منقسم) حصے کی ملکیت کی اس کے تمام حقوق و فرائض کے ساتھ نمائندگی کرتے ہوں۔ اس بنیادی تصور کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض حلقوں کی طرف سے ایسے سرٹیفکیٹ جاری کرنے کی کوشش کی گئی جن میں اثاثے میں کسی قسم کی ملکیت تفویض کیے بغیر حامل کے صرف کرائے کی مخصوص رقم حاصل کرنے کے حق کی نمائندگی کی گئی، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس سرٹیفکیٹ کے حامل کا لیز شدہ اثاثے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، اس کا حق صرف اتنا ہے کہ وہ متاجر سے حاصل ہونے والے کرائے میں حصہ دار بنے۔ دستاویز جاری کرنے کا یہ طریقہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اسی باب میں پہلے بیان کیا گیا کہ کرایہ واجب الادا ہونے کے بعد ایک دین (Debt) ہے جسے متاجر ادا کرے گا۔ دین یا دین کی نمائندگی کرنے والی دستاویز شرعاً قابلِ مبادلہ دستاویز نہیں ہے، اس لئے کہ اس طرح کی دستاویز کی خرید و فروخت زر یا مالیاتی ذمہ داری کی خرید و فروخت کے مترادف ہے جو کہ برابری کا اصول مدِنظر رکھے بغیر شرعاً جائز نہیں ہے، اور اگر خرید و فروخت کرتے وقت قیمت میں برابری کو مدِنظر رکھا جائے تو دستاویز جاری کرنے کا بنیادی مقصد فوت ہو جاتا ہے، اس لئے اس طرح ''اجارہ سرٹیفکیٹ'' ثانوی بازار وجود میں لانے کا مقصد پورا نہیں کر سکتے۔

لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اجارہ سرٹیفکیٹ کو اس انداز سے ڈیزائن کیا جائے کہ وہ لیز شدہ اثاثے میں حقیقی ملکیت کی نمائندگی کریں، صرف کرایہ حاصل کرنے کے حق کی نمائندگی نہ کریں۔

ہیڈ لیز (Head-Lease)

لیزنگ کے جدید کاروبار میں ایک اور تصور وجود میں آیا ہے اور وہ ہے ''ہیڈ لیز'' کا تصور۔ اس میں متاجر اثاثہ کئی ثانوی متاجرین کو اجارے پر دے دیتا ہے، پھر وہ دوسرے لوگوں کو دعوت دیتا ہے کہ وہ اس کے کاروبار میں شریک ہوں، اس طرح سے کہ وہ متاجرین سے حاصل ہونے والے کرایوں میں انہیں حصہ دار بنالیتا ہے، اور اس پر وہ ان شرکاء سے متعین رقم وصول کرتا ہے۔ یہ انتظام شریعت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔ وجہ واضح ہے کہ متاجر اس اثاثے کا مالک تو ہے نہیں، وہ صرف اس کے حق استعمال (Usufruct) سے فائدہ اُٹھانے کا حق دار ہے۔ یہ حق استعمال اس نے ثانوی اجارہ (Sub-Lease) کر کے ان متاجرین (Lessees) کو منتقل کر دیا ہے۔ اب یہ کسی چیز کا مالک نہیں ہے، نہ خود اثاثے کا اور نہ ہی حق استعمال کا۔ یہ اب صرف کرایہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اس لئے اب یہ اپنے اس حق کا کچھ حصہ دوسرے افراد کو تفویض کر رہا ہے۔ یہ بات پہلے تفصیل سے بیان کی جا چکی ہے کہ اس حق کی تجارت نہیں کی جا سکتی، اس لئے کہ یہ قابل وصول دین کو کم قیمت پر فروخت کرنے کے مترادف ہے جو کہ ربا کی ایک شکل ہے جس سے قرآن وسنت میں منع کیا گیا ہے۔

یہ تمویلی اجارہ (Financial Lease) کی چند ایسی بنیادی خصوصیات ہیں جو شرعی احکام کے مطابق نہیں ہیں۔ لیز کو بطور اسلامی طریقۂ تمویل استعمال کرتے وقت ان غلطیوں سے بچنا ضروری ہے۔

لیز کے معاہدے میں واقع ہونے والی ممکنہ غلطیوں کی فہرست انہی باتوں تک محدود نہیں ہے جو اوپر بیان کی گی ہیں، بلکہ اس باب میں صرف ان بنیادی غلطیوں کا ذکر کیا گیا ہے جو لیز کے معاہدوں میں دیکھنے میں آئی ہیں۔ اسلامی لیز کے بنیادی اصول اوپر مختصراً بیان کر دیئے گئے ہیں، اسلامی لیز کے معاہدے میں ان سب کی رعایت ہونی چاہئے۔

سلم اور استصناع

سلم اور استصناع

شرعاً کسی بیع کے صحیح ہونے کے لئے بنیادی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کی بیع کا ارادہ ہے وہ بیچنے والے کے حسی یا معنوی قبضے میں ہو، اس شرط میں تین باتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) وہ چیز موجود ہو، لہٰذا ایسی چیز جو ابھی وجود میں نہیں آئی وہ بیچی نہیں جا سکتی۔

(۲) بیچی جانے والی چیز پر بائع کی ملکیت آ چکی ہو، لہٰذا وہ چیز موجود تو ہے لیکن بائع اس کا مالک نہیں ہے تو وہ اس کی بیع نہیں کر سکتا۔

(۳) صرف ملکیّت ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ بائع کے قبضے میں ہونی چاہئے۔ خواہ یہ قبضہ حسی ہو یا معنوی۔ اگر بائع اس چیز کا مالک تو ہے لیکن وہ خود یا اپنے کسی وکیل کے ذریعے اسے قبضے میں نہیں لایا تو وہ اسے بیچ نہیں سکتا۔

شریعت کے اس عمومی اصول سے صرف دو صورتیں مستثنیٰ ہیں، ایک سلم اور دوسری استصناع۔ دونوں مخصوص نوعیت کی بیع ہیں۔ اس باب میں یہ بتایا جائے گا کہ ان کا تصور کیا ہے اور انہیں کس حد تک استعمال کیا جا سکتا ہے۔

سلم کا معنی

''سلم'' ایک ایسی بیع ہے جس کے ذریعے بائع یہ ذمہ داری قبول کرتا ہے کہ وہ مستقبل کی کسی تاریخ میں متعین چیز خریدار کو فراہم کرے گا اور اس کے بدلے میں مکمل قیمت بیع کے وقت ہی پیشگی لے لیتا ہے۔

یہاں قیمت نقد ہے لیکن مبیع (بیچے جانے والی چیز) کی ادائیگی مؤجل اور مؤخر ہے۔ خریدار کو ''رب السلم'' اور بائع کو ''مسلم الیہ'' اور خریدی ہوئی چیز کو ''مسلم فیہ'' کہا جاتا ہے۔

سلم کی حضور اقدس ﷺ نے مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت دی تھی۔ اس بیع کا بنیادی مقصد چھوٹے کاشتکاروں کی ضرورت کو پورا کرنا تھا جنہیں اپنی فصل اُگانے کے لئے اور فصل کی کٹائی تک اپنے بیوی بچوں کے اخراجات پورے کرنے کے لئے رقم کی ضرورت ہوتی تھی۔ ربا کی حرمت کے بعد وہ سودی قرضہ نہیں لے سکتے تھے، اس لئے انہیں اجازت دی گئی کہ وہ اپنی زرعی پیداوار پیشگی

قیمت پر فروخت کر دیں۔

اسی طرح عرب تاجر دوسرے علاقوں کی طرف کچھ اشیاء برآمد کرتے تھے اور وہاں سے اپنے علاقے میں کچھ چیزیں درآمد کرتے تھے۔ اس مقصد کے لئے انہیں رقم کی ضرورت ہوتی تھی۔ ربا کی حرمت کے بعد یہ لوگ سودی قرضہ نہیں لے سکتے تھے، اس لئے انہیں اجازت دی گئی کہ وہ پیشگی قیمت پر یہ اشیاء فروخت کر دیں۔ نقد قیمت وصول کر کے یہ لوگ اپنا مذکورہ بالا کاروبار بآسانی جاری رکھ سکتے تھے۔

سلم سے بائع کو بھی فائدہ پہنچتا تھا اس لئے کہ قیمت پیشگی مل جاتی تھی اور خریدار کو بھی فائدہ پہنچتا تھا اس لئے کہ سلم میں قیمت عموماً نقد سودے کی نسبت کم ہوتی تھی۔

سلم کی اجازت اس عام قاعدے سے ایک استثناء ہے جس کے مطابق مستقبل کی طرف منسوب بیع جائز نہیں ہے۔ سلم کی یہ اجازت چند کڑی شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ان شرائط کو ذیل میں مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔

سلم کی شرائط

۱۔ سلم کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ خریدار پوری کی پوری قیمت عقد کے وقت ادا کر دے۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ اگر عقد کے وقت خریدار قیمت کی مکمل ادائیگی نہ کرے تو یہ دین کے بدلے میں دین کی بیع کے مترادف ہوگا، جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً منع فرمایا ہے۔ علاوہ ازیں سلم کے جواز کی بنیادی حکمت بائع کی فوری ضرورت کو پورا کرنا ہے۔ اگر قیمت اسے مکمل طور پر ادا نہیں کی جاتی تو عقد کا بنیادی مقصد فوت ہو جائے گا۔

اس لئے تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ سلم میں قیمت کی مکمل ادائیگی ضروری ہے، البتہ امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ بائع خریدار کو دو یا تین دن کی رعایت دے سکتا ہے، یہ رعایت عقد کا باقاعدہ حصہ نہیں ہونی چاہئے۔ (۱)

۲۔ سلم صرف انہی اشیاء میں ہو سکتی ہے جن کی کوالٹی اور مقدار کا پیشگی پورے طور پر تعین ہو سکتا ہو۔ ایسی اشیاء جن کی کوالٹی یا مقدار کا تعین نہ کیا جا سکتا ہو انہیں ''سلم'' کے ذریعے نہیں بیچا جا سکتا۔ مثال کے طور پر قیمتی پتھروں کی سلم کی بنیاد پر بیع نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ ان کا ہر ٹکڑا اور فرد عموماً دوسرے سے معیار، سائز یا وزن میں مختلف ہوتا ہے اور ان کی بیان کے ذریعے تعیین عموماً ممکن نہیں ہوتی۔

۳۔ کسی متعین چیز یا متعین کھیت یا فارم کی پیداوار کی بیع سلم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اگر بائع یہ ذمہ داری

(۱) ابن قدامہ، المغنی، ج ۴، ص ۳۲۸۔

قبول کرتا ہے کہ وہ متعین کھیت کی گندم یا متعین درخت کا پھل مہیا کرے گا تو سلم صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ ادائیگی سے پہلے ہی اس کھیت کی پیداوار یا اس درخت کا پھل ہلاک ہو۔ اس امکان کی وجہ سے بیچی ہوئی چیز کی ادائیگی غیر یقینی رہے گی۔ یہ قاعدہ ہر اس چیز پر لاگو ہوگا جس کی فراہمی یقینی نہ ہو جائے۔(۱)

۴۔ یہ بھی ضروری ہے کہ جس چیز کی سلم کرنا مقصود ہے اس کی نوعیت اور معیار واضح طور پر متعین کر لیا جائے، جس میں کوئی ایسا ابہام باقی نہ رہے جو بعد میں تنازع کا باعث بن سکتا ہو، اس سلسلے میں تمام ممکنہ تفصیلات واضح طور پر ذکر کر لینی چاہئیں۔

۵۔ یہ بھی ضروری ہے کہ بیچی جانے والی چیز کی مقدار بغیر کسی ابہام کے متعین کر لی جائے۔ اگر چیز کی مقدار تاجروں کے عرف میں وزن کے ذریعے متعین کی جاتی ہے (یعنی وہ چیز تول کر بکتی ہے) تو اس کا وزن متعین ہونا ضروری ہے، اور اگر اس کی مقدار کا تعین پیمائش کے ذریعے ہوتا ہے تو اس کی متعین پیمائش معلوم ہونی چاہئے۔ جو چیز عموماً تولی جاتی ہے اس کی مقدار کا تعین (سلم کی صورت میں) پیمائش کے ذریعے سے نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح پیمائش کی جانے والی چیز کی مقدار وزن میں متعین نہیں ہونی چاہئے۔

۶۔ بیچی گئی چیز کی سپردگی کی تاریخ اور جگہ کا تعین بھی عقد کے اندر ہونا چاہئے۔

۷۔ بیع سلم ایسی اشیاء کی نہیں ہوسکتی جن کی فوری ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر سونے کی بیع چاندی کے بدلے میں ہو رہی ہے تو شرعاً ضروری ہے کہ دونوں چیزوں کی ادائیگی ایک ہی وقت میں ہو۔ یہاں بیع سلم کارگر نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح اگر گندم کی بیع جو کے بدلے میں ہو رہی ہو تو بیع کے صحیح ہونے کے لئے دونوں چیزوں پر ایک ہی وقت میں قبضہ ہونا ضروری ہے، اس لئے اس صورت میں سلم کا معاہدہ جائز نہیں ہے۔

تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ سلم اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک ان شرائط کو مکمل طور پر پورا نہیں کر لیا جاتا، اس لئے کہ یہ شرائط ایک صریح حدیث پر مبنی ہیں، اس سلسلے میں ایک معروف حدیث یہ ہے:

> من اسلف فی شیٔ فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔
> جو شخص سلم کرنا چاہتا ہے اسے سلم کرنی چاہئے متعین پیمائش اور متعین وزن میں ایک طے شدہ مدت تک۔(۲)

---

(۱) ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، المغنی، ج۴، ص ۳۲۵، ریاض، ۱۹۸۱ء۔ (۲) حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں۔

البتہ ان شرائط کے علاوہ کچھ اور شرطیں بھی ہیں جن کے بارے میں مختلف فقہی مکاتبِ فکر کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، ان شرائط پر ذیل میں بحث کی جارہی ہے:

(۱) فقہ حنفی کے مطابق یہ ضروری ہے کہ جس چیز کی بیع سلم ہو رہی ہے وہ معاہدہ طے پانے کے دن سے قبضہ کے دن تک مارکیٹ میں دستیاب ہو، لہٰذا اگر عقد سلم کے وقت وہ چیز بازار میں دستیاب نہیں ہے تو اس کی بیع سلم نہیں ہوسکتی، اگرچہ اس بات کی توقع ہو کہ قبضے کے وقت وہ چیز بازار میں دستیاب ہوگی۔ (۱)

لیکن فقہ شافعی، مالکی اور حنبلی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ معاہدے کے وقت اس چیز کا دستیاب ہونا سلم کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ ان کے ہاں جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ وہ چیز قبضے کے وقت دستیاب ہو۔ (۲) موجودہ حالات میں اس نقطۂ نظر پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ (۳)

(۲) فقہ حنفی اور فقہ حنبلی کی رو سے یہ ضروری ہے کہ قبضے کی مدت عقد کے وقت سے کم از کم ایک ماہ ہو۔ اگر قبضے کا وقت ایک مہینے سے پہلے کا مقرر کرلیا گیا تو سلمؑ صحیح نہیں ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سلم کی اجازت چھوٹے کاشتکاروں اور تاجروں کی ضرورت کے لئے دی گئی ہے لہٰذا انہیں وہ چیز مہیا کرنے کے لئے مناسب وقت ملنا چاہئے۔ ایک مہینے سے پہلے وہ یہ سامان مہیا کرنے کے قابل نہیں ہوں گے، علاوہ ازیں سلم میں قیمت نقد سودے کی نسبت کم ہوتی ہے، قیمت میں یہ رعایت تب ہی قرینِ انصاف ہوگی جبکہ یہ سامان ایسی مدت کے بعد سپرد کیا جائے جس کا قیمتوں پر معقول اثر پڑسکتا ہو۔ ایک مہینے سے کم مدت عموماً قیمتوں پر اثرانداز نہیں ہوتی، لہٰذا ادائیگی کا کم از کم وقت ایک مہینے سے کم نہیں ہونا چاہئے۔ (۴)

امام مالکؒ اس بات سے تو اتفاق کرتے ہیں کہ سلم کے معاہدے کے لئے کم سے کم مدت ہونی چاہئے، لیکن ان کا موقف یہ ہے کہ یہ مدت پندرہ دن سے کم نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ مارکیٹ کے ریٹ دو ہفتوں کے اندر اندر تبدیل ہوسکتے ہیں۔ (۵)

اس نقطۂ نظر سے (کہ کم از کم مدت شرعاً متعین ہے) دوسرے فقہاء مثلاً امام شافعیؒ اور بعض حنفی فقہاء نے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے سلم کے صحیح ہونے کے لئے کم از کم

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) یہ حدیث صحاح ستہ میں روایت کی گئی ہے (دیکھئے: ابن الہمام، فتح القدیر، ج۶، ص۲۰۵)

(۱) الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۵، ص۲۱۱۔ (۲) ابن قدامہ، المغنی، ج۴، ص۳۲۶۔

(۳) تھانوی، اشرف علی، امداد الفتاویٰ، ج۳، ص۲۷ (۴) ابن قدامہ، المغنی، ج۴، ص۳۲۳۔

(۵) دردیر، الشرح الصغیر، ج۳، ص۲۷۵، اور الخرشی، ج۳، ص۳۰۔

مدت کا تعین نہیں فرمایا، حدیث کے مطابق شرط صرف یہ ہے کہ قبضے کا وقت واضح طور پر متعین ہونا چاہئے، لہٰذا کوئی کم از کم مدت بیان نہیں کی جاسکتی، فریقین باہمی رضامندی سے قبضے کی کوئی بھی تاریخ متعین کر سکتے ہیں۔

موجودہ حالات میں یہ نقطۂ نظر قابلِ ترجیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ نے کوئی کم از کم مدت متعین نہیں کی۔ فقہاء نے مختلف مدتیں ذکر کی ہیں جو ایک دن سے لے کر ایک مہینے تک ہیں۔ ظاہر ہے کہ فقہاء نے یہ مدتیں غریب بائع کے مفاد کو مدِنظر رکھتے ہوئے تقاضائے مصلحت سمجھ کر مقرر کی ہیں، لیکن مصلحت، وقت اور جگہ کے بدلنے سے بدل سکتی ہے۔ بعض اوقات زیادہ قریب کی تاریخ مقرر کرنا بائع کے زیادہ مفاد میں ہوسکتا ہے۔ جہاں تک قیمت کا تعلق ہے تو یہ سلم کا لازمی عنصر نہیں ہے کہ سلم میں قیمت ہمیشہ اس دن کی بازاری قیمت سے کم ہی ہو، بائع اپنے مفاد کا خود بہتر فیصلہ کرسکتا ہے۔ اگر وہ اپنی آزادانہ مرضی سے پہلے کی کوئی تاریخ قبضہ کرانے کے لئے مقرر کر لیتا ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اسے ایسا کرنے سے روکا جائے۔ بعض معاصر فقہاء نے اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ جدید معاہدوں کے لئے زیادہ موزوں ہے۔(۱)

سلم بطور طریقۂ تمویل

پیچھے مذکور بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شریعت نے سلم کی اجازت کاشتکاروں اور تاجروں کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے دی ہے۔ اس لئے یہ بنیادی طور پر چھوٹے تاجروں اور کاشتکاروں کے لئے ایک طریقۂ تمویل ہے۔ یہ طریقۂ تمویل جدید بینکوں اور مالیاتی اداروں میں بھی استعمال ہوسکتا ہے خاص طور پر زرعی شعبے کی تمویل کے لئے۔ یہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ سلم میں قیمت ان چیزوں کی نسبت کم ہوسکتی ہے جنہیں ادا کیا جانا ہو، اس طرح سے ان دو قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا وہ بینکوں اور مالیاتی اداروں کا جائز منافع ہوگا۔ یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ بائع مطلوبہ چیز طے شدہ وقت پر مہیا کردے گا اس سے سیکورٹی کا بھی مطالبہ کیا جاسکتا ہے جو ضمانت یا رہن وغیرہ کی صورت میں ہوسکتی ہے۔ نادہندگی کی صورت میں ضامن سے یہ مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ وہی چیز مہیا کرے اور رہن کی صورت میں خریدار / تمویل کار مرہون چیز بیچ کر اس کی قیمت سے مطلوبہ چیز بازار سے خرید سکتا ہے یا پیشگی دی ہوئی قیمت وصول کرسکتا ہے۔

واحد مشکل جو جدید مالیاتی اداروں اور بینکوں کو پیش آسکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے کلائنٹس

(۱) اشرف علی تھانوی، امداد الفتاویٰ، ج ۳۔

سے نقد رقم کی بجائے اشیاء وصول کریں گے۔ چونکہ یہ بینک صرف رقوم کا معاملہ کرنے میں ماہر ہوتے ہیں اس لئے یہ بظاہر ان پر بوجھ محسوس ہوگا کہ وہ مختلف کلائنٹس سے مختلف اشیاء وصول کر کے انہیں بازار میں فروخت کریں۔ وہ یہ اشیاء ان پر عملاً قبضہ کرنے سے پہلے نہیں بیچ سکتے اس لئے کہ یہ شریعت میں ممنوع ہے۔

لیکن جب ہم اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بات کرتے ہیں تو ایک بنیادی نکتہ نظر انداز نہیں ہونا چاہئے، وہ یہ کہ ایسے مالیاتی اداروں کا تصور جو صرف زر (Money) کا لین دین کریں اسلامی شریعت کے لئے اجنبی ہے۔ اگر یہ ادارے حلال نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کسی نہ کسی طرح اشیاء کا لین دین کرنا پڑے گا، اس لئے کہ شریعت میں محض قرض دے کر نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا، اس لئے اسلامی معیشت قائم کرنے کے لئے مالیاتی اداروں کے زاویہ نگاہ اور سوچ میں تبدیلی لانا ہوگی۔ یہ ادارے اشیاء کے معاملات کرنے کے لئے خصوصی سیل قائم کر سکتے ہیں۔ اگر ایسے سیل قائم کر دیئے جائیں تو سلم کے ذریعے اشیاء خریدنا اور انہیں نقد بازار میں بیچنا مشکل نہیں ہوگا۔

تاہم سلم کے معاہدے سے فائدہ اُٹھانے کے دو طریقے اور بھی ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ کوئی چیز سلم کے طور پر خرید کر مالیاتی ادارہ اسے ایک متوازی عقد سلم کے ذریعے بیچ سکتا ہے۔ جس کی تاریخ ادائیگی بھی پہلی سلم والی ہی ہو۔ دوسری (متوازی) سلم میں چونکہ مدت کم ہوگی اس لئے اس میں قیمت پہلے معاہدے کی نسبت ذرا زیادہ ہوگی، اور ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا وہ مالیاتی ادارے کو حاصل ہونے والا نفع ہوگا۔ دوسری سلم کی مدت جتنی کم ہوگی قیمت اتنی ہی زیادہ ہوگی اور نفع بھی اتنا ہی زیادہ ہوگا۔ اس طریقے سے یہ ادارے اپنے مختصر مدت کی تمویل کے شعبے کو چلا سکتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر کسی وجہ سے متوازی سلم کا معاہدہ قابل عمل نہیں ہے تو یہ مالیاتی ادارے کسی تیسرے فریق سے خریداری کا وعدہ لے سکتے ہیں۔ یہ وعدہ متوقع خریدار کی طرف سے یک طرفہ ہونا چاہئے۔ چونکہ یہ محض وعدہ ہے عملاً بیع نہیں ہے اس لئے خریدار پیشگی ادائیگی کا پابند نہیں ہے، اس لئے اس میں زیادہ قیمت مقرر کی جا سکتی ہے، اور چونکہ متعلقہ چیز ادارے کو وصول ہوگی وہ وعدے کے مطابق تیسرے فریق کو پہلے سے طے شدہ قیمت پر بیچ دے گا۔

بعض اوقات ایک تیسرا طریقہ بھی تجویز کیا جاتا ہے وہ یہ کہ قبضے کی تاریخ آنے پر وہ چیز بائع ہی کو زیادہ قیمت پر بیچ دی جاتی ہے۔ لیکن یہ تجویز شرعی احکام کے مطابق نہیں ہے۔ شرعاً یہ جائز نہیں ہے کہ خریدار قبضہ کرنے سے پہلے وہ چیز بائع کو بیچ دے، اور اگر یہ سودا زیادہ قیمت پر ہوا ہے تو ربا کے

مترادف ہوگا جو کہ بالکلیہ ممنوع ہے۔ اگر یہ دوسری بیع خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد بھی ہو تب بھی اصل بیع کے وقت اس دوسری بیع کا بندوبست نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا یہ تجویز قطعاً قابلِ عمل نہیں ہے۔

متوازی سلم کے چند قواعد

چونکہ جدید اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے متوازی سلم کا طریقہ استعمال کر رہے ہیں اس لئے اس طریقِ کار کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط کا ذہن میں رہنا ضروری ہے۔

۱۔ متوازی سلم میں بینک دو مختلف معاہدوں میں داخل ہوتا ہے۔ ایک میں بینک خریدار ہے اور دوسرے میں بائع۔ ان میں سے ہر معاہدہ دوسرے سے الگ اور مستقل ہونا چاہئے۔ ان کو اس انداز سے باہم منسلک نہیں کرنا چاہئے کہ ان میں سے ایک کے حقوق اور ذمہ داریاں دوسرے عقد کے حقوق اور ذمہ داریوں پر موقوف ہوں۔ ہر عقد کی اپنی طاقت ہونی چاہئے اور وہ دوسرے پر موقوف اور منحصر نہیں ہونا چاہئے۔

مثال کے طور پر ''الف'' ''ب'' سے گندم کی سو بوریاں بطور سلم خریدتا ہے جس پر قبضہ ۳۱ دسمبر کو کرایا جائے گا۔ ''الف'' ''ج'' سے متوازی سلم کا معاہدہ کر سکتا ہے کہ وہ اسے ۳۱ دسمبر کو گندم کی سو بوریاں فراہم کرے گا، لیکن ''ج'' کے ساتھ متوازی سلم کا معاہدہ کرتے وقت اسے گندم کی فراہمی ''ب'' سے گندم کی وصولی کے ساتھ مشروط نہیں ہونی چاہئے۔ اگر ''ب'' نے ۳۱ دسمبر کو گندم فراہم نہ کی تب بھی ''الف'' کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ سو بوری گندم ''ج'' کو مہیا کرے۔ وہ ''ب'' کے خلاف جو ذرائع چاہے استعمال کر سکتا ہے لیکن وہ ''ج'' کو گندم فراہم کرنے کی ذمہ داری سے بری نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح اگر ''ب'' نے ''الف'' کو خراب چیز مہیا کی جو طے شدہ اوصاف کے مطابق نہیں ہے تب بھی ''الف'' کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ''ج'' کو اس کے ساتھ طے شدہ معیار کے مطابق چیز مہیا کرے۔

۲۔ متوازی سلم (Parallel Salam) صرف تیسرے فریق کے ساتھ جائز ہے، پہلے معاملے میں جو شخص بائع ہے اسے دوسرے متوازی معاملے میں خریدار نہیں بنایا جا سکتا، اس لئے کہ یہ بائی بیک (Buy Back) معاملہ ہو جائے گا جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر دوسرے معاہدے میں خریدار اپنا مستقل قانونی وجود رکھتا ہے لیکن وہ مکمل طور پر اس شخص کی ملکیت میں ہے جو پہلے معاملے میں بائع تھا تب بھی یہ (دوسرا معاہدہ) جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ عملاً یہ بائی بیک ہی کے مترادف ہوگا۔ مثال کے طور پر A نے B سے گندم کی ہزار بوریاں بطور سلم کے خریدیں۔ B ایک جوائنٹ سٹاک کمپنی ہے،

B کی ایک ذیلی کمپنی C ہے جس کا اپنا ایک الگ قانونی وجود ہے، لیکن مکمل طور پر B کی ملکیت ہے، تو اس صورت میں A، C کے ساتھ متوازی سلم کا معاہدہ نہیں کرسکتا، البتہ اگر C مکمل طور پر B کی ملکیت میں نہیں ہے تو A، C کے ساتھ یہ معاہدہ کرسکتا ہے، اگرچہ بعض شیئر ہولڈرز دونوں (C اور B) میں مشترک ہوں۔

استصناع

استصناع بیع کی دوسری قسم ہے جس میں سودا چیز کے وجود میں آنے سے پہلے ہی ہو جاتا ہے۔ استصناع کا معنی ہے کسی تیارکنندہ (مینوفیکچرر) کو یہ آرڈر دینا کہ وہ خریدار کے لئے متعین چیز بنا دے۔ اگر تیارکنندہ (Manufacturer) اپنے پاس سے خام مال لگا کر خریدار کے لئے چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے تو استصناع کا عقد وجود میں آجائے گا، لیکن استصناع کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیمت فریقین کی رضامندی سے طے کر لی جائے اور مطلوبہ چیز (جس کی تیاری مقصود ہے) کے ضروری اوصاف بھی متعین کر لیے جائیں۔

استصناع کے معاہدے کی وجہ سے تیارکنندہ پر یہ اخلاقی ذمہ داری عائد ہو جاتی ہے کہ وہ اس چیز کو تیار کرے، لیکن تیارکنندہ کے اپنا کام شروع کرنے سے پہلے فریقین میں سے کوئی بھی دوسرے کو نوٹس دے کر معاہدہ منسوخ کرسکتا ہے۔(1) البتہ تیارکنندہ کے کام شروع کر دینے کے بعد معاہدہ یک طرفہ طور پر ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

استصناع اور سلم میں فرق

استصناع کی یہ نوعیت مدِنظر رکھتے ہوئے استصناع اور سلم میں کئی فرق ہیں جو یہاں مختصراً بیان کیے جا رہے ہیں:

(۱) استصناع ہمیشہ ایسی چیز پر ہوتا ہے جسے تیار کرنے کی ضرورت ہو، جبکہ سلم ہر چیز کی ہوسکتی ہے خواہ اسے تیار کرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔

(۲) سلم میں یہ ضروری ہے کہ قیمت مکمل طور پر پیشگی ادا کی جائے جبکہ استصناع میں یہ ضروری نہیں ہے۔

(۳) سلم کا عقد جب یہ ایک مرتبہ ہو جائے تو اسے یک طرفہ طور پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا جبکہ عقد

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار، ج۵، ص۲۲۳۔

استصناع کو سامان کی تیاری شروع ہونے سے پہلے منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

(۴) سپردگی کا وقت سلم میں بیع کا ضروری حصہ ہے جبکہ استصناع میں سپردگی کا وقت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے۔(۱)

استصناع اور اجارہ میں فرق

یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ استصناع میں تیار کنندہ خود اپنے خام مال سے چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے، لہٰذا یہ معاہدہ اس بات کو بھی شامل ہوتا ہے کہ اگر خام مواد تیار کنندہ کے پاس موجود نہیں ہے تو وہ اسے مہیا کرے اور اس بات کو بھی کہ مطلوبہ چیز کی تیاری کے لئے کام کرے۔ اگر خام مواد گاہک کی طرف سے مہیا کیا گیا ہے اور تیار کنندہ سے صرف اس کی محنت اور مہارت مطلوب ہے تو یہ معاہدہ استصناع نہیں ہوگا، اس صورت میں یہ اجارے کا عقد ہوگا، جس کے ذریعے کسی شخص کی خدمات ایک متعین معاوضے کے بدلے میں حاصل کی جاتی ہیں۔

جب مطلوبہ چیز کو بائع تیار کرلے تو اسے خریدار کے سامنے پیش کرے۔ فقہاء کے اس بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں کہ اس مرحلے پر خریدار یہ چیز مسترد کر سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار وہ چیز دیکھنے پر اپنا خیار رؤیت استعمال کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ استصناع ایک بیع ہے اور جب کوئی شخص کوئی ایسی چیز خریدتا ہے جو اس نے دیکھی نہیں ہے تو دیکھنے کے بعد اسے سودا منسوخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، استصناع پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔

لیکن امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر وہ (فراہم کردہ) فریقین کے درمیان عقد کے وقت طے شدہ اوصاف کے مطابق ہے تو خریدار اسے قبول کرنے کا پابند ہوگا اور وہ خیار رؤیت استعمال نہیں کر سکے گا۔ خلافتِ عثمانیہ میں فقہاء نے اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دی تھی اور حنفی قانون اسی کے مطابق مدون کیا گیا تھا۔ اس لئے کہ جدید صنعت وتجارت میں یہ بڑی نقصان کی بات ہوگی کہ تیار کنندہ نے اپنے تمام وسائل مطلوبہ چیز کی تیاری پر لگا دیئے اس کے بعد خریدار کوئی وجہ بتائے بغیر سودا منسوخ کر دے، اگرچہ فراہم کردہ چیز مطلوبہ اوصاف کے مکمل طور پر مطابق ہو۔(۲)

فراہمی کا وقت

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے استصناع میں یہ ضروری نہیں ہے کہ سامان کی فراہمی کا وقت

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار۔ (۲) دیکھئے: مجلۃ دفعہ نمبر ۳۹۲ اور مقدمہ۔

متعین کیا جائے، تاہم خریدار سامان کی فراہمی کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کر سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تیار کنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کر دے تو خریدار اسے قبول کرنے اور قیمت ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ (۱)

یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ سامان مطلوبہ مدت میں فراہم کر دیا جائے گا اس طرح کے بعض جدید معاہدے ایک تعزیری شق پر مشتمل ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں اگر تیار کنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کر دے تو اس پر جرمانہ عائد ہوگا جس کا حساب یومیہ بنیاد پر کیا جائے گا، کیا شرعاً بھی اس طرح کی کوئی تعزیری شق شامل کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اگرچہ فقہاء استصناع پر بحث کے دوران اس سوال پر خاموش نظر آتے ہیں لیکن انہوں نے اس طرح کی شرط کو اجارے میں جائز قرار دیا ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے کپڑوں کی سلائی کے لئے کسی خیاط کی خدمات حاصل کرتا ہے تو فراہمی کے حساب سے اجرت مختلف ہوسکتی ہے۔ مستاجر (جو کپڑے سلوانا چاہتا ہے) یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر خیاط ایک دن میں یہ کپڑے تیار کر دے تو وہ سو روپے اجرت دے گا اور اگر وہ دو دن میں تیار کرتا ہے تو وہ اسی (۸۰) روپے دے گا۔ (۲)

اسی طرح سے استصناع میں قیمت کو فراہمی کے وقت کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے، اگر فریقین اس بات پر متفق ہو جائیں کہ فراہمی میں تاخیر کی صورت میں فی یوم متعین مقدار میں قیمت کم ہو جائے گی تو یہ شرعاً جائز ہوگا۔

استصناع بطور طریقۂ تمویل

استصناع کو مخصوص معاہدوں میں تمویل کی سہولت فراہم کرنے کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے، خاص طور پر ہاؤس بلڈنگ فائنانس کے شعبے میں۔

اگر کلائنٹ کے پاس اپنی زمین ہے اور وہ گھر کی تعمیر کے لئے تمویل چاہتا ہے تو تمویل کار اس کھلی زمین پر استصناع کی بنیاد پر گھر تعمیر کر دینے کی ذمہ داری قبول کر سکتا ہے اور اگر کلائنٹ کے پاس اپنی زمین نہیں ہے اور وہ زمین بھی خریدنا چاہتا ہے تو بھی تمویل کار یہ ذمہ داری قبول کر سکتا ہے کہ وہ اسے زمین کے ایسے قطعے پر تعمیر شدہ گھر مہیا کرے گا جس کی تفصیلات پہلے سے طے کر لی گئی ہوں۔

چونکہ استصناع میں یہ ضروری نہیں کہ قیمت پیشگی ادا کی جائے اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مبیع پر

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار، ج ۵، ص ۲۲۵، وان للاستعجال کان تفرغہ غدا کان صحیحا۔

(۲) دیکھئے: ابن عابدین، ردالمحتار، ج ۵، ص ۳۱۱۔

قبضے کے وقت ادا کی جائے (بلکہ قیمت فریقین کے طے شدہ معاہدے کے مطابق کسی بھی وقت تک مؤجل ہوسکتی ہے[1]) اس لئے فریقین جس طرح چاہیں قیمت کی ادائیگی کا وقت اس کے مطابق طے کیا جاسکتا ہے۔قیمتوں کی ادائیگی قسطوں میں بھی ہوسکتی ہے۔

یہ بھی ضروری نہیں کہ تمویل کار گھر کی خود تعمیر کرے، بلکہ وہ کسی تیسرے فریق کے ساتھ متوازی استصناع کے معاہدے میں بھی داخل ہوسکتا ہے یا وہ کسی ٹھیکے دار کی خدمات بھی حاصل کرسکتا ہے (جو کلائنٹ کے علاوہ ہو)، دونوں صورتوں میں وہ لاگت کا حساب لگا کر استصناع کی قیمت کا تعین اس انداز سے کرسکتا ہے کہ اس سے اسے لاگت پر معقول منافع حاصل ہو جائے۔اس صورت میں کلائنٹ کی طرف سے قسطوں کی ادائیگی عین اس وقت سے بھی شروع ہوسکتی ہے جب فریقین نے معاہدے پر دستخط کیے ہیں اور تعمیر کے دوران اور مکان کلائنٹ کے حوالے کیے جانے کے بعد بھی جاری رہ سکتی ہیں۔قسطوں کی ادائیگی محفوظ بنانے کے لئے زمین یا مکان یا کسی اور جائیداد کا ملکیت نامہ آخری قسط کی ادائیگی تک تمویل کار کے پاس بطور توثیق کے رکھا جاسکتا ہے۔

تمویل کار کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ معاہدے میں طے شدہ بیانات کے بالکل مطابق مکان تعمیر کرے۔کسی بھی فرق کی صورت میں ہر ایسا خرچہ جو اسے معاہدے کی شرائط کے مطابق بنانے کے لئے ضروری ہو، تمویل کار کو برداشت کرنا پڑے گا۔

استصناع کے ذریعے کو منصوبوں کی تمویل (Project Financing) کے لئے بھی انہی خطوط پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔اگر کوئی کلائنٹ اپنی فیکٹری میں ایئرکنڈیشن پلانٹ لگوانا چاہتا ہے اور پلانٹ تیار کرنے کی ضرورت ہے تو تمویل کار استصناع کے معاہدے کے ذریعے پہلے بیان کردہ طریقِ کار کے مطابق پلانٹ مہیا کرنے کی ذمہ داری قبول کرسکتا ہے، اسی طرح استصناع کے معاہدے کو کسی پل یا شاہراہ کی تعمیر کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

جدید BOT معاہدات (خریدو، چلاؤ اور منتقل کرو[2]) کو بھی استصناع کی بنیادوں پر تشکیل دیا جاسکتا ہے۔اگر کوئی حکومت ایک ہائی وے تعمیر کرنا چاہتی ہے تو وہ سڑک بنانے والی کمپنی کے ساتھ استصناع کا عقد کرسکتی ہے، اور قیمت کے طور پر اسے مخصوص مدت تک شاہراہ کو چلانے اور ٹول (toll) حاصل کرنے کا اختیار دیا جاسکتا ہے۔

❁❁❁

(۱) اتاسی، شرح المجلۃ، ج۲، ص ۴۰۶۔

(2) Buy, Operate and Transfer.

اسلامی سرمایہ کاری فنڈ

اسلامی سرمایہ کاری فنڈ

اسلامی سرمایہ کاری فنڈ کے متعلق شرعی اصول

اس باب میں ''اسلامی سرمایہ کاری فنڈ'' (Islamic Investment Funds) کی اصطلاح سے مراد ایسا مشترکہ حوض ہے جس میں سرمایہ کار اپنی ضرورت سے زائد بچی ہوئی رقم شامل کرتے ہیں تاکہ ان رقوم سے حلال منافع حاصل کرنے کے لئے اسلامی شریعت کے بالکل مطابق سرمایہ کاری کی جائے۔ رقم لگانے والوں کو کوئی ایسی دستاویز بھی دی جاسکتی ہے جو ان کی شامل کردہ رقم کی تصدیق کرے اور انہیں فنڈ کو عملاً حاصل ہونے والے منافع میں ان کے حصے کے تناسب سے نفع کا حق دار ٹھہرائے۔ اس دستاویز کو سرٹیفکیٹ، یونٹ، شیئر یا کوئی اور نام دیا جاسکتا ہے، لیکن ان کا شرعی جواز دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ ان (سرٹیفکیٹس) کی لکھی ہوئی قیمت (Face Value) کے حوالے سے ایک خاص نفع متعین کرنے کی بجائے یہ لازمی ہے کہ فنڈ کو حاصل ہونے والے حقیقی منافع کا ایک متناسب حصہ ان کو حاصل ہو، لہٰذا نہ تو اصل رقم کی اور نہ ہی اصل رقم کے ساتھ منسلک کسی متعین نفع کی ضمانت دی جاسکتی ہے۔ فنڈ میں رقم شامل کرنے والوں کو اس واضح تصور کے ساتھ شامل ہونا چاہئے کہ انہیں حاصل ہونے والا فائدہ فنڈ کو حقیقتاً حاصل ہونے والے نفع یا نقصان کے ساتھ منسلک ہے۔ اگر فنڈ کو زیادہ نفع حاصل ہوگا تو ان کا نفع بھی اسی نسبت سے بڑھ جائے گا۔ لیکن اگر فنڈ کو نقصان ہو جائے تو انہیں اس نقصان میں بھی شریک ہونا ہوگا اِلا یہ کہ نقصان فنڈ کی انتظامیہ کی کسی غفلت یا بدنظمی کی وجہ سے ہوا ہو۔ اس صورت میں فنڈ نہیں بلکہ فنڈ کی انتظامیہ نقصان پورا کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جو رقم اکٹھی کی گئی ہے وہ شرعاً قابلِ قبول کاروبار میں لگائی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سرمایہ کاری کا شعبہ ہی نہیں بلکہ جن شرطوں پر معاہدہ ہوا ہے ان کا بھی اسلامی اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ان بنیادی تقاضوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے اسلامی سرمایہ کاری فنڈ سرمایہ کاری کے مختلف ذرائع کو اختیار کرسکتے ہیں، جن پر ذیل میں مختصر گفتگو کی جاتی ہے۔

ایکویٹی فنڈ (Equity Fund)

ایکویٹی فنڈ میں رقم جوائنٹ سٹاک کمپنیوں کے شیئرز میں لگائی جاتی ہے۔منافع بنیادی طور پر کیپٹل گین (Capital Gain) کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے،یعنی شیئرز خرید کر اور ان کی قیمتیں بڑھ جانے پر انہیں بیچ کر۔ متعلقہ کمپنیوں کی طرف سے تقسیم کیے جانے والے منافع منقسمہ (Dividends) کے ذریعے بھی نفع حاصل کیا جاتا ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار شرعاً ناجائز ہے تو اسلامی فنڈ کے لئے اس کے حصص خریدنا، اپنے پاس رکھنا یا انہیں بیچنا جائز نہیں ہوگا،اس لئے کہ اس کا منطقی نتیجہ شیئر ہولڈر کا ناجائز کاروبار میں براہِ راست تلوث ہوگا۔

اسی طرح معاصر علماء اس بات پر بھی تقریباً متفق ہیں کہ اگر کسی کمپنی کے تمام معاملات شریعت کے مکمل طور پر مطابق ہیں جس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ وہ کمپنی نہ تو سودی قرضہ لیتی ہے اور نہ ہی اپنی زائد رقوم سودی کھاتوں میں رکھواتی ہے تو اس کے شیئرز خریدنا، اپنے پاس رکھنا اور انہیں بیچنا بغیر کسی شرعی رکاوٹ کے جائز ہے،لیکن بظاہر اس طرح کی کمپنیاں موجودہ بازار ہائے حصص میں بہت نادر ہیں۔تقریباً تمام کمپنیاں کسی نہ کسی طرح کسی ایسی سرگرمی میں ملوث ہوتی ہیں جو شرعی احکام کے خلاف ہوتی ہے،اگرچہ ان کا بنیادی کاروبار حلال ہو،تب بھی وہ سودی قرضے لیتی ہیں۔دوسری طرف وہ اپنی زائد رقوم سودی کھاتوں میں رکھواتی ہیں یا ان سے سودی بانڈز یا تمسکات خریدتی ہیں۔

موجودہ صدی میں اس طرح کی کمپنیوں کا مسئلہ ماہرینِ شریعت کے درمیان زیرِ بحث رہا ہے۔علماء کی ایک جماعت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی مسلمان کے لئے اس طرح کی کمپنیوں کے حصص کا لین دین کرنا جائز نہیں ہے،اگرچہ اس کمپنی کا بنیادی کاروبار حلال ہو۔ان کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ ایک کمپنی کا شیئر ہولڈر اس کمپنی کا شریک ہے،اور اسلامی فقہ کی رو سے ہر شریک اس کاروبار کے بارے میں دوسرے شرکاء کا وکیل ہوتا ہے لہٰذا محض کسی کمپنی کے شیئر کا خریدنا ہی شیئر ہولڈر کی طرف سے کمپنی کو یہ اختیار دینا ہے کہ جس طرح کمپنی کی انتظامیہ مناسب سمجھے اپنا کاروبار جاری رکھے۔اگر شیئر ہولڈر کو یہ معلوم ہے کہ کمپنی کسی غیر اسلامی معاملے میں ملوث ہوتی ہے لیکن پھر بھی وہ اس کمپنی کے شیئرز اپنے پاس رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اس کمپنی کو اس غیر اسلامی معاملے کو جاری رکھنے کا اختیار دے دیا ہے۔اس صورت میں نہ صرف یہ کہ اسے غیر اسلامی معاملے پر رضامندی ظاہر کرنے کا گناہ ہوگا بلکہ وہ معاملہ بھی بجا طور پر اس کی طرف منسوب ہوگا،اس لئے کہ کمپنی عملاً اس کے دیئے

ہوئے اختیار کے تحت ہی کام کر رہی ہے۔

مزید برآں یہ کہ جب کسی کمپنی کی تمویل سودی بنیادوں پر کی جاتی ہے تو اس کے کاروبار میں لگائے گئے فنڈز خالص نہیں رہتے، اسی طرح کمپنی اپنے بینک میں جمع کرائے ہوئے پیسوں پر سود وصول کرتی ہے تو لازماً اس کی آمدن میں ناجائز عنصر شامل ہو جاتا ہے جو کہ منافع منقسمہ (Dividends) کے ذریعے شیئر ہولڈرز میں تقسیم ہوگا۔

لیکن موجودہ دور کے علماء کی بڑی تعداد اس نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کرتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک جوائنٹ سٹاک کمپنی بنیادی طور پر سادہ شراکت (Partnership) سے مختلف ہے۔ عام شراکت میں پالیسی فیصلے تمام شرکاء کی رضامندی سے کیے جاتے ہیں، اور ہر شریک کو کاروبار کی پالیسی کے بارے میں ویٹو پاور حاصل ہوتی ہے، اس لئے شراکت کے سارے کام بجا طور پر تمام شرکاء کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اس کے برعکس جوائنٹ سٹاک کمپنی میں فیصلے اکثریت کے ذریعے ہوتے ہیں۔ کمپنی چونکہ شیئر ہولڈرز کی بہت بڑی تعداد پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے وہ ہر شیئر ہولڈر کو ویٹو پاور نہیں دے سکتی۔ شیئر ہولڈرز کی انفرادی آراء اکثریتی فیصلے کے ذریعے مسترد ہو سکتی ہیں، اس لئے کمپنی کا ہر ہر کام ہر شیئر ہولڈر کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شیئر ہولڈر سالانہ اجلاس عمومی (A.G.M.) میں کسی خاص معاملے پر اپنا اعتراض اٹھاتا ہے لیکن اس کے اعتراض کو اکثریت مسترد کر دیتی ہے تو یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوگا کہ اس نے اپنی انفرادی حیثیت سے اس معاملے کی اجازت دے دی ہے۔ خاص طور پر جبکہ وہ اس معاملے سے حاصل ہونے والی آمدن سے بچنے کا بھی ارادہ رکھتا ہے۔

لہٰذا کوئی کمپنی حلال کاروبار کر رہی ہے لیکن اپنی زائد از ضرورت رقوم سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے جہاں سے تھوڑی سی ضمنی آمدن سود کی بھی حاصل ہو جاتی ہے تو اس سے کمپنی کا سارا کاروبار ناجائز نہیں ہو جائے گا۔ اب اگر کوئی شخص اس کمپنی کے حصص اس واضح نیت کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ وہ اس ضمنی معاہدے کی بھی مخالفت کرے گا اور نفع (Dividend) کے اتنے حصے کو وہ اپنے استعمال میں نہیں لائے گا تو یہ بات کیسے کہی جا سکتی ہے کہ اس نے سودی معاملے کی اجازت دی ہے اور اس معاملے کو اس کی طرف کیسے منسوب کیا جا سکتا ہے۔

اس طرح کی کمپنی کے معاملات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ کمپنی بعض اوقات مالیاتی اداروں سے قرض لیتی ہے، اور قرضے عموماً سودی ہوتے ہیں۔ یہاں پر بھی وہی اصول لاگو ہوگا۔ اگر کوئی شیئر ہولڈر ذاتی طور پر اس طرح قرضہ لینے سے متفق نہیں ہے، لیکن اکثریت کی وجہ سے اس کی بات کو مسترد کر دیا

گیا ہے تو یہ قرض لینا اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔

علاوہ ازیں اسلامی اصولوں کے مطابق اگر چہ سودی قرضہ لینا بڑا خطرناک گناہ کا کام ہے جس کا وہ آخرت میں جواب دہ ہوگا، لیکن اس گناہ کے کام کی وجہ سے قرض لینے والے کا سارا کاروبار حرام اور ناجائز نہیں ہو جائے گا۔ بطور قرض لی ہوئی رقم چونکہ قرض لینے والے کی مملوک سمجھی جاتی ہے اس لئے اس رقم سے جو چیز خریدی جائے گی وہ حرام نہیں ہوگی، اس لئے سودی قرضہ لینے کی ذمہ داری اسی شخص پر عائد ہوگی جو قصداً سودی معاملے میں ملوث ہوا ہے، لیکن اس سے کمپنی کا سارا کاروبار ناجائز نہیں ہوگا۔

شیئرز میں سرمایہ کاری کے لئے شرائط

مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں کمپنیوں کے حصص کا کاروبار مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ شرعاً قابلِ قبول ہے:

۱۔ کمپنی کا مرکزی کاروبار شریعت کے خلاف نہیں ہے، اس لئے ایسی کمپنیوں کے حصص حاصل کرنا جائز نہیں ہے جو سود کی بنیاد پر تمویلی خدمات فراہم کرتی ہیں، جیسے بینک، انشورنس کمپنیوں کے حصص، یا ایسی کمپنیوں کے حصص جو کسی اور ناجائز کاروبار میں ملوث ہیں، جیسے وہ کمپنیاں جو شراب، خنزیر، حرام گوشت تیار کرتی یا بیچتی ہیں، یا وہ جوا، نائٹ کلب کی سرگرمیوں اور فحاشی وغیرہ میں ملوث ہیں۔

۲۔ اگر کمپنی کا مرکزی کاروبار حلال ہے مثلاً آٹو موبائل، ٹیکسٹائل وغیرہ کا کاروبار، لیکن وہ کمپنی اپنا زائد از ضرورت سرمایہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے یا سودی قرضے لیتی ہے تو شیئر ہولڈر پر لازم ہے کہ وہ اس طرح کے معاملات کے خلاف اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کر دے، جس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے سالانہ اجلاس عام میں اس طرح کی سرگرمیوں کے خلاف آواز اٹھائے۔

۳۔ اگر کمپنی کی آمدن میں سودی کھاتوں سے حاصل ہونے والی کچھ آمدن بھی شامل ہے تو شیئر ہولڈر کو ادا کیے گئے منافع میں سے اس تناسب سے نفع کا حصہ خیرات کر دیا جائے اور شیئر ہولڈر خود اس کا فائدہ نہ اٹھائے، مثلاً اگر کمپنی کے کُل منافع میں سے پانچ فیصد اسے سودی کھاتوں سے حاصل ہوا ہے تو نفع کا پانچ فیصد خیرات کر دیا جائے۔

۴۔ کسی کمپنی کے شیئرز اسی صورت میں قابلِ تبادلہ ہیں جبکہ وہ کمپنی کچھ غیر نقد اثاثہ جات کی بھی

مالک ہو۔ اگر کمپنی کے سارے اثاثہ جات سیال شکل میں ہیں یعنی زر (Money) کی شکل میں ہیں تو اس کے شیئرز لکھی ہوئی قیمت پر ہی بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں شیئر صرف نقد (Money) کی نمائندگی کرتا ہے، اور زر کا تبادلہ صرف برابر برابر ہی کیا جاتا ہے۔

کسی کمپنی کے شیئرز کے تبادلے کے جواز کے لئے جامد اثاثہ جات کا کتنا تناسب ہونا ضروری ہے اس سوال کے بارے میں معاصر علماء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جامد اثاثہ جات کی نسبت کم از کم ۵۱٪ ضروری ہونی چاہئے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر جامد اثاثہ جات ۵۱٪ سے کم ہوئے تو اکثر اثاثے سیال شکل میں ہوں گے، اس لئے تمام اثاثہ جات پر سیال والا حکم ہی جاری ہوگا، اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے:

للاکثر حکم الکل۔

اکثر کے ساتھ کُل والا ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔

بعض دوسرے علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کسی کمپنی کے جامد اثاثے ۳۳٪ بھی ہیں تب بھی ان کا لین دین ہوسکتا ہے۔

تیسرا نقطۂ نظر فقہ حنفی پر مبنی ہے۔ فقہ حنفی کا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی اثاثہ نقد اور غیر نقد پر مشتمل ہو تو اس کے نقد حصے کی نسبت سے قطع نظر اس کی خرید وفروخت کی جاسکتی ہے، لیکن اس اصول کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس مجموعے میں جامد اثاثے کا حصہ بالکل ہی معمولی نہ ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ جامد اثاثہ معتد بہ اور قابلِ ذکر نسبت میں ہونا چاہئے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مجموعے کی قیمت اس میں شامل سیال اثاثے سے زیادہ ہونی چاہئے۔ مثال کے طور پر اگر ۱۰۰ ڈالر کا شیئر ۷۵ ڈالر اور کچھ جامد اثاثوں کی نمائندگی کرتا ہے تو شیئر کی قیمت ۷۵ ڈالر سے زائد ہونی چاہئے۔ اس صورت میں اگر شیئر کی قیمت ۱۰۵ ڈالر مقرر کی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا ۷۵ ڈال تو ۷۵ ڈالر کے بدلے میں آگئے اور باقی ۳۰ ڈالر جامد اثاثوں کے بدلے میں ہیں۔ اس کے برخلاف اس شیئر کی قیمت اگر ۷۰ ڈالر مقرر کی جاتی ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں شیئر کے ۷۵ ڈالر ایک رقم کے بدلے میں ہوں گے جو ۷۵ ڈالر سے کم ہے۔ تبادلے کی یہ قسم ربا کی تعریف میں داخل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مذکورہ مثال میں اگر شیئر کی قیمت ۷۵ ڈالر مقرر کی جاتی ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۷۵ ڈالر شیئر کے ۷۵

ڈالر کے بدلے میں ہیں تو شیئر کی پشت پر پائے جانے والے جامد اثاثہ جات کی طرف قیمت کا کوئی حصہ منسوب نہیں ہوگا، اس لئے قیمت (۷۵ ڈالر) کا کچھ نہ کچھ لازماً شیئر کے جامد اثاثوں کے بدلے میں متصور ہوگا، اس لئے یہ عقد صحیح نہیں ہوگا، لیکن عملی طور پر یہ محض نظریاتی احتمال ہی ہے، اس لئے کہ ایسی صورتِ حال کا تصور مشکل ہے جس میں شیئر کی قیمت سیال اثاثوں سے بھی کم ہو جائے۔

ان شرائط کے ساتھ شیئرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے۔ اس بنیاد پر اسلامک ایکویٹی فنڈ قائم کیا جا سکتا ہے۔ فنڈ میں پیسے ڈالنے والے شرعی طور پر باہم شریک متصور ہوں گے۔ شامل کی گئی تمام رقوم سے ایک مشترکہ حوض بن جائے گا اور اسے مختلف کمپنیوں کے شیئرز کی خریداری کے لئے استعمال کیا جائے گا۔ نفع متعلقہ کمپنیوں کی طرف سے تقسیم کیے گئے منافع منقسمہ (Dividends) سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے اور حصص کی قیمتوں میں اضافے کے ذریعے بھی۔ پہلی صورت میں یعنی جب نفع کمپنیوں کے تقسیم شدہ منافع کے ذریعے حاصل کیا جائے منافع کا وہ خاص تناسب خیرات کرنا ضروری ہوگا جو کمپنی کو سود کے ذریعے حاصل ہونے والے نفع کے بدلے میں ہے۔ معاصر اسلامک فنڈز نے اس طریق کار کے لئے Purification (خالص کرنا، پاک کرنا) کی اصطلاح وضع کی ہے۔ (اُردو ترجمے میں "تطہیر" کی اصطلاح استعمال کی جائے گی۔)

معاصر علماء کا اس صورت میں تطہیر کے ضروری ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جبکہ نفع Capital Gain کے ذریعے سے حاصل کیا گیا ہو (یعنی سستی قیمت پر شیئرز خرید کر اور انہیں مہنگی قیمت پر بیچ کر)۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ اگر نفع حصص کی خرید وفروخت (Capital Gain) کے ذریعے حاصل کیا گیا تب بھی تطہیر کا عمل ضروری ہے، اس لئے کہ شیئرز کی بازاری قیمت میں سود کا عنصر بھی منعکس ہوسکتا ہے جو کمپنی کے اثاثہ جات میں شامل ہے۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر شیئر بیچ دیا گیا ہے تو اب کسی تطہیر کی ضرورت نہیں ہے اگر چہ بیچنے کے نتیجے میں نفع بھی حاصل ہوا ہو۔ دلیل یہ ہے کہ شیئر کی قیمت کے کسی متعین حصے کو اس سود کے ساتھ خاص قرار نہیں دیا جا سکتا جو کمپنی کو حاصل ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر حلال شیئرز کی تمام شرطوں کا خیال رکھا گیا ہے تو کمپنی کے اکثر اثاثہ جات حلال ہیں، اس کے اثاثوں کا ایک بہت معمولی حصہ ایسا ہوگا جو سودی آمدن کی وجہ سے حاصل ہوا ہو، یہ معمولی سا تناسب صرف اتنا نہیں کہ غیر معلوم ہے بلکہ کمپنی کے باقی اکثر اثاثوں کے مقابلے میں نظر انداز کرنے کے قابل ہے، اس لئے شیئر کی قیمت درحقیقت کمپنی کے ان اکثر اثاثوں کے مقابلے میں ہے نہ کہ اس معمولی تناسب کے مقابلے میں، اس لئے شیئر کی پوری کی پوری قیمت کو صرف حلال اثاثوں کی قیمت قرار دیا جا سکتا ہے۔

اگر چہ دوسرا نقطۂ نظر بھی بے وزن نہیں ہے لیکن پہلا نقطۂ نظر زیادہ محتاط اور شک وشبہ سے زیادہ دور ہے۔ یہ نقطۂ نظر اوپن اینڈ فنڈ (Open Ended Fund) (جس فنڈ کی طرف سے یونٹ ہولڈرز سے یونٹ دوبارہ خریدنے کا وعدہ ہو) میں زیادہ منصفانہ ہے، اس لئے کہ اگر شیئرز کی قیمت میں اضافے والے نفع میں تطہیر نہیں کی جاتی اور کوئی شخص اپنا فنڈ کا یونٹ ایسے وقت میں واپس (Redeem) کرتا ہے جبکہ فنڈ نے اپنے پاس موجود شیئرز میں سے کسی پر سالانہ نفع (Dividend) حاصل نہیں کیا تو اس یونٹ کی واپسی کے وقت (یونٹ ہولڈر کو اس کے پیسے ادا کرتے وقت) اس کی قیمت میں سے تطہیر کی بنیاد پر کوئی کمی نہیں کی جائے گی اگر چہ یہ ہوسکتا ہے کہ فنڈ کے پاس موجود حصص کی قیمت میں اضافے کی وجہ سے یونٹ کی قیمت میں بھی اضافہ ہو گیا ہو۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص اپنا یونٹ اس وقت واپس کرتا ہے جبکہ فنڈ کچھ سالانہ منافع (Dividend) حاصل کر چکا ہے اور اس میں سے تطہیر کی رقم نکالی جا چکی ہے، جس کی وجہ سے ہر یونٹ کے بالمقابل آنے والے اثاثہ جات میں کمی ہوگئی ہے تو اس شخص کو بنسبت پہلے شخص کے یونٹ کی کم قیمت وصول ہوئی ہے۔

اس کے برخلاف اگر تطہیر ڈیویڈنڈ کی بھی ہو اور قیمت بڑھنے سے حاصل ہونے والے نفع پر بھی، تو تطہیر (Purification) کی رقم کی منہائی کے حوالے سے تمام یونٹ ہولڈرز کے ساتھ یکساں سلوک ہوگا، اس لئے کیپٹل گین پر بھی تطہیر کرنا صرف یہ نہیں کہ شک وشبہ سے خالی ہے بلکہ تمام یونٹ ہولڈرز کے لئے زیادہ مساویانہ ہے۔ یہ تطہیر کمپنی کو سالانہ حاصل ہونے والے سود کی اوسط کی بنیاد پر کی جاسکتی ہے۔ (یعنی یہ دیکھا جائے کہ کمپنی کو اوسطاً کتنا سود حاصل ہوتا ہے)۔

فنڈ کی انتظامیہ کا معاوضہ

فنڈ کا نظم ونسق دو مختلف طریقوں سے چلایا جاسکتا ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ انتظامیہ رقم لگانے والوں (یونٹ ہولڈرز) کے لئے بطور مضارب کام کرے۔ اس صورت میں فنڈ کو حاصل ہونے والے سالانہ منافع میں سے متعین فیصد تناسب انتظامیہ کے معاوضے کے طور پر مقرر کیا جاسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ انتظامیہ کو اس کا حصہ اسی صورت میں ملے گا جبکہ فنڈ کو کوئی نفع حاصل ہوگا۔ اگر فنڈ کو کوئی نفع حاصل نہیں ہوا تو انتظامیہ بھی کسی چیز کی حق دار نہیں ہوگی۔ نفع کے بڑھنے سے انتظامیہ کا حصہ بھی بڑھ جائے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ انتظامیہ شرکاء کے وکیل کے طور پر کام کرے۔ اس صورت میں انتظامیہ کو اس کی خدمات کے عوض پہلے سے طے شدہ فیس دی جاسکتی ہے۔ یہ فیس یکمشت بھی ہوسکتی

ہے اور ماہانہ یا سالانہ ادائیگی کی صورت میں بھی۔ موجودہ دور کے علماءِ شریعت کے مطابق یہ فیس، فنڈ کے اثاثہ جات کی صافی مالیت کی کسی خاص نسبت پر بھی مبنی ہوسکتی ہے، مثلاً یہ طے کیا جاسکتا ہے کہ انتظامیہ فنڈ کے اثاثہ جات کی کل قیمت کا ۲٪ یا ۳٪ مالی سال کے آخر میں لے گی۔ (۱)

تاہم فنڈ کا آغاز کرنے سے پہلے مذکورہ طریقوں میں سے کسی کا طے ہو جانا شرعاً ضروری ہے۔ اس کا عملی طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ فنڈ کی پراسپکٹس میں یہ واضح کر دیا جائے کہ انتظامیہ کا معاوضہ کس بنیاد پر ادا کیا جائے گا۔ عموماً یہی تصور کیا جاتا ہے کہ جو شخص بھی فنڈ میں اپنا حصہ ڈالتا ہے وہ پراسپکٹس میں مذکورہ شرائط سے متفق ہوتا ہے، اس لئے (پراسپکٹس میں معاوضہ کا طریقہ درج ہونے کی صورت میں) اس طریقے کے بارے میں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ اس سے تمام شرکاء نے اتفاق کرلیا ہے۔

اجارہ فنڈ

اسلامی فنڈ کی ایک اور صورت اجارہ فنڈ بھی ہوسکتی ہے۔ 'اجارہ'' کا معنی ہے کرائے پر دینا۔ اس کے قواعد پر اسی کتاب کے تیسرے باب میں بحث کی جا چکی ہے۔ اس فنڈ میں لوگوں کی جمع شدہ رقوم کو جائیداد، موٹر گاڑیاں اور دوسرا ساز وسامان خریدنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تا کہ انہیں استعمال کو کرائے پر دیا جائے۔ ان اثاثوں کا مالک فنڈ ہی رہتا ہے اور استعمال کنندگان سے کرایہ لیا جاتا ہے، اور یہ کرایہ فنڈ کے لئے آمدن کا ذریعہ ہوتا ہے، جو کہ رقم لگانے والوں (Subscribers) میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم ہو جاتی ہے۔ ہر حصہ دار (Subscriber) کو ایک سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے جو کہ کرائے پر دیئے گئے اثاثوں میں اس کی متناسب ملکیت کا ثبوت ہے اور اسے آمدن میں حصہ رسی کے حق دار ہونے کو یقینی بناتا ہے۔ ان سرٹیفکیٹس کو "صک" کہا جاسکتا ہے جو کہ قدیم اسلامی فقہ میں ایک متعارف اصطلاح ہے۔ چونکہ یہ صکوک (صک کی جمع) ان کے حاملین کی حسی اور مادی اثاثوں میں متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں نہ کہ سیال اثاثوں یا دیون کی، اس لئے مکمل طور پر قابلِ تبادلہ ہیں اور ثانوی بازار میں ان کی خرید وفروخت کی جاسکتی ہے۔ جو شخص اس صک کو خریدتا ہے وہ متعلقہ اثاثوں کی متناسب ملکیت میں بیچنے والے کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور اصل حصہ ڈالنے والے کے حقوق و ذمہ داریاں اس کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ ان صکوک کی قیمت بازار کی قوتوں

(۱) اس کو سمسار (دلال) کے مشابہ ہونے کی وجہ سے درست قرار دیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اس کی (دلال کی) اجرت فیصد تناسب پر مبنی ہو تب بھی جائز ہے۔

(طلب ورسد) کی بنیاد پر متعین ہوتی ہیں اور عام طور پر ان کی نفع بخشی پر مبنی ہوتی ہیں۔

تاہم یہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ اجارے (Lease) کے تمام معاہدوں کا شرعی اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے جو کہ عملاً روایتی تمویلی اجارے (Financial lease) سے مختلف ہیں۔ دونوں میں فرق کے نکات اس کتاب کے تیسرے باب میں تفصیل سے بیان کیے جا چکے ہیں، تاہم چند بنیادی اصول یہاں مختصراً بیان کیے جاتے ہیں۔

۱۔ لیز (اجارے) پر دیا گیا اثاثہ حق استعمال رکھتا ہو، اور کرایہ اس وقت سے وصول کیا جائے جب یہ حق استعمال مستاجر (Lessee) کو دے دیا گیا ہو۔

۲۔ اجارے پر دیا گیا اثاثہ اس نوعیت کا ہو کہ اس کا حلال اور جائز استعمال ممکن ہو۔

۳۔ ملکیت کی وجہ سے عائد ہونے والی تمام ذمہ داریوں کو موجر (Lessor) قبول کرے۔

۴۔ عین عقد کے آغاز ہی میں کرایہ متعین اور فریقین کو معلوم ہونا چاہئے۔ فنڈ کی اس قسم میں انتظامیہ حصہ داروں (Subscribers) کے وکیل کے طور پر کام کرے گی اور اسے اس کی خدمات کے عوض فیس (اجرت) ادا کی جائے گی۔ انتظامیہ کی فیس ایک متعین مقدار بھی ہو سکتی ہے اور وصول شدہ کرائے کا متناسب حصہ بھی۔ اکثر فقہاء کے مذہب کے مطابق اس طرح کا فنڈ ''مضاربہ'' کی بنیاد پر تشکیل نہیں دیا جا سکتا، اس لئے کہ ان کے مذہب کے مطابق مضاربہ اشیاء کی خرید وفروخت تک محدود ہوتا ہے اور اسے خدمات (Services) یا اجارے کے کاروبار تک وسعت نہیں دی جا سکتی، لیکن فقہ حنبلی کے مطابق مضاربہ اجارے اور خدمات پر بھی ہو سکتا ہے۔ بہت سے معاصر علماء نے اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دی ہے۔

اشیاء کا فنڈ

اسلامی فنڈ کی ایک اور صورت ''اشیاء کا فنڈ'' ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے فنڈ میں جمع شدہ رقوم کو مختلف اشیاء کی خریداری کے لئے استعمال کیا جائے گا تا کہ انہیں آگے بیچا جا سکے۔ اس طرح بیچنے سے جو نفع حاصل ہوگا وہ فنڈ کی آمدن ہوگی جو کہ پیسے شامل کرنے والوں (Subscribers) میں حصہ رسدی تقسیم ہو جائے گی۔

اس فنڈ کو شرعاً قابلِ قبول بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیع کے بارے میں شرعی احکام کی پوری رعایت رکھی جائے، مثلاً:

۱۔ مبیع (بیچی جانے والی چیز) بیع کے وقت بیچنے والے کی ملکیت میں ہو، اس لئے شارٹ سیل

جس میں کوئی شخص کوئی چیز اپنی ملکیت میں آنے سے پہلے ہی بیچ دیتا ہے، شرعاً جائز نہیں ہے۔

۲۔ مستقبل کی طرف منسوب بیع (Forward Sale) سوائے سلم اور استصناع کے جائز نہیں ہے (سلم اور استصناع کی تفصیل کے لئے پچھلا باب ملاحظہ ہو)۔

۳۔ جن اشیاء کا کاروبار ہو رہا ہے وہ حلال ہوں، اس لئے شراب، خنزیر اور دوسری حرام اشیاء کا کاروبار بھی ناجائز ہے۔

۴۔ بیچنے والا جس چیز کو بیچنا چاہتا ہے اس پر اس کا حسی یا معنوی قبضہ ہونا چاہئے (معنوی قبضے میں ہر ایسا عمل داخل ہے جس کے ذریعے اس چیز کا ضمان (Risk) دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائے)۔

۵۔ اس چیز کی قیمت متعین اور فریقین کو معلوم ہونی چاہئے، ایسی قیمت جو غیر متعین ہو یا کسی غیر یقینی واقعے کے ساتھ منسلک ہو اس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

ان شرائط اور اس طرح کی دوسری شرائط جو اس کتاب کے دوسرے باب میں زیادہ تفصیل سے بیان ہوئی ہیں کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہ بات آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ اشیاء کی مارکیٹ بالخصوص مستقبل کی خرید و فروخت کی مارکیٹ (Financial Market) میں جو سودے مروج ہیں وہ ان شرائط کے مطابق نہیں ہیں، اس لئے اشیاء کا اسلامی فنڈ (Islamic Commodity Fund) اس طرح کے معاہدوں میں داخل نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر اشیاء کے حقیقی سودے ہوں جن میں مذکورہ بالا شرطوں سمیت تمام شرعی تقاضوں کی رعایت رکھی گئی ہو تو ''اشیاء کا فنڈ'' (Commodity Fund) قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کے فنڈ کے یونٹ کی خرید و فروخت بھی ہو سکتی ہے، بشرطیکہ ہر وقت فنڈ کی ملکیت میں کچھ اشیاء ہوں۔

مرابحہ فنڈ

مرابحہ بیع کی ایک خاص قسم ہے جس میں اشیاء اصل لاگت پر زائد منافع شامل کر کے بیچی جاتی ہیں۔ بیع کی اس قسم کو اس دور کے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں نے بطور طریقۂ تمویل (Mode of Finance) اختیار کیا ہے۔ یہ بینک اپنے کلائنٹ کے لئے کوئی چیز خریدتے ہیں اور اس کلائنٹ کے ہاتھ پر لاگت پر طے شدہ نسبت سے نفع کا اضافہ کر کے ادھار بیچ دیتے ہیں۔ اگر کوئی فنڈ اس طرح کی بیع کرنے کے لئے وجود میں آیا ہو تو اس کے یونٹ ثانوی بازار میں قابلِ خرید و

فروخت نہیں ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ مرابحہ کی صورت میں عام طور پر مالیاتی اداروں میں جو ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء خریدتے ہی فوراً کلائنٹ کو بیچ دی جاتی ہیں اور ادھار ادائیگی کی بنیاد پر جو قیمت ہوتی ہے وہ کلائنٹ کے ذمہ واجب الادا دین ہو جاتی ہے، اس لئے مرابحہ کا یہ مشترکہ فنڈ کسی حسی اور مادی اثاثے کا مالک نہیں ہے۔ یہ مشترکہ فنڈ یا تو نقد رقم پر مشتمل ہے یا قابلِ وصول دیون (Debts) پر، اس لئے اس فنڈ کے یونٹ زر (Money) یا قابلِ وصول دیون کی نمائندگی کرتے ہیں، اور جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا یہ دونوں چیزیں قابلِ تبادلہ نہیں ہیں۔ اگر ان کا رقم کے بدلے میں تبادلہ ہو تو وہ برابر قیمت پر ہونا ضروری ہے۔

بیع الدین

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین کی بیع شرعاً جائز ہے یا نہیں۔ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہے جو اس سے قابلِ وصول ہے اور وہ اس دین کو ڈسکاؤنٹ (کم قیمت) پر بیچنا چاہتا ہے، جیسا کہ عموماً ہنڈی (Bill of Exchange) میں ہوتا ہے، اسے شرعی اصطلاح میں بیع الدین کہتے ہیں۔ قدیم فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ دین کی بیع ڈسکاؤنٹ (کم قیمت پر) جائز نہیں ہے۔ معاصر علماء کی بہت بڑی اکثریت کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، البتہ ملائیشیا کے بعض علماء اس طرح کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ عموماً فقہ شافعی کے ایک قاعدے کا حوالہ دیتے ہیں جس میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ بیع الدین جائز ہے، لیکن ان حضرات نے اس حقیقت کی طرف توجہ نہیں دی کہ شافعی فقہاء نے بیع الدین کی اجازت صرف اس صورت میں دی ہے جبکہ اسے برابر سرابر بیچا گیا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ بیع الدین کی ممانعت ربا کی حرمت کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ ایسا دین جو رقم (Money) کی شکل میں قابلِ وصول ہو اس کا حکم بھی زر (Money) والا ہوتا ہے، اور جب زر کے بدلے میں اسی نوعیت کے زر کی بیع ہو رہی ہو تو قیمت کا برابر سرابر ہونا ضروری ہے، کسی بھی طرف سے کمی بیشی ربا کے مترادف ہوگی اور شریعت میں اس کی قطعاً اجازت نہیں دی جا سکتی۔

بعض علماء یہ استدلال کرتے ہیں کہ بیع الدین کی اجازت اس صورت تک منحصر ہے جبکہ دین کسی چیز کے بیچنے کی وجہ سے وجود میں آیا ہو۔ اس صورت میں، ان کے کہنے کے مطابق دین بیچی ہوئی چیز کی نمائندگی کرتا ہے اور اس دین کی بیع کو اس چیز کی بیع ہی تصور کرنا چاہئے، لیکن یہ دلیل بالکل بے وزن ہے، اس لئے کہ ایک مرتبہ جب چیز کی بیع ہو گئی تو اس کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو گئی اور اب وہ بیچنے والے کی ملکیت میں نہیں رہی، بیچنے والا جس چیز کا مالک ہے وہ صرف رقم (Money)

ہے، اس لئے اگر وہ دین کو بیچتا ہے تو وہ رقم (Money) ہی کی بیع ہے اور اسے کسی بھی اعتبار سے چیز کی بیع تصور نہیں کیا جاسکتا۔

یہی وجہ ہے کہ اس نقطۂ نظر کو معاصر علماء کی بہت بڑی اکثریت نے قبول نہیں کیا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ جو کہ ماہرینِ شریعت کی سب سے بڑی نمائندہ تنظیم ہے جس میں ملائیشیا سمیت تمام مسلمان ملکوں کے نمائندے شامل ہوتے ہیں اس نے بھی بیع الدین کی حرمت کو متفقہ طور پر بغیر کسی مخالفت کے قبول کیا ہے۔

مخلوط اسلامی فنڈ

اسلامی فنڈ کی ایک صورت اور ہوسکتی ہے جس میں لوگوں کی لگائی رقوم سرمایہ کاری کی مختلف اقسام جیسے ایکویٹی، لیزنگ (اجارہ) اشیاء کا کاروبار وغیرہ میں لگائی جائیں۔ اسے ''مخلوط اسلامی فنڈ'' (Mixed Islamic Fund) کہا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں اگر فنڈ کے حسی اور مادی اثاثے ۵۱٪ سے زائد اور سیال اثاثے اور دیون ۵۰٪ سے کم ہوں تو فنڈ کے یونٹ قابلِ خرید و فروخت ہوں گے، تاہم اگر سیال اثاثے اور دیون ۵۰٪ سے زائد ہیں تو اکثر معاصر علماء کی رائے کے مطابق ان کی تجارت نہیں ہو سکے گی، اس صورت میں ضروری ہے کہ یہ کلوز اینڈ فنڈ (Close Ended Fund) ہو۔ (یعنی ایسا فنڈ جس کے یونٹ دوبارہ خریدنے کو فنڈ کی طرف سے وعدہ نہ ہو۔)

محدود ذمہ داری کا تصور

محدود ذمہ داری کا تصور

محدود ذمہ داری (Limited Liability) کا تصور مسلمان ملکوں سمیت پوری جدید دنیا میں بڑے پیمانے کے تجارتی اور صنعتی اداروں کا یک لاینفک عنصر بن چکا ہے۔ اس باب کا مقصد اس تصور کی وضاحت کرنا اور اس کا شرعی نقطۂ نظر سے جائزہ لینا ہے کہ کیا یہ تصور خالص اسلامی معیشت میں قابلِ قبول ہے یا نہیں۔

''محدود ذمہ داری'' جدید قانونی اور معاشی اصطلاح کے مطابق ایک ایسی صورتِ حال ہے جس میں کسی کاروبار کا شریک یا شیئر ہولڈر خود کو اس رقم سے زائد ذمہ داری اٹھانے سے محفوظ بناتا ہے جو رقم اس نے محدود ذمہ داری والی کمپنی یا شراکت (Partnership) میں لگائی ہے۔ اگر کاروبار کو خسارہ ہو جاتا ہے تو ایک شیئر ہولڈر زیادہ سے زیادہ جو نقصان اٹھائے گا وہ یہ ہوگا کہ وہ اپنا اصل رأس المال کھو بیٹھے گا، لیکن یہ خسارہ اس کے ذاتی اثاثوں تک نہیں پھیلے گا، اور اگر کمپنی کے اثاثے اس کی (قرضوں وغیرہ کی) ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی نہیں ہیں تو قرض خواہ شیئر ہولڈرز کے ذاتی اثاثوں سے اپنے قابلِ وصول بقایا جات وصول کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔

اگرچہ محدود ذمہ داری کے تصور کا اطلاق بعض ملکوں میں سادہ شراکت (Partnership) پر بھی کیا گیا تھا لیکن زیادہ تر اس کا اطلاق کمپنیوں اور کارپوریٹ ہیئتوں (یعنی جنہیں شخص قانونی تسلیم کیا گیا ہو) پر ہوتا ہے، بلکہ شاید یہ کہنا درست ہو کہ محدود ذمہ داری کا تصور اصل میں ظاہر ہی کارپوریٹ باڈیز اور جوائنٹ سٹاک کمپنیوں کے ظہور سے ہوا ہے۔ اس تصور کے متعارف کرائے جانے کا بنیادی تصور ہی یہ تھا کہ بڑے پیمانے کی مشترکہ کاروباری مہموں کی طرف زیادہ سے زیادہ تعداد میں لوگوں کو راغب کیا جائے اور انہیں یہ یقین دلایا جائے کہ اگر وہ اپنی بچتوں سے ان کاروباری اداروں میں سرمایہ کاری کریں گے تو ان کی ذاتی دولت خطرے میں نہیں ہوگی۔ عملی طور پر جدید کاروبار میں اس تصور نے خود کو وسیع پیمانے پر سرمایہ کاروں کے بڑے سرمائے کو متحرک کرنے میں اہم طاقت ہونا ثابت کیا ہے۔

یقیناً محدود ذمہ داری کا تصور شیئر ہولڈرز کے فائدے میں ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ قرض خواہوں (Creditors) کے لئے نقصان دہ بھی ہو سکتا ہے۔ اگر ایک لمیٹڈ کمپنی کی ذمہ داریاں

اس کے اثاثوں سے بڑھ جاتی ہیں، کمپنی دیوالیہ ہو جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس کی تنصیص (Liquidation) ہو جاتی ہے تو قرض خواہوں کو اپنے مطالبوں میں معتد بہ نقصان ہو سکتا ہے۔اس لئے کہ وہ کمپنی کے اثاثوں کی سیال شدہ قیمت ہی وصول کر سکتے ہیں، اور ان کے پاس باقی ماندہ مطالبات کمپنی کے شیئر ہولڈرز سے وصول کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔حتیٰ کہ کمپنی کے ڈائریکٹران جو اس بُری صورتِ حال کے ذمہ دار ہو سکتے ہیں انہیں بھی قرض خواہوں کے مطالبات پورا کرنے کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔محدود ذمہ داری کے تصور کا یہ پہلو ایسا ہے جو شرعی نقطۂ نگاہ سے غور و فکر اور تحقیق کا تقاضا کرتا ہے۔

اگرچہ جدید تجارتی عمل میں محدود ذمہ داری کا تصور نیا ہے اور اسلامی فقہ کے اصل مراجع میں اس کا صریح تذکرہ نہیں ملتا لیکن کتاب و سنت اور اسلامی فقہ میں طے کردہ قواعد و اصول کی روشنی میں اس کے متعلق شرعی نقطۂ نظر معلوم کیا جا سکتا ہے۔اس مقصد کے لئے ضرورت ہے کہ جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں وہ کسی قدر اجتہاد سے کام لیں۔بہتر یہ ہے کہ ماہرینِ شریعت یہ اجتہاد اجتماعی سطح پر کریں، لیکن اوّلین تقاضے کے طور پر کچھ انفرادی کوششیں بھی ہونی چاہئیں جو کہ اجتماعی عمل کے لئے بنیاد کا کام دیں گی۔

راقم الحروف، شریعت کا معمولی طالب علم ہونے کی حیثیت سے طویل عرصے سے اس مسئلے پر غور کرتا رہا ہے، اور اس مضمون میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے اسے اس موضوع پر آخری فیصلہ نہیں سمجھنا چاہئے، یہ تو موضوع پر ابتدائی سوچ ہے، اس مضمون کا مقصد مزید تحقیق کے لئے بنیاد فراہم کرنا ہے۔

محدود ذمہ داری کے سوال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ جدید کارپوریٹ باڈی کی قانونی شخصیت کے تصور کے ساتھ منسلک ہے۔اس تصور کے مطابق ایک جوائنٹ سٹاک کمپنی بذاتِ خود ایک مستقل وجود اور شخص کا درجہ رکھتی ہے جو اس کے شیئر ہولڈرز کے انفرادی وجود اور تشخص سے الگ ہے۔یہ الگ وجود بطور فرضی شخص کے ایک قانونی شخصیت رکھتا ہے جو مدعی اور مدعیٰ علیہ بن سکتا ہے، معاہدے کر سکتا ہے، اپنے نام پر جائیداد رکھ سکتا ہے اور تمام معاہدات میں یہ عام شخص والا قانونی درجہ رکھتا ہے۔

یہ باور کیا جاتا ہے کہ بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا شرعاً ''شخص قانونی'' کا تصور قابلِ قبول ہے یا نہیں؟ اگر ایک دفعہ ''شخص قانونی'' کا تصور قبول کر لیا جائے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ''شخص قانونی'' کی فرضی نوعیت کے باوجود اس کے نام پر ہونے والے معاہدات کے قانونی اثرات کے بارے میں اس کے ساتھ قدرتی شخص والا معاملہ کیا جائے، اس بات کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں محدود ذمہ داری

کا تصور بھی تسلیم کرنا ہوگا جو کہ پہلے تصور کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ وجہ واضح ہے، اگر حقیقی شخص یعنی ایک انسان دیوالیہ ہو کر مر جائے تو اس کے قرض خواہ اس کے چھوڑے ہوئے اثاثوں کے علاوہ کسی چیز پر دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اگر اس کی ذمہ داریاں اس کے اثاثوں سے بڑھ جاتی ہیں تو یقینی بات ہے کہ قرض خواہوں کو نقصان اٹھانا پڑے گا اور مقروض شخص کے مرنے کے بعد ان کے لئے چارہ جوئی کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

اب اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک کمپنی ایک شخص قانونی کی حیثیت سے وہی حقوق اور ذمہ داریاں رکھتی ہے جو ایک قدرتی شخص کے ہوتے ہیں تو دیوالیہ کمپنی پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔ کمپنی جب دیوالیہ ہو جاتی ہے تو اس کی تنصیض (Liquidation) کی جاتی ہے اور کسی کمپنی کی تنصیض (اس کے اثاثے بیچ کر نقد شکل میں تبدیل کرنا) ایک شخص کی موت کی طرح ہے، اس لئے کہ تنصیض کے بعد کمپنی مزید عرصے تک موجود نہیں رہ سکتی۔ جب ایک حقیقی شخص دیوالیہ ہو کر مر جاتا ہے تو اس کے قرض خواہ نقصان اٹھاتے ہیں تو شخص قانونی کے قرض خواہوں کا بھی نقصان ہو سکتا ہے جبکہ اس کی تنصیض کے ذریعے اس کی قانونی عمر پوری ہو جائے۔

لہٰذا بنیادی سوال یہی ہے کہ "شخص قانونی" کا تصور شرعاً قابل قبول ہے یا نہیں۔

"شخص قانونی" جس کا تصور جدید معاشی اور قانونی نظام میں پایا جاتا ہے اس پر اگرچہ اسلامی فقہ کی کتابوں میں بحث نہیں کی گئی لیکن چند ایسی نظائر موجود ہیں جن سے استنباط کر کے شخص قانونی کا تصور نکالا جا سکتا ہے۔

ا۔ وقف

پہلی نظیر وقف کی ہے۔ وقف ایک دینی اور قانونی ادارہ ہے جس میں کوئی شخص اپنی جائیداد کا کچھ حصہ کسی دینی یا خیراتی مقصد کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ جائیداد کو جب وقف قرار دے دیا جائے تو وہ اب وقف کرنے والے کی ملکیت نہیں رہتی۔ جن پر جائیداد وقف کی گئی ہے وہ اس کے حق استعمال یا آمدن سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں لیکن وہ اس جائیداد کے مالک نہیں ہیں۔ اس کے مالک اللہ تعالیٰ ہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے وقف کے ساتھ مستقل قانونی وجود والا برتاؤ کیا ہے اور اس کی طرف بعض ایسی خصوصیات منسوب کی ہیں جو قدرتی شخص کی ہوتی ہیں۔ یہ بات مسلم فقہاء کی طرف سے وقف کے متعلق ذکر کیے گئے دو مسئلوں سے واضح ہو جائے گی۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر وقف کی آمدن سے کوئی جائیداد خریدی جائے تو وہ خود بخود وقف کا حصہ

نہیں بن جائے گی، بلکہ فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ خریدی ہوئی جائیداد وقف کی مملوک تصور ہوگی۔(۱) اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ ایک حقیقی شخص کی طرح وقف بھی کسی جائیداد کا مالک بن سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ فقہاء نے صراحتاً بیان کیا ہے کہ جو رقم مسجد کو بطور عطیہ دی جائے تو وہ وقف کا جز نہیں ہے بلکہ یہ مسجد کی ملکیت میں داخل ہوگی۔(۲)

یہاں پر بھی مسجد کو رقم کا مالک تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ اصول بعض مالکی فقہاء نے بھی صراحتاً بیان کیا ہے۔ انہوں نے بیان کیا ہے کہ مسجد کسی چیز کا مالک بننے کی اہلیت رکھتی ہے۔ مسجد کی یہ اہلیت معنوی (Constructive) ہے جبکہ ایک انسان کی اہلیت حسی (Physical) ہے۔(۳)

ایک اور مالکی فقیہہ احمد الدردیر نے کسی مسجد کے نام کی گئی وصیت کو درست قرار دیا ہے اور دلیل میں یہی بات کہی ہے کہ مسجد جائیداد کی مالک بن سکتی ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ انہوں نے اس اصول کو پھیلا کر مسافر خانے اور پل پر بھی لاگو کیا ہے بشرطیکہ وہ وقف ہوں۔

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ وقف جائیداد کا مالک ہوسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وقف کوئی انسان نہیں ہے پھر بھی مالک ہونے کے معاملے میں اس پر انسان والا حکم ہی لگایا ہے۔ جب ایک مرتبہ اس کی ملکیت قائم ہوگئی تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اسے بیچ سکے گا، خرید سکے گا، وہ دائن (قرض خواہ) اور مدیون (مقروض) بھی ہوسکتا ہے، مدعی اور مدعی علیہ بھی بن سکتا ہے، اس طرح سے شخص قانونی کی تمام خصوصیات اس کی طرف منسوب ہوں گی۔

۲۔ بیت المال

قدیم فقہی ذخیرے میں ''شخص قانونی'' کی جو دوسری مثال ملتی ہے وہ بیت المال ہے۔ چونکہ یہ عوامی اثاثہ ہے اس لئے اسلامی ریاست کے تمام شہری کسی نہ کسی طرح بیت المال سے استفادے کا حق رکھتے ہیں، لیکن کوئی شخص اس کا مالک ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ تاہم بیت المال کے بھی کچھ حقوق اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں۔ معروف حنفی فقیہہ امام سرخسی ''المبسوط'' میں فرماتے ہیں:

> ''بیت المال پر ایسی ذمہ داریاں اور اس کے لئے ایسے حقوق بھی ثابت ہوسکتے ہیں جو مجہول ہوں۔''(۴)

---

(۱) الفتاویٰ الہندیۃ، کتاب الوقف، ج ۲، ص ۴۱۷۔

(۲) حوالہ بالا، ج ۳، ص ۲۴۰۔ نیز ملاحظہ ہو: اعلاء السنن، ج ۱۳، ص ۱۹۸۔

(۳) دیکھئے: الخرشی علی الخلیل، ج ۷، ص ۸۰۔ (۴) المبسوط للسرخی، ج ۱۴، ص ۳۴۔

ایک اور جگہ پر فرماتے ہیں:

''اگر اسلامی مملکت کے سربراہ کو فوجیوں کی تنخواہیں دینے کے لئے رقم کی ضرورت ہے، لیکن بیت المال کے خراج والے شعبے میں اسے رقم نہیں ملتی تو وہ تنخواہیں زکوٰۃ والے شعبے سے دے سکتا ہے، لیکن زکوٰۃ کے شعبے سے جو رقم لی گئی ہے وہ خراج کے شعبے کے ذمے قرض تصور ہوگی۔''(۱)

اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ نہ صرف یہ کہ بیت المال بلکہ اس کے اندرونی شعبے بھی ایک دوسرے سے قرض لے اور دے سکتے ہیں، ان قرضوں کی ذمہ داری سربراہِ مملکت پر عائد نہیں ہوگی بلکہ بیت المال کے متعلقہ شعبے پر عائد ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیت المال کا ہر شعبہ اپنا مستقل تشخص اور وجود رکھتا ہے اور اس حیثیت میں وہ رقم بطور قرض لے اور دے سکتا ہے، اس پر دائن اور مدیون والے احکام بھی جاری ہو سکتے ہیں۔ جس طرح ''شخص قانونی'' مدعی اور مدعی علیہ بن سکتا ہے اسی طرح بیت المال کا یہ شعبہ بھی مدعی یا مدعی علیہ بن سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فقہاءِ اسلام نے بیت المال کے بارے میں ''شخص قانونی'' کا تصور قبول کرلیا ہے۔

۳۔ خلطت (شراکت)

جوائنٹ سٹاک کمپنی میں ''شخص قانونی'' کے تصور کے قریب تر ایک اور مثال فقہ شافعی میں ملتی ہے۔ فقہ شافعی کے ایک طے شدہ اصول کے مطابق اگر ایک سے زائد اشخاص مل کر اپنا مشترکہ کاروبار چلاتے ہیں جس میں دونوں کے مملوکہ اثاثے ملے جلے ہیں، زکوٰۃ ان کے مشترکہ اثاثوں پر بحیثیت مجموعی واجب ہوگی اگرچہ ان میں سے کوئی شخص انفرادی طور پر بقدرِ نصاب مالیت کا مالک نہ ہو، لیکن مجموعی اثاثوں کی کُل مالیت نصاب سے زائد ہو تو بھی زکوٰۃ پورے مشترکہ مال پر واجب ہوگی جس میں اول الذکر شخص کا حصہ بھی شامل ہوگا، اس لئے جس شخص کا حصہ نصاب سے کم ہے وہ مجموعی اثاثوں میں اپنی ملکیت کے تناسب سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں شریک ہوگا جبکہ اگر ہر ایک کی ذاتی اور انفرادی حیثیت پر زکوٰۃ کا حساب کیا جاتا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔

یہی اصول جسے ''خلطۃ الشیوع'' کہا جاتا ہے جانوروں کی زکوٰۃ پر زیادہ قوت کے ساتھ لاگو ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں بعض اوقات کسی شخص کو اس سے زیادہ زکوٰۃ ادا کرنا پڑتی ہے اگر اس سے انفرادی حیثیت میں زکوٰۃ لی جاتی، اور کبھی اس سے کم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

(۱) حوالہ سابقہ، ج۳، ص۱۸۔

اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة.(۱)

الگ الگ اثاثوں کو باہم ملاؤ نہیں اور جو مشترک ہیں انہیں الگ الگ نہ کرو تا کہ زکوۃ کی مقدار کم کرو۔''

خلطۃ الشیوع کا یہ اصول فقہ مالکی اور فقہ حنبلی میں بھی تفصیلات کے کچھ فرق کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس اصول کی تہہ میں شخص قانونی کا بنیادی تصور موجود ہے۔ اس اصول کے مطابق زکوۃ فرد پر واجب نہیں ہوتی بلکہ مشترکہ اثاثہ ہی ہے جس پر زکوۃ لاگو ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''مشترکہ سٹاک'' کے ساتھ مستقل شخص والا معاملہ کیا گیا ہے اور زکوۃ کی ذمہ داری اسی وجود کی طرف منتقل کردی گئی ہے۔ یہ اگرچہ بالکلیۃ ''شخص قانونی'' کا تصور نہیں ہے لیکن اس کے کافی قریب ضرور ہے۔

۴۔ ترکہ مستغرقہ فی الدین

چوتھی مثال وہ جائیداد ہے جو ایسی میت کا ترکہ ہو جس کی ذمہ داریاں اس کی ترکے میں چھوڑی ہوئی جائیداد سے متجاوز ہوں۔ اختصار کے لئے ہم اس کا حوالہ ''مقروض ترکہ'' کہہ کر دے سکتے ہیں۔

فقہاء کے بیان کے مطابق یہ جائیداد میت کی ملکیت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اب زندہ نہیں ہے، نہ ہی یہ وارثوں کی مِلک ہے، اس لئے کہ ترکے پر قرض خواہوں کو وارثوں پر ترجیحی حق حاصل ہوتا ہے۔ یہ قرض خواہوں کی بھی ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ ابھی تک قرضوں کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ ورثاء اس ترکے پر مطالبے کا حق تو رکھتے ہیں لیکن جب تک عملاً ان کے درمیان یہ تقسیم نہیں ہو جاتا ان کی ملکیت نہیں ہے۔ چونکہ یہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اس لئے اس کا اپنا مستقل وجود ہے۔ اسے مستقل قانونی شخصیت بھی کہا جاسکتا ہے۔ میت کے ورثاء یا اس کے نامزد منتظمین (اوصیاء) بطور منتظم ان اثاثوں کی دیکھ بھال کریں گے لیکن وہ اس کے مالک نہیں ہیں۔ تقسیم کر کے قرضوں کے تصفیہ پر کچھ اخراجات بھی ہوتے ہیں، یہ اخراجات بھی اسی ترکے سے پورے کیے جائیں گے۔

اس زاویۂ نگاہ سے اگر دیکھا جائے تو یہ ''مستغرق فی الدین ترکہ'' اپنا مستقل وجود رکھتا ہے جو

---

(۱) رواہ البخاری کتاب الزکوۃ باب لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع، ۱/۱۹۵۔ والترمذی کتاب الزکوۃ باب ما جاء فی زکوۃ الابل والغنم، ۱/۱۳۶۔

بیچ بھی سکتا ہے، خرید بھی سکتا ہے، دائن اور مدیون بھی ہوسکتا ہے، اور ''شخص قانونی'' والی خصوصیات بیشتر اس میں پائی جاتی ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں، بلکہ اس ''شخص قانونی'' کی ذمہ داریاں اس کے موجودہ اثاثوں تک ہی محدود ہیں۔ اگر یہ اثاثے قرضوں کو پورا کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں تو قرض خواہ باقی قرضوں کے لئے ورثہ سمیت کسی سے رجوع نہیں کر سکتے اور ان کے لئے چارہ جوئی کی کوئی صورت نہیں ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں جن میں فقہاء نے قانونی شخصیت کا ذکر کیا ہے جو ''شخص قانونی'' کے مشابہ ہے۔ ان مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''شخص قانونی'' کا تصور اسلامی فقہ کے لئے بالکل اجنبی نہیں ہے، اور اگر ان نظائر کی بنیاد پر کمپنی کی قانونی شخصیت کو تسلیم کرلیا جائے تو غالباً اس پر کوئی بڑا اعتراض نہیں ہوسکتا۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، کسی کمپنی کی محدود ذمہ داری کا سوال ''شخص قانونی'' کے تصور سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اگر شخص قانونی کے ساتھ اس کی ذمہ داریوں اور حقوق میں قدرتی شخص والا برتاؤ کیا جائے تو ہر شخص اپنے مملوکہ اثاثوں کی حد تک ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص دیوالیہ ہوکر مر جائے تو اس کی باقی ماندہ ذمہ داریوں کا بوجھ کسی اور پر نہیں ڈالا جا سکتا، چاہے اس کا اس کے ساتھ کتنا ہی قریبی تعلق کیوں نہ ہو۔ اسی کے ساتھ مشابہت کی بنیاد پر کمپنی کی محدود ذمہ داری کو بھی درست قرار دیا جاسکتا ہے۔

غلام کے مالک کی محدود ذمہ داری

میں یہاں پر ایک اور مثال کا حوالہ دینا چاہتا ہوں جو کہ جوائنٹ سٹاک کمپنی کی قریب ترین مثال ہے۔ اس مثال کا تعلق ہمارے ماضی کے اس دور سے ہے جبکہ غلامی رائج تھی اور غلاموں کو ان کے مالکوں کی ملکیت سمجھا جاتا اور ان کی آزادانہ تجارت کی جاتی تھی۔ اگرچہ ہمارے دور کے لحاظ سے غلامی کا ادارہ ایک ماضی کا قصہ ہے لیکن غلاموں کی تجارت سے متعلق مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ہمارے فقہاء نے جو قانونی اصول بیان کیے ہیں وہ اب بھی اسلامی فقہ کے کسی طالب علم کے لئے مفید ہوسکتے ہیں، اور ہم اپنے جدید مسائل کے حل کے لئے ان قواعد کو استعمال کر سکتے ہیں۔ اس حوالے سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ نظیر مذکورہ سوال سے انتہائی متعلق ہے۔

اس زمانے میں غلام دو طرح کے ہوتے تھے۔ پہلی قسم کے غلام وہ ہوتے تھے جنہیں ان کے مالکوں کی طرف سے کوئی تجارتی معاملہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، اس طرح کے غلام کو ''قن'' کہا

جاتا تھا۔ ان کے علاوہ غلاموں کی ایک قسم اور تھی جنہیں ان کے مالکوں کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی تھی، اس طرح کے غلام کو ''العبد المأذون'' کہا جاتا تھا۔ اس طرح کے غلام کو ابتدائی سرمایہ اس کے مالک کی طرف سے فراہم کیا جاتا تھا، لیکن یہ غلام ہر طرح کے تجارتی معاہدے کرنے میں آزاد ہوتا تھا۔ اس کے کاروبار میں لگا ہوا سرمایہ مکمل طور پر اس کے مالک کا ہوتا تھا، آمدن بھی اسی کی ہوتی تھی اور غلام جو کچھ بھی کماتا تھا وہ اس کے آقا کو اس کی انفرادی اور خصوصی ملکیت کے طور پر ملتا تھا۔ اگر تجارت کے دوران یہ غلام مقروض ہو جائے تو یہ قرضے اس رقم اور سامان سے ادا کیے جاتے تھے جو غلام کے پاس ہیں۔ اگر غلام کے پاس موجود نقد اور اشیاء قرضے ادا کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں تو قرض خواہ اس غلام کو بیچ کر اس کی قیمت سے اپنے مطالبات پورے کرنے کا حق رکھتے تھے، لیکن اگر غلام کو بیچ کر بھی وہ قرضے پورے نہ ہوں اور وہ غلام مقروض ہونے کی حالت میں ہی مر جائے تو قرض خواہ اپنے باقی ماندہ مطالبات کے لئے اس کے مالک کی طرف رجوع نہیں کر سکتے۔

یہاں آقا حقیقتاً سارے کاروبار کا مالک ہے، غلام تو محض کاروباری معاہدے کرنے کے لئے ایک درمیانی واسطہ اور ذریعہ ہے، غلام کاروبار میں سے کسی چیز کا مالک نہیں ہے، پھر بھی آقا کی ذمہ داری اس کے لگائے ہوئے سرمائے اور غلام کی قیمت تک محدود ہے۔ غلام کی موت کے بعد قرض خواہ آقا کے ذاتی اثاثوں پر کوئی دعویٰ نہیں کر سکتے۔

یہ اسلامی فقہ میں پائی جانے والی قریب ترین مثال ہے جو کہ کمپنی کے شیئر ہولڈرز کی محدود ذمہ داری کے بہت مشابہ ہے۔

ان پانچ نظائر کی بنیاد پر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''شخص قانونی'' اور محدود ذمہ داری کا تصور اسلامی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن اس بات کو اہمیت دی جانی چاہئے کہ محدود ذمہ داری کا تصور لوگوں کو دھوکا دینے اور نفع بخش کاروبار کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فطری ذمہ داریوں سے جان چھڑانے کا ذریعہ نہ بنے، لہٰذا اس تصور کو پبلک کمپنی تک محدود کیا جا سکتا ہے جو کہ اپنے شیئرز عوام الناس کے لئے جاری کرتی ہے اور اس کے شیئر ہولڈرز کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ انہیں کاروبار کے روزمرہ کے امور اور اثاثوں سے زائد قرضوں کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

جہاں تک پرائیویٹ کمپنیوں اور شراکتوں (Partnership) کا تعلق ہے تو محدود ذمہ داری کے تصور کا ان پر اطلاق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ عملی طور پر ہر شیئر ہولڈر اور شریک کاروبار کے روزمرہ کے امور کے بارے میں بآسانی معلومات حاصل کر سکتا ہے اور اس کاروبار کی تمام ذمہ داریاں اس پر بھی عائد ہونی چاہئیں۔ البتہ غیر عامل شریک (Sleeping Partner) یا پرائیویٹ

کمپنی کے ایسے شیئر ہولڈرز کا استثناء کیا جا سکتا ہے جو کاروبار میں عملاً حصہ نہیں لیتے، اور شرکاء کے درمیان معاہدے کے مطابق ان کی ذمہ داریوں کو محدود کیا جا سکتا ہے۔

اگر معاہدے کے تحت غیر عامل شریک (Sleeping Partner) کی ذمہ داری محدود ہے تو اسلامی فقہ کے مطابق اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے کام کرنے والے شرکاء (Working Partners) کو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ ایسے قرضے حاصل کریں جو کاروبار کے اثاثوں سے زائد ہوں۔ اس صورت میں اگر کاروبار پر قرضے ایک متعین حد سے تجاوز کر جاتے ہیں تو ان کی ذمہ داری کام کرنے والے شرکاء پر عائد ہوگی جنہوں نے اس حد سے تجاوز کیا ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے محدود ذمہ داری کے تصور کو پبلک جوائنٹ سٹاک کمپنیوں اور ایسی کارپوریٹ باڈیز کے لئے درست قرار دیا جا سکتا ہے جو اپنے شیئرز عام لوگوں کے لئے جاری کرتے ہیں، اس تصور کا اطلاق کسی فرم کے غیر عامل شرکاء (Sleeping partners) اور پرائیویٹ کمپنی کے ان شرکاء پر ہو سکتا ہے جو کاروبار کے انتظام و انصرام میں عملی حصہ نہیں لیتے، لیکن کسی شراکت کے کام کرنے والے شرکاء اور پرائیویٹ کمپنی کے کام میں حصہ لینے والے شرکاء کی ذمہ داری غیر محدود ہونی چاہئے۔

آخر میں ہم وہ بات دوبارہ دہراتے ہیں جس کی ہم نے شروع میں نشاندہی کی تھی کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ چونکہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کے شرعی حل کے لئے مشترکہ کوششوں کی ضرورت ہے اس لئے مذکورہ بالا بحث کو اس موضوع پر آخری فیصلہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ یہ محض ابتدائی سوچ کا نتیجہ ہے جس میں مزید بحث و تحقیق کی گنجائش ہے۔

اسلامی بینکوں کی کارکردگی

ایک حقیقت پسندانہ جائزہ

اسلامی بینکوں کی کارکردگی

ایک حقیقت پسندانہ جائزہ

اسلامی بینکاری آج کل ایک ناقابلِ انکار حقیقت بن چکی ہے، اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کی تعداد مسلسل بڑھ رہی ہے، بڑی مقدار میں سرمائے کے ساتھ نئے اسلامی بینک قائم ہو رہے ہیں، روایتی بینک بھی اسلامی شعبے (Islamic Windows) یا ذیلی اسلامی ادارے قائم کر رہے ہیں، حتیٰ کہ غیر مسلم بینک اور مالیاتی ادارے بھی اس میدان میں داخل ہو رہے اور زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ کر رہے ہیں۔ لگتا یہ ہے کہ اگلی دہائی میں اسلامی بینکاری کا حجم کم از کم دوگنا ہو جائے گا اور توقع ہے کہ اسلامی بینکوں کے معاملات دنیا کے مالیاتی معاہدوں کے ایک بڑے حصے پر محیط ہوں گے۔ لیکن قبل اس کے کہ اسلامی مالیاتی ادارے اپنے کاروبار کو وسعت دیں انہیں اپنی گزشتہ دوعشروں کی کارکردگی کا جائزہ لے لینا چاہئے، اس لئے کہ ہر نئے نظام کو گزشتہ تجربات سے سبق حاصل کرنا، اپنی سرگرمیوں پر نظرثانی کرنا اور اپنی خامیوں کا حقیقت پسندانہ انداز میں تجزیہ کرنا پڑتا ہے۔ جب تک ہم اپنی کوتاہیوں اور خوبیوں کا جائزہ نہ لیں اس وقت تک ہم مکمل کامیابی کی طرف بڑھنے کی توقع نہیں رکھ سکتے۔ اس تناظر میں ہمیں چاہئے کہ ہم شریعتِ اسلامیہ کی روشنی میں اسلامی بینکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں کے آپریشنز کا تجزیہ کریں اور یہ واضح کریں کہ انہوں نے کیا کھویا اور کیا پایا ہے۔

ایک مرتبہ ملائیشیا میں ایک پریس کانفرنس کے دوران راقم الحروف سے اسلامی معیشت کی طرف پیش رفت میں اسلامی بینکوں کے حصے کے متعلق سوال کیا گیا۔ میرا جواب بظاہر تضاد کا حامل تھا۔ میں نے کہا کہ ان کا اسلامی معیشت کی طرف پیش رفت میں بہت بڑا حصہ ہے بھی اور نہیں بھی۔ اس باب میں اسی جواب پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔

جب یہ کہا گیا کہ ان کا بہت بڑا کردار اور حصہ ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی یہ نمایاں کامیابی ہے کہ انہوں نے ایسے مالیاتی ادارے بنا کر جن کا مقصد شریعت کی پیروی ہے ایک بہت بڑا راستہ نکالا ہے۔ یہ مسلمانوں کا ایک سہانا خواب تھا کہ غیر سودی معیشت قائم ہو، لیکن اسلامی

بینکنگ محض تصور ہی تھا جس پر تحقیقی مقالہ جات میں بحث کی جاتی تھی اور اس کا کوئی عملی نمونہ موجود نہیں تھا۔ یہ اسلامی بینک اور اسلامی مالیاتی ادارے ہی تھے جنہوں نے اس نظریے اور تصور کو عملی جامہ پہنایا اور اس نظریاتی تصور کی زندہ اور عملی مثال قائم کی، اور انہوں نے یہ کام ایک ایسے ماحول میں کیا جہاں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ کوئی بھی مالیاتی ادارہ سود کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام بینکوں کا یہ بڑا جرأت مندانہ قدم تھا کہ وہ یہ پختہ عزم لے کر آگے بڑھے کہ ان کے تمام معاہدات شریعتِ اسلامیہ کے مطابق ہوں گے اور ان کی تمام سرگرمیاں سود میں ملوث ہونے سے پاک ہوں گی۔

ان اسلامی بینکوں کا ایک بہت بڑا حصہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بینک شرعی نگرانی کے بورڈز کے ماتحت تھے اس لئے انہوں نے ماہرینِ شریعت کے سامنے جدید کاروبار سے متعلق متنوع سوالات پیش کیے، جس سے انہیں نہ صرف یہ کہ موجودہ تجارت اور کاروبار کو سمجھنے کا موقع ملا بلکہ شریعت کی روشنی میں ان کا جائزہ لے کر ان کے شرعاً قابلِ قبول متبادل پیش کرنے کا بھی موقع ملا۔

یہ بات ضرور سمجھ لینی چاہئے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام ہر ایسے مسئلے کا تسلی بخش حل پیش کرتا ہے جو آنے والے کسی بھی وقت میں کسی بھی صورتِ حال میں پیش آئے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ قرآن کریم، سنتِ رسول اللہ ﷺ اور مسلمان علماء کے استنباط کردہ احکامات میں ہماری سماجی و معاشی زندگی کی ہر ہر تفصیل بیان کر دی گئی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرآنِ کریم اور سنتِ رسول اللہ ﷺ نے وسیع اور عمومی ضابطے مقرر فرما دیئے ہیں جن کی روشنی میں ہر دور کے علماء اپنے زمانے کی نئی صورتِ حال کے احکام نکال لیتے ہیں۔ اس نئی صورتِ حال کے متعلق خاص حکمِ شرعی تک پہنچنے کے لئے ماہرینِ شریعت کو بڑا اہم کردار ادا کرنا پڑتا ہے۔ انہیں ہر سوال پر قرآن وسنت میں طے کردہ اصولوں اور اسلامی فقہ کی کتابوں میں بیان کردہ قواعد کی روشنی میں غور کرنا پڑتا ہے۔ اس عمل کو ''استنباط'' اور ''اجتہاد'' کہا جاتا ہے۔ اجتہاد و استنباط کے اس عمل نے اسلامی فقہ کو علم و حکمت کی ایسی دولت عطا فرمائی ہے جس کے ہم پلہ کوئی اور مذہب نظر نہیں آتا۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں شریعت اپنے پورے اثر ونفوذ کے ساتھ نافذ العمل ہو وہاں اجتہاد و استنباط کا مسلسل جاری عمل اسلامی فقہی ورثے میں نئے قواعد وضوابط اور تصوات شامل کرتا رہتا ہے، جس کی وجہ سے یہ بات آسان ہو جاتی ہے کہ تقریباً ہر صورتِ حال کا واضح حکم اسلامی فقہ کی کتابوں میں تلاش کیا جائے۔ لیکن گزشتہ چند صدیوں کے دوران مسلمانوں کے سیاسی انحطاط نے اس عمل کو کافی حد تک روکے رکھا۔ بہت سے اسلامی ممالک براہِ راست غیر مسلم حکمرانوں کے تسلط میں تھے جنہوں نے طاقت کے زور پر لادین نظامِ

حکومت نافذ کیا اور مسلمانوں کی سماجی، معاشی زندگی کو شرعی ہدایات سے محروم رکھا، اور اسلامی احکامات، عبادات، دینی تعلیم اور بعض ملکوں میں نکاح وطلاق اور وراثت کے مسائل تک محدود ہو کر رہ گئے۔ جہاں تک سیاسی اور معاشی سرگرمیوں کا تعلق ہے تو ان میں شریعت کی حاکمیت کو کلی طور پر نظرانداز کر دیا گیا۔

جس طرح کسی بھی قانونی نظام کے ارتقاء کا انحصار اس کے عملی اطلاق ونفاذ پر ہوتا ہے، اسی طرح کاروبار وتجارت کے بارے میں اسلامی قانون کے ارتقاء کو بھی اسی صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑا۔ بازار میں جتنے بھی کاروباری معاہدات سیکولر تصورات پر مبنی ہوتے رہے انہیں بہت کم ماہرینِ شریعت کے سامنے ان کا شریعت کی روشنی میں جائزہ لینے کے لئے پیش کیا گیا۔ یہ درست ہے کہ اس عرصے میں بھی بعض باعمل مسلمانوں نے بعض عملی سوالات علماءِ شریعت کے سامنے پیش کیے جن کا حکم علماء نے فتویٰ کی صورت میں بیان کیا، جس کا ایک ٹھوس مجموعہ اب بھی دستیاب ہے، لیکن ان فتاوی کا تعلق عموماً انفرادی مسائل سے تھا اور ان سے ان لوگوں کی انفرادی ضرورتیں ہی پوری ہوئیں۔

اسلامی بینکوں کی یہ سب سے بڑی خدمت ہے کہ ان کے کاروبار کے وسیع میدان میں آنے کی وجہ سے اسلامی قانونی نظام کے ارتقاء کا پہیہ دوبارہ چالو ہوا ہے۔ اکثر اسلامی بینک شریعہ نگرانی بورڈز کے ماتحت کام کر رہے ہیں۔ یہ بینک اپنی روزمرہ کی مشکلات ومسائل ماہرینِ شریعت کے سامنے پیش کرتے ہیں جو کہ اسلامی اصول وقواعد کی روشنی میں ان کے بارے میں خاص احکام جاری کرتے ہیں۔ اس طریقِ کار سے صرف اتنا ہی نہیں کہ ماہرینِ شریعت نئی کاروباری صورتِ حال سے زیادہ واقف ہوتے ہیں بلکہ یہ علماء اپنے استنباطی عمل کے ذریعے اسلامی فقہ کے ارتقاء کا بھی ذریعہ بنتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی عمل کو ماہرینِ شریعت غیر اسلامی قرار دیتے ہیں تو علماءِ شریعت اور اسلامی بینکوں کی انتظامیہ کی مشترکہ کوششوں کے ذریعے ان کے مناسب متبادل بھی تلاش کیے جاتے ہیں۔ شریعہ بورڈز کی قراردادوں سے اب تک دسیوں جلدیں تیار ہو چکی ہیں۔ اسلامی بینکوں کا معیشت کو اسلامی بنانے میں یہ ایک ایسا حصہ ہے جس کی اہمیت کو کم نہیں کیا جا سکتا۔

ان اسلامی بینکوں کا ایک اور بڑا کردار یہ ہے کہ انہوں نے خود کو انٹرنیشنل مارکیٹ میں شامل کر لیا ہے، اور اسلامی بینکاری روایتی بینکاری سے ممتاز ہونے کی حیثیت سے پوری دنیا میں تدریجاً متعارف ہو رہی ہے۔ یہ تشریح ہے میرے اس تبصرے کی کہ اسلامی بینکوں کا اس کام میں بڑا حصہ ہے۔

دوسری طرف ان بینکوں کی کارکردگی میں بہت سی کوتاہیاں بھی ہیں جن کا سنجیدگی کے ساتھ تجزیہ ہونا چاہئے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اسلامی بینکنگ کا تصور ایک معاشی فلسفے پر مبنی ہے جو شریعت کے اصول و احکام کی تہہ میں موجود ہے۔ غیر سودی بینکاری کے تناظر میں اس فلسفے کا ہدف ہر قسم کے استحصال سے پاک تقسیم دولت میں عدل کا قیام ہے۔ جیسا کہ میں نے اپنے مختلف مضامین میں بیان کیا ہے کہ سود میں مستقل رُخ امیر کی حمایت میں اور عام آدمی کے مفادات کے خلاف ہوتا ہے۔ امیر صنعتکار بینکوں سے بڑی مقدار میں قرضے لے کر عام کھاتہ داروں کی رقوم کو اپنے بڑے نفع آور منصوبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ بہت بڑا نفع حاصل کرنے کے بعد یہ لوگ عام کھاتہ داروں کو معمولی سی شرح سود کے علاوہ اپنے نفع میں شریک نہیں ہونے دیتے، اور یہ معمولی سی مقدار بھی اپنی مصنوعات کی لاگت میں شامل کر کے (اوران کی اتنی قیمت بڑھا کر) واپس لے لی جاتی ہے، اس لئے اگر کلی سطح (Macro Level) پر دیکھا جائے تو یہ عام کھاتہ داروں کو کچھ بھی نہیں دیتے، جبکہ اگر بہت زیادہ خسارہ ہو جائے جس کی وجہ سے یہ دیوالیہ ہو جائیں اور اس کے نتیجے میں خود بینک بھی دیوالیہ ہو جائے تو سارا خسارہ کھاتہ داروں کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ اس طریقے سے سود، دولت کی تقسیم میں بے انصافی اور عدم توازن پیدا کرتا ہے۔

اسلامی تمویل میں صورتِ حال اس سے مختلف ہے، شریعت کی رو سے تمویل (Financing) کا مثالی طریقہ مشارکہ ہے جہاں نفع اور نقصان دونوں میں دونوں فریق متناسب طور پر شریک ہوتے ہیں۔ مشارکہ کھاتہ داروں کو کاروبار سے حقیقتاً حاصل ہونے والے منافع میں حصہ دار ہونے کے زیادہ بہتر مواقع فراہم کرتا ہے، اور یہ نفع عام حالات میں شرح سود سے کافی زیادہ ہوسکتا ہے۔ چونکہ نفع کا اس وقت تک تعین نہیں ہوسکتا جب تک کہ متعلقہ اشیاء مکمل طور پر بیچ نہ دی جائیں اس لئے کھاتہ داروں (Depositors) کو اداشدہ نفع مصنوعات کی لاگت میں شامل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے سودی نظام کے برعکس کھاتہ داروں کو اداشدہ نفع قیمت میں اضافہ کر کے واپس وصول نہیں کیا جا سکتا۔

اسلامی بینکاری کے اس فلسفے کو اس وقت تک عملی حقیقت نہیں بنایا جاسکتا جب تک کہ اسلامی بینک مشارکہ کے استعمال کو وسعت نہ دیں۔ یہ صحیح ہے کہ مشارکہ کے استعمال میں کچھ عملی مشکلات ہیں خصوصاً موجودہ ماحول میں جہاں اسلامی بینک تنہائی میں اور عموماً متعلقہ حکومتوں کے تعاون کے بغیر کام کر رہے ہیں، لیکن پھر بھی یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ اسلامی بینکوں کو تدریجی مراحل میں مشارکہ کی طرف بڑھنا اور انہیں تمویل مشارکہ کا حجم بڑھانا چاہئے۔ بدقسمتی سے اسلامی بینکوں نے اسلامی بینکاری کے اس بنیادی تقاضے کو نظر انداز کیا ہوا ہے اور مشارکہ کے استعمال کی طرف پیش رفت کی قابل ذکر

کوششیں موجود نہیں ہیں، حتیٰ کہ تدریجی طریقے سے اور منتخب بنیادوں پر بھی نہیں ہیں۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ چند ناموافق عناصر کی صورت میں ظاہر ہوا۔

پہلے نمبر پر تو یہ کہ اسلامی بینکاری کا بنیادی فلسفہ نظرانداز شدہ نظر آتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ مشارکہ کے استعمال کو نظرانداز کرنے کی وجہ سے اسلامی بینک مرابحہ اور اجارہ کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں، اور یہ استعمال بھی روایتی معیارات مثلاً LIBOR وغیرہ کے فریم ورک میں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے آخری نتیجہ مادی طور پر سودی معاملے سے مختلف نہیں ہوتا۔ میں ان لوگوں کی تائید نہیں کررہا جو روایتی بینکوں کے معاملات اور مرابحہ واجارہ میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے یا جو مرابحہ اور اجارہ کے بارے میں وہی کاروبار مختلف نام سے جاری رکھنے کا اعتراض کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر اجارہ اور مرابحہ کو ضروری شرائط کے ساتھ استعمال کیا جائے تو ان میں فرق کی بہت سی وجوہ ہیں جو انہیں سودی معاملے سے ممتاز کرتی ہیں، لیکن اس بات کا کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ یہ دو ذریعے اصلاً شریعت میں طریقہ ہائے تمویل نہیں ہیں۔ علماءِ شریعت نے انہیں تمویل کے لئے استعمال کرنے کی اجازت صرف ان صورتوں میں دی ہے جہاں مشارکہ قابلِ عمل نہ ہو، اور یہ اجازت بھی خاص شرائط کے ساتھ دی ہے، اس اجازت کو دائمی ضابطے کے طور پر نہیں لینا چاہئے، اور ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ بینک کے تمام معاملات مرابحہ واجارہ کے گرد گھومتے رہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب عوام کو یہ حقیقت معلوم ہوگی کہ اسلامی بینکوں میں ہونے والے معاملات سے حاصل ہونے والی آمدن روایتی بینکوں ہی کی طرح ہے تو وہ اسلامی بینکوں کے عمل کے بارے میں شکوک وشبہات کا شکار ہوں گے۔

چوتھی بات یہ کہ اگر اسلامی بینکوں کے تمام معاملات مذکورہ بالا ذریعوں (مرابحہ، اجارہ) پرمبنی ہوں تو عوام کے سامنے ان بینکوں کے حق میں دلائل دینا مشکل ہوجائے گا، خاص طور پر غیرمسلموں کے سامنے جو یہ محسوس کریں گے کہ یہ دستاویزات کے توڑمروڑ کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔

بہت سے اسلامی بینکوں میں یہ بات محسوس کی گئی ہے کہ ان میں مرابحہ واجارہ کو بھی ان کے شرعاً مطلوب طریقِ کار کے مطابق اختیار نہیں کیا جاتا۔ مرابحہ کا بنیادی تصور یہ تھا کہ کوئی چیز خرید کر اسے گاہک کو مؤجل ادائیگی پر نفع کے خاص تناسب کے ساتھ بیچ دیا جائے۔ شرعاً یہ ضروری ہے کہ اس چیز کے آگے بیچنے سے پہلے وہ چیز بینک کی ملکیت اور کم از کم اس کے معنوی قبضے میں آجائے، جس عرصے میں وہ چیز بینک کے قبضے اور ملکیت میں ہے اتنی دیر وہ اس کے ضمان (Risk) میں ہو۔ یہ محسوس کیا گیا ہے کہ بہت سے اسلامی بینک اور مالیاتی ادارے اس معاملے کے بارے میں بہت سی

غلطیوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔

بعض مالیاتی اداروں نے یہ مفروضہ قائم کر رکھا ہے کہ مرابحہ تمام عملی مقاصد کے لئے سود کا قائم مقام ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ بعض اوقات ایسی صورت میں بھی مرابحہ کا عقد کر لیتے ہیں جبکہ کلائنٹ کو فوری اخراجات (Overhead Expenses) کے لئے فنڈز درکار ہوتے ہیں۔ جیسے تنخواہوں کی ادائیگی، ایسی اشیاء وخدمات کے بلوں کی ادائیگی جنہیں پہلے استعمال کیا جا چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں کوئی مرابحہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ بینک کوئی چیز خرید ہی نہیں رہا۔

بعض صورتوں میں کلائنٹ اپنے طور پر کسی بینک کے ساتھ معاہدے سے پہلے چیز خرید لیتا ہے اور مرابحہ بائی بیک (Buy Back) کے طور پر کر لیا جاتا ہے۔ یہ بھی اسلامی اصولوں کے خلاف ہے، اس لئے کہ بائی بیک کو متفقہ طور پر شرعاً ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

بعض صورتوں میں خود کلائنٹ ہی کو بینک کی طرف سے اس بات کا وکیل بنا دیا جاتا ہے کہ وہ متعلقہ چیز خریدے اور اسے حاصل کرنے کے بعد اپنے آپ ہی کو بیچ دے۔ یہ طریقہ مرابحہ کے جواز کی بنیادی شرائط کے مطابق نہیں ہے۔ اگر کلائنٹ ہی کو چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنانا ہو تو یہ ضروری ہے کہ اس کی وکیل ہونے کی حیثیت اور خریدار ہونے کی حیثیت الگ الگ ہوں، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ کلائنٹ وہ چیز بینک کی طرف سے خریدنے کے بعد بینک کو مطلع کرے کہ اس نے اس کی طرف سے وہ چیز خرید لی ہے، اس کے بعد بینک باقاعدہ ایجاب وقبول کے ساتھ وہ چیز اسے بیچے، اور ایجاب وقبول فیکس یا ٹیلیکس وغیرہ کے ذریعے بھی ہوسکتا ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے مرابحہ بیع کی ایک قسم ہے اور شریعت کا یہ طے شدہ اصول ہے کہ قیمت بیع کے وقت متعین ہو جانی چاہئے۔ جب فریقین نے قیمت متعین کر لی تو بعد میں یک طرفہ طور پر اس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ بعض مالیاتی ادارے ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے مرابحہ کی قیمت میں اضافہ کر لیتے ہیں جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ بعض مالیاتی ادارے نادہندگی کی صورت میں مرابحہ کے اندر رول اور (Roll-Over) کر لیتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ عمل بھی شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جب ایک چیز ایک گاہک کو ایک مرتبہ بیچ دی گئی تو اسی گاہک کو وہ چیز دوبارہ نہیں بیچی جاسکتی۔

اجارہ کے معاملہ میں بھی شریعت کے بعض تقاضوں کو عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ موجر (Lessor) اجارہ شدہ اثاثہ کی ملکیت سے تعلق رکھنے والا رسک قبول کرے اور یہ کہ وہ مستاجر (Lessee) کو اس چیز کے استعمال کا حق فراہم کرے جس کے

بدلے میں وہ کرایہ (Rent) ادا کرے گا۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اجارہ کے بہت سے معاہدات میں ان قواعد کی خلاف ورزی کی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اجارہ پر دیئے گئے اثاثے کے آفتِ سماویہ کی وجہ سے تباہ ہو جانے کی صورت میں مستاجر سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ کرایہ ادا کرتا رہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ موجر ملکیت کا ضمان (Risk) بھی قبول نہیں کرتا ہے اور مستاجر کو حق استعمال بھی مہیا نہیں کرتا۔ اس نوعیت کا اجارہ شریعت کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے۔

اسلامی بینکاری ان اصولوں پر مبنی ہے جو روایتی بینکاری نظام کے اصولوں سے مختلف ہیں، اس لئے یہ بات منطقی ہے کہ نفع آوری میں ان دونوں کے نتائج بھی لازمی طور پر ایک جیسے نہ ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ بعض حالات میں اسلامی بینک زیادہ کما لے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعض صورتوں میں تھوڑا کمائے۔ اگر ہمارا ہدف یہ ہو کہ ہم نے نفع کے معاملے میں روایتی بینکوں کے ساتھ برابری کرنی ہے تو ہمارے لئے خالص اسلامی اصولوں پر مبنی اپنا نظام قائم کرنا مشکل ہوگا۔ جب تک اسلامی بینکوں میں سرمایہ لگانے والے، ان کی انتظامیہ اور ان کے گاہک اس حقیقت کو نہیں اپناتے اور مختلف نتائج (جن کا ناپسندیدہ ہونا لازمی نہیں) کو قبول نہیں کرتے اس وقت تک یہ اسلامی بینک مصنوعی طریقوں کو استعمال کرتے رہیں گے اور خالص اسلامی سسٹم وجود میں نہیں آئے گا۔

اسلامی اصولوں کے مطابق کاروباری معاملات کو معاشرے کے اخلاقی مقاصد سے الگ تھلگ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے اسلامی بینکوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ نئی مالیاتی پالیسیاں اپنائیں گے اور سرمایہ کاری کے نئے ذرائع تلاش کریں گے جس سے ترقی کی حوصلہ افزائی اور چھوٹی سطح کے تاجروں کو اپنی معاشی سطح بلند کرنے میں مدد ملے گی۔ بہت کم اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں نے اس طرف توجہ کی ہے۔ روایتی مالیاتی اداروں کے برعکس جن کا مقصد ہی محض زیادہ سے زیادہ نفع کمانا ہے اسلامی بینکوں کو چاہئے کہ وہ معاشرے کی ضرورتوں کی تکمیل کو بھی اپنے مقاصد میں سے ایک مقصد بنائیں اور ان طریقوں کو ترجیح دیں جو عام شخص کو اپنا معیارِ زندگی بلند کرنے میں مدد دے۔ انہیں چاہئے کہ وہ ہاؤس فنانسنگ، گاڑیوں کی تمویل اور آبادکاری کی تمویل کی نئی سکیمیں چھوٹے تاجروں کے لئے ایجاد کریں، یہ میدان ابھی تک اسلامی بینکوں کی توجہ کا منتظر ہے۔

اسلامی بینکاری کے کیس کو اس وقت تک آگے نہیں بڑھایا جا سکتا جب تک کہ بینکوں کے باہمی معاملات کا ایسا نظام نہ قائم کرلیا جائے جو اسلامی اصولوں کے مطابق ہو۔ اس طرح کے کسی نظام کے فقدان کی وجہ سے اسلامی بینک اپنی قلیل مدتی سیولیت (Liquidity) کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے روایتی بینکوں کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور یہ بینک ایسی سہولت واضح یا چھپے

ہوئے سود کے بغیر فراہم نہیں کرتے۔ اسلامی اصولوں پر مبنی بینکوں کے باہمی تعلقات کا قیام اب کوئی مشکل کام معلوم نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اسلامی مالیاتی اداروں کی تعداد آج کل دوسو کے لگ بھگ ہے، یہ بینک مرابحہ اور اجارہ کو ملا کر ایک فنڈ قائم کر سکتے ہیں جس کے یونٹس فوری ضرورت کے معاہدات کے لئے بھی استعمال ہو سکتے ہیں، اگر یہ بینک اس طرح کا فنڈ قائم کر لیں تو اس سے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔

آخری بات یہ کہ اسلامی بینکوں کو اپنا ایک الگ کلچر تشکیل دینا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ اسلام بینکاری کے معاہدات تک محدود نہیں ہے، یہ تو اصول وضوابط کا ایسا مجموعہ ہے جو پوری انسانی زندگی پر حاوی ہے، اس لئے ''اسلامی'' بننے کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے کہ اسلامی اصولوں پر مبنی معاہدات ڈیزائن کر لیے جائیں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ادارے کے عمومی رویے اور اس کے عملے سے اسلامی تشخص کے آثار نمایاں ہوں جس کی وجہ سے وہ روایتی اداروں سے ممتاز نظر آئے۔ اس کے لئے ادارے اور اس کی انتظامیہ کے عمومی رجحان میں تبدیلی ضروری ہے۔

عبادات کے متعلق اسلامی فرائض اور اخلاقی روایات ایسے ادارے کے ماحول میں نمایاں ہوں جو خود کو اسلامی کہلاتا ہے۔ یہ ایک ایسا میدان ہے جس میں شرق اوسط کے بعض اسلامی اداروں نے پیش رفت کی ہے، لیکن یہ پوری دنیا کے اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کا امتیازی وصف ہونا چاہئے۔ اس میدان میں بھی شریعہ بورڈز کی راہنمائی حاصل کرنی چاہئے۔

جیسا کہ شروع میں واضح کر دیا گیا تھا، اس بحث کا مقصد اسلامی بینکوں کی حوصلہ شکنی کرنا یا ان کی خامیاں تلاش کرنا نہیں ہے، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ انہیں اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنی کارکردگی کا شرعی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں اور اپنے طریقہ ہائے کار کی تشکیل اور پالیسیوں کے تعین میں حقیقت پسندانہ سوچ اپنائیں۔

فرہنگ

Glossary

الف

آبادکاری کی تمویل: زوال پذیر کاروبار کو بہتر بنانے یا بے گھر لوگوں کو آباد کرنے کے لئے سرمایہ فراہم کرنا۔

آپریشنز: معاملات کارکردگی

آجر: وہ شخص جو کسی عملِ پیدائش (پروڈکشن) کا ارادہ کر کے دیگر عاملینِ پیدائش (زمین، محنت اور سرمایہ) کو اس کام کے لئے اکٹھا کرتا، انہیں کام میں لگاتا اور اس کاروبار میں نفع نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔ یہ ایک شخص بھی ہوسکتا ہے اور ایک جماعت بھی۔ اصطلاح میں اسے ''تنظیم'' بھی کہتے ہیں۔

آفتِ سماویہ: آسمانی آفت، ایسا عارض جو انسان کے اختیار سے باہر ہو۔

اصیل: وہ شخص جو اپنے لئے معاملات کر رہا ہو، کسی دوسرے کی طرف سے وکیل نہ ہو۔

افراطِ زر: معاشیات کی اصطلاح میں ''افراطِ زر'' سے مراد ایسی صورتِ حال ہوتی ہے جس میں زر کا پھیلاؤ زیادہ ہو جانے کی وجہ سے اشیاء و خدمات کی مجموعی طلب ان کی رسد کے مقابلے میں بڑھ جائے اور قیمتوں کا رجحان بلندی کی طرف ہو جائے۔ لیکن عرفِ عام میں ''افراطِ زر'' سے اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں اضافہ مراد لیا جاتا ہے۔

اکاؤنٹ ہولڈر: بینک کے کھاتہ دار، وہ لوگ جو بینک میں اپنے اکاؤنٹ کھلواتے ہیں۔

ایجاب: کسی عقد مثلاً کوئی چیز خریدنے یا فروخت کرنے کی پیشکش۔

ایل سی: وہ ضمانت نامہ جو درآمد کنندہ، برآمد کنندہ کو اس بات کا اعتماد دِلانے کے لئے کہ وہ مال وصول ہونے پر قیمت کی ادائیگی بروقت کر دے گا، بینک سے حاصل کرتا ہے، اس میں بینک برآمد کنندہ کو اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ

اگر درآمد کنندہ (مشتری) کو یہ چیز فروخت کردی جائے تو ذمہ دار میں ہوں گا۔ بینک سے ایسا ضمانت نامہ حاصل کرنے کو اُردو میں ''ایل سی کھلوانا'' کہتے ہیں۔

اوپن اینڈ فنڈ: ایسا سرمایہ کاری کا فنڈ جس کے یونٹ دوبارہ خریدنے کا فنڈ کی طرف سے وعدہ ہو۔

ب

بائی بیک (Buy Back): کوئی چیز ایک شخص سے خرید کر اسی کو واپس بیچ دینا۔ مرابحہ میں اس سے مراد یہ ہے کہ کلائنٹ (خریدار) اور بینک کے درمیان جس چیز پر بیع مرابحہ ہو رہی ہے وہ پہلے سے خریدار کے پاس موجود ہے، بینک اس سے یہ چیز نقد کم قیمت پر خرید کر فوراً ہی نفع پر اسی کو دوبارہ اُدھار بیچ دیتا ہے۔ اس طرح بینک اپنا نفع کمالیتا ہے۔ بائی بیک کی یہ صورت ظاہر ہے ناجائز ہے کیونکہ سودی قرض ہی کی ایک شکل ہے۔

بل آف ایکسچینج: جب کوئی شخص کسی تاجر سے کوئی مال خریدتا ہے اور خریدار اس مال کی قیمت نقد ادا نہیں کرتا بلکہ ادائیگی آئندہ کسی تاریخ میں طے ہوتی ہے تو تاجر اپنے خریدار کے نام بل بناتا ہے۔ اس بل کو دستاویزی شکل دینے کے لئے خریدار اسے منظور کر کے اس پر اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ یہ دستاویز ''بل آف ایکسچینج'' کہلاتی ہے، اُردو میں اسے ''ہنڈی'' بھی کہا جاتا ہے۔

پ

پرامیسری نوٹ: قرض خواہ اور مقروض کے درمیان لکھی جانے والی وہ دستاویز جس میں مقروض اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ وہ ایک متعین تاریخ پر قرض کی رقم ادا کر دے گا۔ یہ دستاویز اپنی ایک قانونی حیثیت رکھتی ہے، لہٰذا اس کی بنیاد پر مقروض کو مقررہ تاریخ میں ادائیگی پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔

ت

تمسکات: نفع بخش دستاویزات جو اپنے حامل کی کسی کاروبار میں سرمایہ کاری یا کسی قرض کی نمائندگی کرتی ہوں۔ عموماً ان دستاویزات کی ثانوی بازار میں خرید و فروخت ہوتی ہے۔

تمویل: (Finance)، تجارتی اور پیداواری مقاصد کے لئے افراد یا کمپنیوں کو رقوم مہیا کرنا۔

تمویلی خدمات: پیداواری مقاصد کے لئے رقوم فراہم کرنے کے لئے انجام دیئے جانے والے امور۔

تمویل کار: پیداواری مقاصد کے لئے رقوم فراہم کرنے والا فرد یا ادارہ (Financier)۔

تنفیض: دیکھئے ''لیکویڈیشن''

تنظیم: دیکھئے ''آجر''

تطہیر: (Purification)، کسی فنڈ کی مجموعی آمدن تو حلال ہو، لیکن بعض کمپنیوں کے منافع منقسمہ میں سود کا کچھ عنصر شامل ہونے کی وجہ سے نفع کا کچھ حصہ ناجائز اور حرام ہو، فنڈ کے شرکاء کو نفع تقسیم کرنے سے پہلے اس حرام حصے کو الگ کر کے صدقے کے ثواب کی نیت کے بغیر خیراتی کام پر خرچ کر دینا۔

ج

جننگ فیکٹری: کپاس بیلنے کا کارخانہ۔

جوائنٹ اسٹاک کمپنی: ایسی کاروباری مہم جس میں لگائے جانے والے سرمائے کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں (مثلاً دس، دس روپے) میں تقسیم کر کے لوگوں کو کاروبار میں سرمایہ کاری کی دعوت دی جاتی ہے۔ لوگ کمپنی کو سرمایہ فراہم کر کے ہر اکائی کے بدلے ایک سرٹیفکیٹ (شیئر) حاصل کرتے ہیں اور کاروبار کا سالانہ منافع ان شیئر ہولڈرز میں ان کی سرمایہ کاری کے تناسب سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اسلام اور جدید معیشت و تجارت''۔

ح

حاضر سودا: نقد سودا، ایسا سودا جس میں فروخت شدہ چیز پر خریدار کا فوراً قبضہ کرا دیا جائے۔

حق احتباس: نقد سودے میں فروخت شدہ چیز کی قیمت وصول کرنے کے لئے وہ چیز خریدار کے حوالے نہ کرنا۔

خ

خدمات: انسان کی وہ ذہنی یا جسمانی کاوشیں جن کے صلے میں اسے مالی معاوضہ حاصل ہو، مثلاً ملازمت، وکالت وغیرہ۔

ڈ

ڈیویڈنڈ: کمپنی کا وہ سالانہ منافع جو حاملینِ حصص (شیئر ہولڈرز) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

ذ

ذاتی منافع کا محرک: تجارتی اور معاشی سرگرمیوں میں اپنی ذات کے لئے منافع حاصل کرنے کا جذبہ۔

ر

رسد: معاشیات کی اصطلاح میں کسی بھی چیز کی وہ مجموعی مقدار جو بازار میں فروخت کرنے کے لئے لائی گئی ہو۔

رسک: نقصان کا خطرہ، کسی چیز کے ضائع ہو جانے کی صورت میں جو شخص اس کا نقصان برداشت کرے گا اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اس کے رسک میں ہے۔

رہن: دین (قرض) کے بدلے میں کوئی چیز گروی رکھنا۔

رأس المال: مشارکہ و مضاربہ میں اس سے مراد وہ اصل سرمایہ ہے جو کاروبار میں فریقین یا رب المال کی طرف سے لگایا گیا ہو اور بیع سلم میں اس سے مراد خریدی ہوئی چیز کی قیمت (ثمن) لی جاتی ہے۔

ری شیڈول کرنا: دین یا قرض کے مقررہ تاریخ پر ادا نہ ہو سکنے کی صورت میں سود کی شرح میں اضافہ کر کے ادائیگی کی نئی تاریخ مقرر کر دینا۔

رول اور (Roll Over): بینک سے قرض حاصل کرنے والا اگر مقررہ وقت پر بینک کو قرض واپس نہ کر سکے تو وہ بینک سے درخواست کرتا ہے کہ قرض کی مدت میں توسیع کر دی جائے۔ بینک نئی شرائط اور نئی شرح سود کے ساتھ یہ درخواست منظور کر لیتا ہے۔ گویا یہ نئی شرائط پر ایک نیا قرض ہوتا ہے۔

ز

زر: نقدی، اصطلاح میں ''زر'' سے مراد ایسی چیز ہوتی ہے جسے ذخیرہ کیا جا سکتا ہو، وہ آلۂ مبادلہ کے طور پر عام لوگوں میں گردش کرے، لوگ اسے قرضوں کی وصولی میں بلا روک ٹوک قبول کرتے ہوں اور اس سے دوسری اشیاء کی قدر و قیمت کا بھی اندازہ لگایا جا سکے، جیسے کسی بھی ملک کی کرنسی۔

س

سرمایہ کاری: کسی کاروبار، تجارت وغیرہ میں سرمایہ لگانا۔

سرمایہ کاری اکاؤنٹ: بینک کا ایسا کھاتہ جس میں کھاتہ داروں کی جمع شدہ رقوم کو مختلف نفع بخش کاموں میں لگایا جاتا ہو۔

سیکٹرز: شعبے۔

سیولیت: نقدی اور نقد پذیر مالی دستاویزات مثلاً بانڈ، شیئرز وغیرہ۔

ش

شیئرز: وہ سرٹیفکیٹ جو کسی کمپنی کی طرف سے ان لوگوں کے لئے جاری کیے جاتے ہیں جو کمپنی میں اپنا سرمایہ لگا کر باقاعدہ اس میں حصہ دار بنتے ہیں۔ یہ سرٹیفکیٹ اس بات کی سند ہوتے ہیں کہ کمپنی میں سرمایہ لگانے والے شخص کا کمپنی میں اتنا حصہ ہے۔

شیئر کیپٹل: کسی کاروبار میں لگائے گئے کُل سرمائے میں کسی شخص کا حصہ اس کا شیئر کیپٹل کہلاتا ہے۔

ص

صافی مالیت: کمپنی کا مالی استحکام معلوم کرنے کے لئے کمپنی کی ذمہ داریوں اور اثاثوں پر مشتمل سالانہ یا ایک متعین عرصے کے بعد ایک رپورٹ (بیلنس شیٹ) تیار کی جاتی ہے، جس میں ایک طرف کمپنی کی ذمہ داریوں کو درج کیا جاتا ہے، جبکہ دوسری طرف کمپنی کے اثاثے درج ہوتے ہیں۔ ان اثاثوں میں سے ذمہ داریوں کو منہا کرنے کے بعد جو کچھ باقی بچتا ہے اسے صافی مالیت (Net Worth) کہتے ہیں۔

ض

ضمان: دیکھئے ''رسک''

ط

طلب: معاشیات کی اصطلاح میں اشیاء و خدمات کو قیمتاً حاصل کرنے کی ایسی خواہش کو ''طلب'' کہا جاتا ہے جسے پورا کرنے کی قوت یعنی مطلوبہ رقم بھی موجود ہو۔ اگر کسی چیز کو مفت حاصل کرنے کی خواہش ہے یا اسے حاصل کرنے کے لئے مطلوبہ رقم میسر نہیں تو ایسی خواہش اصطلاح میں ''طلب'' نہیں کہلائے گی۔

ع

عاملِ پیدائش: مختلف اشیاء کی پیدائش (تیاری) میں جو چیز حصہ لیتی ہے اسے ''عاملِ پیدائش'' کہا جاتا ہے۔ جیسے کسی بھی چیز کی تیاری میں ''محنت'' کا دخل لازماً ہوتا ہے لہٰذا محنت ایک ''عاملِ پیدائش'' ہے۔

علی الحساب ادائیگی: مشترکہ کاروبار میں شرکاء کو اندازے کے ساتھ اس شرط پر نفع کی ادائیگی کرنا کہ کاروبار کے اختتام پر یا معینہ عرصہ کے بعد حقیقی حساب کیا جائے گا، جس میں اس ادائیگی کا بھی حساب ہوگا اور اس حساب کی بنیاد پر تمام شرکاء کے منافع کا تعین ہوگا۔

عمیل: بینک یا کسی مالیاتی ادارے کا کلائنٹ، وہ شخص جو بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے کسی پیداواری مقصد کے لئے تمویل حاصل کرے۔

غ

غیر مصرفی تمویلی ادارے: وہ مالیاتی ادارے جو بینک تو نہیں، لیکن بینکوں کی طرح عام لوگوں سے رقوم جمع کر کے ان کے ذریعے تمویل کرتے ہیں۔

ف

فائنانسنگ: دیکھئے ''تمویل''

فائنانشر: دیکھئے ''تمویل کار''

فیس ویلیو: دیکھئے ''قیمتِ اسمیہ''

ق

قبول: کسی معاملے مثلاً خرید وفروخت کے لئے ہونے والی پیشکش کو قبول کرنا۔

قیمتِ اسمیہ: کسی سرٹیفکیٹ یا بانڈ وغیرہ پر لکھی ہوئی قیمت۔

ک

کارپوریٹ باڈی: ایسی ہیئت جسے قانوناً ایک ''شخص قانونی'' سمجھا جاتا ہے۔

کسٹم ڈیوٹی: کسی دوسرے ملک سے درآمد کیے جانے والے مال پر حکومت کی طرف سے لگایا گیا ٹیکس۔

کلائنٹ: گاہک، جو شخص کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے قرض یا سرمایہ لینے آتا ہے وہ اس بینک یا مالیاتی ادارے کا کلائنٹ کہلاتا ہے۔

کلوز اینڈ فنڈ: ایسا فنڈ جس کے یونٹ دوبارہ خریدنے کا وعدہ نہ ہو۔

ل

لیکویڈیشن: غیر نقد اثاثوں کو بیچ کر نقد میں تبدیل کرنا۔

لبر: (LIBOR) کچھ بینکوں کے پاس زائد از ضرورت نقد رقم ہوتی ہے جبکہ کچھ کے پاس قرضے دینے کے لئے رقم کم ہوتی ہے، ایسے بینک اول الذکر سے قرض لیتے رہتے ہیں، اس طرح بینکوں کی ایک باہمی مارکیٹ وجود میں آ جاتی ہے، اس مارکیٹ میں کسی مخصوص مدت کے لئے شرح سود LIBOR کہلاتی ہے جو مخفف ہے London Inter-Bank Market Offered Rate کا۔ مزید تفصیل کتاب کے ص۹۳ کے حاشیے میں ملاحظہ ہو۔

م

مارک اپ: بیع مرابحہ میں اصل لاگت پر حاصل کیا جانے والا منافع۔

مارکیٹ اکانومی: بازاری معیشت، یہ سرمایہ دارانہ نظام کا دوسرا نام ہے جس میں معاشی مسائل کے حل کے لئے بازار کی طاقتوں (طلب اور رسد) سے کام لیا جاتا ہے۔

مالیاتی ادارے: وہ ادارے جو عام لوگوں سے رقمیں جمع کر کے انہیں مختلف افراد اور کمپنیوں کو تجارتی اور کاروباری مقاصد کے لئے فراہم کرتے ہیں۔

مینجمنٹ: انتظام وانصرام، منتظمہ۔

مستاجر: کوئی چیز کرایہ پر لینے والا۔

موجر: کوئی چیز کرایہ پر دینے والا۔

ہ

ہنڈی: دیکھئے ''بل آف ایکسچینج''

و

ورکنگ کیپٹل: کاروبار کے رواں اخراجات مثلاً سامانِ تجارت اور خام مال وغیرہ خریدنے کے لئے لیا جانے والا قرضہ یا سرمایہ۔

ویٹو پاور: کسی فیصلے کو مسترد کرنے کا اختیار۔

بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام

یہ مقالہ "احکام الودائع المصرفیة" کا اُردو ترجمہ ہے جو "بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة" میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے نویں اجلاس منعقدہ ابوظبی، ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بینک ڈیپازٹس کے بارے میں شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى اله واصحاب اجمعين و على كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

موجودہ دور میں بینک ڈیپازٹس بہت اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ اور ہر شہر اور ہر ملک کا انسان اپنے کاروباری معاملات میں اس کی شدید ضرورت محسوس کرتا ہے۔ ان ڈیپازٹس سے متعلق بہت سے شرعی احکام بھی ہیں جن کا یقینی طور پر جاننا اور ان کے بارے میں علم ہونا ضروری ہے۔ اگر چہ یہ مسائل موجودہ جدید دور کے پیدا کردہ ہیں لیکن قرآن وسنت کے بیان کردہ اصولوں سے اور فقہاءِ اُمت نے کتبِ فقہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان سے ان مسائل کا استخراج ممکن ہے۔ چنانچہ اس مضمون میں ''بینک ڈیپازٹس'' سے متعلق شرعی احکام کو وضاحت اور تفصیل سے بیان کرنا پیشِ نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی رضا کے مطابق اس کام کو کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

بینک ڈیپازٹس کیا ہیں؟

''بینک ڈیپازٹس'' (Bank Deposite) جس کو عربی میں ''الودائع المصرفیة'' کہا جاتا ہے، اس سے مراد وہ رقم ہے جو کوئی شخص کسی مالیاتی ادارے میں بطور امانت رکھوائے۔ چاہے وہ کسی متعین وقت کے لئے رکھوائے یا آپس میں یہ معاہدہ ہو جائے کہ مالک اپنی کُل قم یا بعض رقم جب چاہے گا بینک سے نکلوا لے گا۔

موجودہ بینکوں میں طریقہ کار یہ ہے کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھواتا ہے وہ بعینہٖ اسی حالت میں بینک میں باقی نہیں رہتی بلکہ تمام رقموں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے اور پھر بینک وہ رقم سرمایہ کاری کے لئے اپنے کلائنٹ کے حوالے کرتا ہے، اور اس پر ان سے سود یا منافع کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ رقم بینک کے ضمان یعنی رسک میں ہوتی ہے، اور آپس میں طے شدہ شرائط کے مطابق بینک کے لئے لازم ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم ہر حال میں مالک کو واپس کر دے۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس رقم کے لئے عام طور پر جو ''ودیعت'' یا ''امانت'' کا لفظ

استعمال کیا جاتا ہے، اس سے وہ معنیٰ مراد نہیں ہیں جو فقہ میں بولے جاتے ہیں، اس لئے کہ فقہ میں ''ودیعت'' اور امانت'' اس کو کہا جاتا ہے جو بعینہ اپنی اصل شکل میں امانت رکھنے والے کے پاس موجود رہے اور کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر ہلاک ہونے کی صورت میں اس امانت کا ضمان یعنی تاوان بھی اس پر نہیں آتا۔ البتہ بینکوں میں رکھی گئی رقم کے لئے ''ودیعت'' کا لفظ لغوی معنی کے لحاظ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی میں لفظ "ودیعة" ودع یدع سے "فعیلہ" کے وزن پر ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو ''مودع'' یعنی ودیعت رکھنے والے کے پاس چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا بینک ڈیپازٹس پر ''ودیعت'' کا اطلاق اس لغوی معنی کے لحاظ سے درست ہے۔ یعنی بینک مودع ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں موجود رقم امانت ہے یا مضمون ہے یعنی قابلِ تاوان ہے یا نہیں۔ (لیکن شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کا جو مفہوم ہے اس کا بینک ڈیپازٹس پر اطلاق کرنا درست نہیں)۔

بینک ڈیپازٹس کی اقسام

موجودہ بینکوں کے عرف میں بینک ڈیپازٹس کی چار قسمیں ہیں:

ا۔ کرنٹ اکاؤنٹ (Current Account) جاری کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے والے شخص کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ جب چاہے گا اپنی رقم بینک سے نکلوا لے گا۔ چنانچہ کھاتہ دار (اکاؤنٹ ہولڈر) کو مکمل اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اور جتنی چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوا لے۔ اور بینک اس کا پابند ہوتا ہے کہ وہ اس کے مطالبہ کرنے پر فی الفور رقم واپس کر دے۔ اور اکاؤنٹ ہولڈر اس بات کا پابند نہیں ہوتا کہ بینک سے رقم نکلوانے سے پہلے بینک کو پیشگی اطلاع دے۔ اس قسم کے اکاؤنٹ ہولڈر کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا۔ بلکہ بعض ممالک میں تو یہ طریقہ رائج ہے کہ بینک الٹا اکاؤنٹ ہولڈر سے اپنی خدمات کے بدلے میں فیس کا مطالبہ کرتا ہے۔ البتہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو علیحدہ نہیں رکھا جاتا، بلکہ دوسری رقموں کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور بینک کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرے، اگرچہ بینکوں کا معمول یہ ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھوائی گئی رقم کا ایک متناسب حصہ اپنے پاس محفوظ رکھتے ہیں تاکہ اکاؤنٹ ہولڈر جب بھی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اس کو ادا کی جا سکے۔

۲۔ فکس ڈیپازٹ (Fixed Deposite)

یہ وہ رقم ہوتی ہے جو کسی معینہ مدت تک کے لئے بینک میں رکھوائی جاتی ہے۔ اور رقم رکھوانے والے شخص کو اس معینہ مدت سے پہلے رقم نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا، اور عام حالات میں یہ مدت پندرہ دن سے ایک سال تک کے درمیان ہوتی ہے۔ بینک یہ رقوم سرمایہ کاری کے اندر استعمال کرتا ہے۔ اور بینک رقوم رکھوانے والے حضرات کو مارکیٹ کے حالات کے مطابق مختلف ٹرم کے اعتبار سے مختلف تناسب سے سود ادا کرتا ہے۔

۳۔ سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) بچت کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے، اس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی، لیکن اکاؤنٹ ہولڈر قواعد اور ضوابط کے تحت ہی رقم نکلوا سکتا ہے، چنانچہ ایک ہی مرتبہ میں وہ تمام رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا، بلکہ بینک اس کے لئے ایک مقدار مقرر کرتا ہے کہ ایک دن میں بس اس مقدار تک رقم نکلوانے کا اختیار ہے، اور بعض اوقات بڑی رقم نکلوانے کے لئے بینک کو پیشگی اطلاع دینی ضروری ہوتی ہے۔ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ایک طرح سے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کی طرح ہوتی ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کسی معینہ مدت کے انتظار کے بغیر جب چاہے رقم نکلوا لے۔ اور ایک طرح سے فکس ڈیپازٹ کی طرح ہوتی ہے کہ تمام رقم ایک مرتبہ میں نہیں نکالی جا سکتی۔ اور بینک اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم پر کچھ منافع بھی دیتا ہے، البتہ فکس ڈیپازٹ کے مقابلے میں اس کا نفع کم ہوتا ہے۔

۴۔ لاکرز (Lockers)

اس کو عربی زبان میں "خزانات المقفولة" (بند تجوری) کہا جاتا ہے۔ ایک شخص بینک کے اندر کسی مخصوص تجوری کو کرایہ پر لیتا ہے اور اس تجوری میں وہ خود اپنی رقم رکھتا ہے۔ اس رقم سے بینک کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ بینک کے ملازمین کو یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس نے تجوری کے اندر کیا رکھا ہے۔ عام طور پر لوگ اس تجوری میں سونا، چاندی، قیمتی پتھر اور قیمتی دستاویزات رکھتے ہیں۔ البتہ نقد رقم بھی اس تجوری میں رکھی جا سکتی ہے۔

بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی فقہی حیثیت

مندرجہ بالا چار قسموں کی رقومات کے بارے میں شرعی احکام جاننے سے پہلے ان کی فقہی حیثیت جاننا ضروری ہے، کیونکہ ان کے بارے میں تمام شرعی احکام ان کی فقہی حیثیت متعین ہونے پر موقوف ہیں۔

جہاں تک چوتھی قسم یعنی ''لاکرز'' کا تعلق ہے، اس کے اندر کوئی شبہ نہیں کہ وہ شخص ''لاکرز'' کو بینک سے کرایہ پر حاصل کرتا ہے، اور دونوں کے درمیان کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتا ہے۔ اور کرایہ داری کے معاہدے کے بعد وہ ''لاکرز'' بینک کے پاس ہی بطور امانت کے موجود رہتا ہے۔ لہٰذا اس پر ''امانت'' کے احکام نافذ ہوں گے۔

جہاں تک پہلی تین قسموں کا تعلق ہے تو چونکہ عام روایتی بینکوں میں ان کی جو حیثیت ہے اسلامی بینکوں میں ان کی حیثیت اس سے مختلف ہے، اس لئے دونوں قسم کے بینکوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنا مناسب ہے۔

عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم

جہاں تک عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم کا تعلق ہے تو موجودہ دور کے علماء کی بہت بڑی تعداد کا یہ کہنا ہے کہ اس رقم کی حیثیت ''قرض'' کی ہے جو اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو دیتا ہے۔ اگر اس رقم کو آپ ''امانت'' کا نام دیں تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ ''عقود'' کے اندر معانی کا اعتبار ہوتا ہے ''الفاظ'' کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور رقم کی یہ حیثیت تینوں قسم کے اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقموں کو شامل ہے۔ یعنی ''کرنٹ اکاؤنٹ، سیونگ اکاؤنٹ، اور فکس ڈیپازٹ'' اس لئے کہ ان تینوں میں جو رقم رکھی جاتی ہے وہ بینک کے ذمہ ''مضمون'' ہوتی ہے۔ (بینک اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یعنی وہ بینک کے رسک پر ہوتی ہے) ''مضمون'' ہونے کی وجہ سے وہ رقم ''امانت'' ہونے کی حیثیت سے نکل جاتی ہے۔ اس لئے کہ امانت کا حکم یہ ہے کہ وہ امانت رکھنے والے کے ہاتھ میں ''مضمون'' یعنی قابلِ تاوان نہیں ہوتی (اگر بلا تعدی ہلاک ہو جائے وہ ضامن نہیں ہوگا)

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء نے ''فکس ڈیپازٹ'' میں رکھی جانے والی رقم اور ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی جانے والی رقم کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ''فکس ڈیپازٹ'' میں رکھی جانے والی رقم فقہی اعتبار سے ''قرض'' ہے، اس لئے کہ اس میں اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا

اختیار نہیں ہوتا کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوا لے۔ یہی پابندی اس رقم کو ''امانت'' کے زمرے سے نکال کر ''قرض'' کے زمرے میں داخل کر دیتی ہے۔ اسی طرح ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں رکھوائی جانے والی رقم بھی ''امانت'' نہیں ہوتی، بلکہ وہ ''قرض'' ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ایک ہی وقت میں پوری رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ لیکن کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ان حضرات علماء کے نزدیک مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹوں میں رکھی جانے والی رقموں سے مختلف ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک ''کرنٹ اکاؤنٹ'' کی رقم ''مضمون'' ہونے کے باوجود ''امانت'' ہوتی ہے، اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے بینک سے اپنی پوری رقم نکلوا لے، اور وہ کسی شرط کا پابند بھی نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانے والے کی کبھی بھی یہ نیت نہیں ہوتی کہ ''بینک'' کو سرمایہ کاری کے نتیجے میں جو منافع یا سود ہوگا، میں اس کے اندر شریک ہو رہا ہوں، بلکہ وہ صرف حفاظت کی نیت سے بینک میں رقم رکھواتا ہے۔ لہٰذا جب اس کا مقصد بینک کو قرض دینا نہیں ہے تو اس رقم کو ''قرض'' کا نام دینا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ یہ ''تفسیر القول بما لا يرضى به قائله'' (یعنی کسی قائل کی بات کا ایسا معنی و مطلب بیان کرنا جس سے قائل متفق نہ ہو) کے تحت داخل ہو جائے گا۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی جانے والی رقم کو بھی دوسری رقومات کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے، اور اس رقم کو اپنی ضروریات میں بھی استعمال کر لیتا ہے، تو صرف اتنی بات اس رقم کو ''امانت'' ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ اس لئے کہ عرفاً بینک کا یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوتا ہے۔ (اور مالک کی اجازت سے امانت میں تصرف کرنا جائز ہے) اور اس تصرف کے نتیجے میں وہ رقم ''امانت'' ہونے سے نہیں نکلے گی۔

لیکن ہمارے نزدیک بینک کی رقوم کی حیثیت کے بارے میں بعض علماء کی بیان کردہ مندرجہ بالا تفصیل درست نہیں، اس لئے کہ بینکوں میں رقم رکھوانے والے عوام امانت، قرض، اور دین کی اصطلاحات کے فرق سے واقف نہیں ہوتے، اور نہ ہی ان کو ان اصطلاحات سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے۔ عوام کو تو صرف اس رقم سے حاصل ہونے والے نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے۔ چنانچہ عام حالات میں بینک کے اندر رقم رکھوانے والا صرف اسی صورت میں رقم رکھوانے پر رضامند ہوتا ہے جب بینک اس رقم کی واپسی کی ضمانت دے۔ لہٰذا اگر رقم رکھوانے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ میری یہ رقم بینک والوں کے پاس ''امانت'' کی حیثیت سے رہے گی، اگر یہ رقم بینک سے چوری ہوگئی یا تعدی (یعنی قواعد کی خلاف ورزی) کے بغیر ضائع ہوگئی تو بینک یہ رقم واپس نہیں کرے گا، تو اس صورت میں یہ شخص کبھی بھی اپنی رقم بینک میں رکھوانے پر رضامند نہیں ہوگا۔ اور اگر بینک کی طرف سے یہ واضح اعلان نہ ہوتا، یا

بینکوں کے مروجہ عرف میں یہ بات معروف نہ ہوتی کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھوائے گا، بینک اس کا ضامن ہوگا، تو اس صورت میں بینک میں رقم رکھوانے والے بہت سے لوگ بینکوں میں اپنی رقم نہ رکھواتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خود رقم رکھوانے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان کی رقم بینکوں میں ''مضمون'' رہے۔ یعنی اگر وہ ضائع ہو جائے تو بینک اس رقم کا ضامن ہو، صرف بطور ''امانت'' کے وہ رقم بینک کے پاس نہ رہے، اس لئے کہ ''امانت'' کی رقم مضمون نہیں ہوتی، البتہ ''قرض'' کی رقم مضمون ہوتی ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ فقہی اعتبار سے رقم رکھوانے والوں کا مقصد بینک کو قرض دینا ہے، ''امانت'' رکھوانا نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس قرضہ دینے سے ان حضرات کا بنیادی مقصد ''بینک کو ضامن بنا کر اپنی رقم کا تحفظ حاصل کرنا ہے، اپنی رقم کے ذریعہ بینک کی ضروریات میں تعاون کر کے بینک کے ساتھ کوئی تبرع اور احسان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور صرف اس مقصد کی وجہ سے یہ معاملہ ''قرض'' ہونے کی صفت سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ''عقد قرض'' میں دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ ایک شخص دوسرے کو اپنا مال اس اجازت کے ساتھ دے کہ وہ جہاں چاہے اپنی ضروریات میں اس کو خرچ کرے۔ بشرطیکہ قرض دینے والا جب کبھی بھی اپنی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو قرض لینے والا اس مال کے مثل اس کو واپس کرے گا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ وہ مال قرض لینے والے پر ''مضمون'' ہوگا (یعنی اگر ضائع ہو جائے تب بھی اس کے مثل ادا کرنا پڑے گا)۔

بینک میں رکھی جانے والی رقوم میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرض دینے والا اس قرض دینے سے قرض لینے والے پر تبرع اور احسان کرنے کا ارادہ کرے کہ اس قرض دینے سے میرا مقصد اس کی ضروریات میں تعاون کرنا ہے تو یہ مقصد کسی رقم کے ''قرض'' ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔ ''قرض'' کے بعض معاملات میں یہ مقصد پایا جاتا ہے اور بعض میں نہیں پایا جاتا۔ (لہٰذا اس مقصد کے پائے جانے اور نہ پائے جانے سے کسی رقم کے قرض ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا)

چنانچہ روایات میں حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا واقعہ لکھا ہے کہ لوگ ان کے پاس اپنی رقمیں بطور امانت رکھوانے کے لئے آیا کرتے تھے۔ اور اس رقم رکھوانے سے ان کا مقصد حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ کسی قسم کا تعاون کرنا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی تھی۔ لیکن حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص ان کے پاس رقم لے کر آتا تو آپ اس سے اس رقم

میں تصرف کرنے کی اجازت اس شرط کے ساتھ لیتے کہ یہ رقم میرے پاس ''مضمون'' ہوگی، اس اجازت اور شرط کے بعد اس رقم کو قبول فرماتے۔ چنانچہ جب آنے والا شخص ''امانت'' کے نام سے رقم پیش کرتا تو آپ فرماتے: "لا لکن ھو سلف" یہ رقم امانت نہیں، بلکہ ''قرض'' ہے۔ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اس معاملے کو ''عقد سلف'' یعنی عقد قرض فرمایا، حالانکہ قرض دینے والوں کا مقصد اس قرض سے حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ تعاون کرنا نہیں تھا، بلکہ اس قرض دینے سے صرف اپنے مال کی حفاظت مقصود تھی۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اپنے مال کی حفاظت کی نیت سے قرض دینا ''عقد قرض'' کے منافی نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ ''عقد قرض'' اگرچہ ایک ''عقد تبرع'' ہی ہے، اس لئے کہ قرض دینے والا اپنی قرض دی ہوئی رقم سے زیادہ رقم کا مستحق نہیں ہوتا، لیکن یہ ''عقد قرض'' ایسا ''عقد مالی'' بھی ہے جس میں جانبین کا کوئی نہ کوئی مفاد ضرور ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قرض دینے والے کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ اس قرض دینے کے نتیجے میں اس کو آخرت میں اجر و ثواب ملے گا (جب کہ ضرورت مند لوگوں کو قرض دیا جائے اور قرض دینے کا مقصد ان کے ساتھ تعاون ہو) اور کبھی یہ مفاد ہوتا ہے کہ قرض دینے کے نتیجے میں اس کی رقم قرض لینے والے کے ذمے ''مضمون'' ہو جائے گی (اور اس کے نتیجے میں وہ رقم محفوظ ہو جائے گی) یہی وہ مفاد ہے جس کی وجہ سے آج کل لوگ اپنی رقمیں بینکوں میں رکھواتے ہیں، اگر یہ مفاد نہ ہوتا تو لوگ اپنی رقم حفاظت کے لئے بینکوں میں نہ رکھواتے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والوں کا مقصد قرض دینا ہی ہے، مگر چونکہ عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ اس غرض کے لئے بینک میں اس طرح قرض رکھوانے کے عمل کو فقہی اصطلاح میں ''اقراض'' کہا جاتا ہے، اس وجہ سے وہ لوگ اس عمل کو ''اقراض'' (یعنی قرض دینا) نہیں کہتے (جبکہ حقیقت میں یہ ''اقراض'' ہی ہے)۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھوائی جانے والی رقم ''قرض'' نہیں ہے بلکہ فقہی اعتبار سے ''امانت'' کے حکم میں ہے، البتہ رقم رکھوانے والوں نے بینک کو اس کی اجازت دے رکھی ہے کہ وہ یہ رقم دوسری رقموں کے ساتھ ملا کر رکھ دیں، اور اگر بینک اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ اور ''امانت'' کو استعمال کر لینے کی اجازت سے یا اس کو اپنے دوسرے اموال میں خلط ملط کرنے کی اجازت سے وہ رقم ''امانت'' کے حکم سے نہیں نکلتی۔ لیکن فقہی اعتبار سے یہ تطبیق درست نہیں، اس لئے کہ رقم کا مالک جب امانت رکھنے والے کو اس کی

(۱) بخاری شریف، کتاب الجہاد، باب برکۃ فی مالہ، مع فتح الباری، ج ۶، ص ۱۷۵۔

اجازت دیدے کہ وہ اس امانت کی رقم کو اپنی رقم کے ساتھ خلط ملط کر لے تو اس صورت میں یہ عقد ''امانت'' کی تعریف سے نکل کر ''شرکت الملک'' میں تبدیل ہو جائے گا اور وہ مال مخلوط دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔(۱)

اور یہ بات فقہ میں مصرح ہے کہ مشترک مال میں ایک شریک کا دوسرے شریک کے مال پر قبضہ ''قبضہ امانت'' ہوتا ہے، اگر وہ بلاتعدی ہلاک ہو جائے تو شریک پر ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن جو لوگ بینکوں میں رقم رکھواتے ہیں وہ کبھی بھی یہ نہیں چاہیں گے کہ ہماری رقم پر بینک کا قبضہ ''قبضہ امانت'' ہو بلکہ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ یہ رقم بینک کے ذمے ''مضمون'' ہو۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والے لوگ بھی بینک کے ساتھ ''امانت'' کا معاملہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ ''قرض'' دینے کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

بہرحال اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ موجودہ عام بینکوں کے تینوں قسم کے اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم ''قرض'' ہوتی ہیں، یہ قرض اکاؤنٹس ہولڈر بینک کو پیش کرتا ہے، لہٰذا اس پر ''قرض'' ہی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

کیا عام بینکوں میں رقم رکھوانا جائز ہے؟

جب مندرجہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ بینکوں میں رکھی جانے والی رقم ''قرض'' ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسلمانوں کے لئے ان عام بینکوں میں جو سود کی بنیاد پر کام کرتے ہیں، ان میں اپنی رقم رکھوانا جائز ہے یا نہیں؟

جہاں تک ''فکس ڈیپازٹ'' اور ''سیونگ اکاؤنٹ'' کا تعلق ہے تو چونکہ بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اس کی رقم پر منافع بھی دیتا ہے، اور یہ بات طے ہے کہ ان اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم بالاتفاق ''قرض'' ہوتی ہیں، لہٰذا بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اصلی رقم سے زیادہ جو رقم بھی ادا کرے گا وہ صراحتاً سود ہوگی جس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ چنانچہ ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے دوسرے اجلاس میں اس پر متفقہ قرارداد بھی منظور کر لی ہے۔ لہٰذا جو شخص بھی مندرجہ بالا اکاؤنٹس میں رقم رکھواتا ہے وہ بینک کے ساتھ سودی ''قرض'' کا معاملہ کرتا ہے جو کہ حرام ہے، لہٰذا کسی مسلمان کے لئے مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹس میں رقم رکھوانا جائز نہیں۔

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں اکاؤنٹس میں بھی رقم رکھوانا جائز ہے،

---

(۱) دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار لابن عابدین، ج ۶ ص ۶۶۹۔

لیکن بینک اس پر جو منافع دے، اس منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں، بلکہ یا تو فقراء پر صدقہ کر دے یا نیک کام میں صرف کر دے۔

لیکن ہم اس رائے سے اتفاق نہیں کر سکتے، اس لئے کہ منافع حاصل کرنے کی غرض سے بینک میں رقم رکھوانا، چاہے اس منافع کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کی نیت ہو، تب بھی سودی معاملے کا ارتکاب کرنا ہے اور سودی معاملے کا ارتکاب کرنا نصاً حرام ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ سود کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کا مشورہ یا حکم اس شخص کو دیا جاتا ہے جس نے جہالت اور شرعی مسائل سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر شرعی طریقہ سے معاملہ کر لیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس کو سود کی رقم حاصل ہو چکی ہو۔ یا اس شخص کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے جو تجارتی اور مالی معاملات میں اب تک شریعت کے احکام کی پابندی کا اہتمام نہیں کرتا تھا جس کے نتیجے میں اس کے پاس سود کی رقم آ چکی ہو، اور اب وہ اپنے گناہ سے توبہ کرنا چاہتا ہو اور سود کی اس رقم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ تم ثواب کی نیت کے بغیر یہ رقم کسی نیک مصرف میں صرف کر دو۔ لیکن اگر ایک شخص جو شریعت کے احکام کا پابند ہے وہ اگر اپنی رقم سودی اکاؤنٹ میں اس نیت سے رکھوائے کہ جو سود حاصل ہوگا اس کو کسی نیک مصرف میں صرف کروں گا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس نیت سے گناہ کا ارتکاب کرے کہ بعد میں توبہ کر لوں گا، جب کہ ایک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ گناہ کا ارتکاب ہی نہ کرے کہ بعد میں اس سے توبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

مندرجہ بالا تفصیل تو مسلم ممالک کے موجودہ عام بینکوں کے بارے میں ہے، جہاں تک غیر مسلم ممالک میں ان بینکوں کا تعلق ہے جن کے مالک بھی غیر مسلم ہیں تو ان کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کا کہنا ہے کہ ان بینکوں میں رقم رکھوانا اور اس رقم پر وہ بینک جو منافع دے اس کو لینا جائز ہے۔ اس کی بنیاد امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ "یجوز اخذ مال الحربی برضاہ" یعنی کافر حربی کا مال اس کی رضامندی سے لینا جائز ہے، اور یہ کہ مسلمان اور حربی کے درمیان ''سود'' نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور فقہاء نے بعض علماء کے مندرجہ بالا قول کو قبول نہیں کیا، حتیٰ کہ متاخرین حنفیہ نے اس کے مطابق فتویٰ بھی نہیں دیا، اس لئے کہ ربا کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور ''ربا'' کو نہ چھوڑنے والے کے خلاف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلانِ جنگ ہے۔ لہٰذا عام حالات میں یہ مناسب نہیں کہ ایک مسلمان ''ربا'' کا معاملہ کرے اگرچہ وہ معاملہ کسی حربی کافر کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن یہاں ایک نکتہ قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ آج کے موجودہ دور میں عام اسلامی حکومتوں پر

مغربی ممالک ہی کا تسلط اور کنٹرول ہے، اور ان کے کنٹرول کے اہم عوامل میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے مسلم ممالک کی دولت کو یا تو غصب کرلیا ہے یا مسلم ممالک نے ان مغربی ممالک سے جو قرض لیا ہے، اس قرض پر سود کی صورت میں مسلمانوں کا مال حاصل کرلیا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں نے جو بڑی بھاری رقمیں ان ممالک کے بینکوں میں رکھوائی ہیں ان رقموں پر بھی ان کا قبضہ ہے، اور اس رقم کو وہ اپنی ضروریات میں صرف کرتے ہیں، بلکہ اس رقم کو مسلمانوں ہی کے خلاف سیاسی اور جنگی اسکیموں کو پورا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر مسلمان اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وہاں چھوڑ دیں تو اس کے ذریعے ان کفار کو تقویت ہوگی۔ ان حالات کی وجہ سے میرا رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کے لئے غیر مسلم ممالک میں غیر مسلموں کے بینکوں سے اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وصول کر لینا جائز ہے، لیکن اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ بلانیتِ ثواب کسی نیک مصرف میں خرچ کر دینا چاہئے۔ اس طرح جو مسلمان اپنی رقمیں ان کے بینکوں میں رکھوا کر مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے کام میں ان کافروں کے ساتھ تعاون کرتے ہیں، اس تعاون میں کمی ہو جائے گی۔ بہرحال، یہ مسئلہ علماء کی خدمت میں پیش ہے کہ وہ اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ فرمائیں۔

سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا

جہاں تک سودی بینک کے ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو جیسا کہ میں نے پہلے عرض کر دیا کہ اس ''اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانے والے کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا ہے، لہٰذا اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے سے سودی قرض کے معاہدے میں داخل ہونا لازم نہیں آتا، اس حیثیت سے ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانا جائز ہونا چاہئے۔ لیکن بعض علماء معاصرین نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اگرچہ یہ سودی قرض تو نہیں ہے لیکن اس صورت میں سودی معاملات میں بینک کے ساتھ اعانت تو پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم کو بینک منجمد کر کے نہیں رکھ دیتا، بلکہ بینک اس رقم کو بھی سودی قرضوں میں دے کر اس پر منافع حاصل کرتا ہے، لہٰذا رقم رکھوانے والا بینک کے ساتھ سودی معاملات میں معاون بن جائے گا۔

لیکن اس اشکال کو مندرجہ ذیل طریقوں سے دور کرنا ممکن ہے:

۱۔ بینکوں کا یہ معمول ہے کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے استعمال میں نہیں لاتے، بلکہ اس رقم کی ایک بڑی مقدار اپنے پاس اس غرض سے رکھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ رقم نکلوانے

والوں کی طلب کو روزانہ پورا کیا جا سکے، اور چونکہ بینک کے اندر تمام رقومات ایک ہی جگہ پر ملی جلی رکھی جاتی ہیں، اس لئے کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یہ یقین کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم کسی سودی معاملہ میں لگ چکی ہے۔

۲۔　دوسرے یہ کہ بینک کے پاس رقم لگانے کی بے شمار جگہیں ہوتی ہیں وہ سب کی سب جگہیں شرعاً ممنوع نہیں ہوتیں بلکہ ان میں بعض جگہیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں خرچ کرنا اور رقم لگانا حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یقینی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم اس جگہ پر صرف ہوئی ہے جو شرعاً حلال نہیں ہے۔

۳۔　غیر سودی قرض کا معاملہ شرعاً جائز معاملہ ہے، اور ''نقود'' کا حکم یہ ہے کہ وہ ''عقود صحیحہ'' میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

اور کرنٹ اکاؤنٹ میں جو شخص بھی کوئی رقم رکھواتا ہے تو بینک کو قرض دینے کے نتیجے میں وہ رقم اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اب بینک اس رقم میں جو کچھ تصرف کرے گا وہ اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت میں تصرف کرنا نہیں ہوگا بلکہ اس کی اپنی ملکیت میں یہ تصرف ہوگا، لہٰذا اس تصرف کو اکاؤنٹ ہولڈر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

۴۔　کسی معصیت پر اعانت کرنا اگرچہ حرام ہے، لیکن فقہاء کرام نے اس کے کچھ اصول بھی بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ (۱)

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، اور ''اعانت'' کے مسئلے میں جتنی نصوص فقہیہ آئی ہیں ان سب کو اس رسالے میں جمع فرمایا ہے۔ یہ رسالہ ''احکام القرآن'' عربی کی تیسری جلد کا جزء بن کر شائع ہو چکا ہے، اس رسالے کے آخر میں اس مسئلہ کا خلاصہ اس طرح تحریر فرمایا کہ:

> "ان الاعانة على المعصية حرام مطلقا بنص القران اعنى قوله تعالى: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان و قوله تعالى: فلن اكون ظهيرا للمجرمين ولكن الاعانة حقيقة هى ما قامت المعصية بعين فعل المعين، ولا يتحقق الا بنية الاعانة او التصريح بها او تعينها فى استعمال هذا الشئ

(۱)　اگر تفصیل کی ضرورت ہو تو ملاحظہ فرمائیں: درمختار مع ردالمحتار، جلد ۵، صفحہ ۲۷۲۔ تکملہ فتح القدیر، جلد ۸، صفحہ ۱۲۷۔ شرح المہذب، جلد ۹، صفحہ ۳۹۱۔ نہایۃ المحتاج، جلد ۳، صفحہ ۴۵۴۔ حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج، جلد ۴، صفحہ ۳۱۷۔ الفروق للقرافی، جلد ۲، صفحہ ۳۳۔ نیل الاوطار للشوکانی، جلد ۵، صفحہ ۱۵۴۔

بحيث لا يحتمل غير المعصية وما لم تقم المعصية بعينه لم يكن من الاعانة حقيقة بل من التسبب ومن اطلق عليه لفظ الاعانة فقد تجوز لكونه صورة اعانة كما مرمن السير الكبير.

ثم السبب ان كان سببا محركا وداعيا الى المعصية فالتسبب فيه حرام كالاعانة على المعصية بنص القران كقوله تعالى: لا تسبوا الذين يدعون مين دون الله وقوله تعالى فلا تخضعن بالقول وقوله تعالى: لا تبرجن الأية وان لم يكن محركا وداعيا بل موصلا محضا وهو مع ذلك سبب قريب بحيث لا يحتاج فى اقامة المعصية به الى احداث صنعة من الفاعل كبيع السلاح من اهل الفتنة وبيع العصير ممن يتخذ خمرا وبيع الامرد ممن يعصى به واجارة البيت ممن يبيع فيه الخمر او يتخذها كنيسة او بيت نار وامثالها فكله مكروه تحريما بشرط ان يعلم به البائع والاجر من دون تصريح به باللسان فانه ان لم يعلم كان معذورا وان علم وصرح كان داخلا فى الاعانة المحرمة.

وان كان سببا بعيدا بحيث لا يفضى الى المعصية على حالته الموجودة بل يحتاج الى احداث صنعة فيه كبيع الحديد من اهل الفتنة وامثالها، فتكره تنزيها.» (۱)

''اعانت علی المعصیت نصِ قرآن کی رو سے مطلقاً حرام ہے۔قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان'' ''یعنی گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو'' (۲) دوسری جگہ ارشاد ہے ''فلن اکون ظھیرا للمجرمین'' ''یعنی میں کبھی مجرموں کی مدد نہیں کروں گا'' (۳) لیکن حقیقت میں ''اعانت'' اس کو کہا جاتا ہے کہ معین یعنی مددگار کے عین فعل سے وہ معصیت قائم ہو۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب یا تو مددگار اعانت کرنے کی نیت بھی کرے یا اعانت کرنے کی تصریح کرے یا اس چیز کے استعمال کو اسی معصیت کے کام کے

(۱) احکام القرآن، ج ۳، ص ۴۷۔
(۲) سورۃ المائدہ:۲۔
(۳) سورۃ القصص: ۱۷۔

لئے اس طرح متعین کر دے کہ غیر معصیت میں اس کے استعمال کا احتمال باقی نہ رہے۔ لیکن اگر معصیت معین یعنی مددگار کے عین فعل کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس کو حقیقۃً اعانت نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معصیت کا ''سبب'' کہیں گے، اور جن حضرات نے اس پر ''اعانت'' کے لفظ کا اطلاق کیا ہے انہوں نے مجازاً کیا ہے، اس لئے کہ یہ صورۃً اعانت ہے حقیقۃً اعانت نہیں جیسا کہ ''السیر الکبیر'' کے حوالے سے پیچھے گزر چکا۔

پھر ''سبب'' کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ''سبب'' معصیت کی طرف محرک اور داعی ہو تو اس کا سبب بننا بھی حرام ہے جیسا کہ اعانت علی المعصیت جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "لا تسبو الذین یدعون من دون اللہ" (سورۃ الانعام: ۱۰۸) ''یعنی ان کو گالی مت دو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ پھر وہ لوگ ناواقفی سے حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے''۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "فلا تخضعن بالقول"[1] ایک اور جگہ پر ارشاد فرمایا: "ولا تبرجن"[2] اور اگر وہ ''سبب'' معصیت کے لئے محرک اور داعی تو نہ ہو بلکہ معصیت تک صرف پہنچانے والا ہو، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس معصیت کے لئے اس لحاظ سے قریب بھی ہو کہ اس کے ذریعہ ''معصیت'' انجام دینے کے لئے فاعل کو کسی تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آئے، مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا یا مثلاً شراب بنانے والے کو انگور کا شیرہ فروخت کرنا یا مثلاً امرد غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو بدفعلی کے ارادے سے خرید رہا ہو یا مثلاً اس شخص کو مکان کرائے پر دینا جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اس مکان میں شراب کی تجارت کرے گا یا اس مکان کو وہ ''کنیسہ'' (یہودیوں کی عبادت گاہ) بنائے گا یا اس مکان کو وہ مجوسیوں کی عبادت گاہ بنائے گا، ان تمام صورتوں میں فروخت کرنا یا کرایہ پر دینا مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ بائع کو اور کرائے پر دینے والے کو زبانی تصریح کے بغیر ان باتوں کا علم ہو جائے، لیکن اگر بائع اور کرائے پر دینے والے کو ان باتوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اگر بائع اور آجر کو صراحتاً ان باتوں کا علم تھا اس کے باوجود اس نے بیع

(۱) الاحزاب: ۳۲۔ (۲) الاحزاب: ۳۳۔

کر دی یا کرایہ پر دے دیا تو اس صورت میں بائع اور آجر حرام کام پر اعانت کرنے والے ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب بعید ہے کہ موجودہ صورت میں اس سے معصیت صادر نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ذریعہ معصیت کو انجام دینے کے لئے اس میں تبدیلی کی ضرورت پیش آئے گی مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ لوہا فروخت کرنا وغیرہ تو یہ صورت مکروہ تنزیہی ہے۔(۱)

حضرت والد صاحبؒ نے اپنے ایک اُردو کے مقالے میں اس مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر کے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

"اگر "تسبب" کے مفہوم کو مطلقاً سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا کوئی مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا مثلاً زمین سے غلہ اور پھل اُگانے والا اس کا بھی سبب بنتا ہے کہ اس غلہ اور ثمرات سے اعداء اللہ (اللہ کے دشمنوں) کو نفع پہنچے۔ کپڑا بننا، مکان بنانا، ظروف اور استعمالی چیزیں بنانا، ان سب میں بھی یہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نیک اور فاجر ان کو خریدتا ہے اور استعمال کرتا ہے اور اپنے فسق و فجور میں بھی استعمال کرتا ہے۔ اور سبب اس کا ان چیزوں کا بنانے والا ہوتا ہے۔ اگر اس طرح حرمت کو عام کیا جائے تو شاید دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب اور بعید کا فرق کیا جائے۔ سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔ مذکورہ مثالیں سب کی سب سبب بعید کی مثالیں ہیں اس لئے وہ جائز رہیں گی۔

پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک سبب جالب و باعث جو گناہ کے لئے محرک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدورِ معصیت کے لئے کوئی اور ظاہری وجہ نہ تھی ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔ علامہ شاطبیؒ نے "موافقات" کی جلد اول کے مقدمہ میں ایسے ہی اسباب کے متعلق فرمایا ہے کہ "ایقاع السبب ایقاع للمسبب" (یعنی سبب کا ارتکاب مسبب ہی کا ارتکاب ہے) چونکہ ایسے اسبابِ معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف ہی کی

(۱) جواہر الفقہ، ج۲،ص۴۵۳۔احکام القرآن،حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ، ج۳،ص۴۷۔

جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے کیونکہ ایسا تسبّب للمعصیۃ بنص قرآن و حدیث خود ایک معصیت ہے۔

سبب قریب کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ سبب قریب تو ہے مگر معصیت کے لئے محرک نہیں ہے بلکہ صدورِ معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیع العصیر ممن یتخذ خمراً، یا اجارۃ الدار لمن یتعبد فیھا للاصنام وغیرہ، تو یہ بیع اور اجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے معصیت کا سبب قریب مگر بذاتِ خود جالب اور محرک للمعصیۃ نہیں ہیں۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد مشتری اور مستأجر کی اعانت علی المعصیۃ ہو تو یہ خود ارتکابِ معصیت اور اعانت علی المعصیۃ میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔ اور اگر بیچنے والے اور کرایہ پر دینے والے کا یہ مقصد نہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ بیچنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ شخص شیرۂ انگور خرید کر سر کہ بنائے گا یا شراب بنائے گا، اس صورت میں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بائع کو معلوم ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور سے شراب بنائے گا تو اس صورت میں بیچنا مکروہ ہے۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں: ایک یہ کہ وہ مبیع کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر بعینہٖ معصیت میں استعمال ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے، دوسری یہ کہ وہ مبیع کچھ تصرف اور تبدیلی کے بعد معصیت میں استعمال ہو سکے گی تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔"(۱)

لہٰذا جب مندرجہ بالا بنیاد پر بینک میں رکھی گئی رقوم میں غور کیا تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ کسی شخص کا "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا سودی معاملات کا ایسا محرک اور سبب نہیں ہے کہ اگر یہ شخص بینک میں رقم نہیں رکھوائے گا تو بینک سودی لین دین کے گناہ میں مبتلا نہیں ہوگا، لہٰذا ایسا شخص سبب قریب کی قسم ثانی میں داخل ہے۔ اور عام طور پر بینک میں رقم رکھوانے والے کا یہ مقصد نہیں ہوتا

(۱) جواہر الفقہ، ج ۲، ص ۴۶۰-۴۶۲۔

کہ وہ سودی لین دین میں بینک کی مدد کرے بلکہ عام طور پر اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، اور پھر رقم رکھوانے والے کو یقینی طور پر یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس کی رقم سودی لین دین میں لگائی جائے گی بلکہ اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم بینک میں محفوظ رکھی جائے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم کسی جائز اور مشروع لین دین میں لگائی جائے، لیکن اگر بالفرض بینک نے اس کی رقم سودی کاروبار میں بھی لگادی ہو تب بھی کرنسی کا اصول یہ ہے کہ وہ جائز عقود معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی، لہٰذا سودی معاملات کو ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی گئی رقم کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا بلکہ ان معاملات کو اس رقم کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اب بینک کی اپنی ملکیت ہوگئیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانا مکروہ تنزیہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج بہت سے جائز معاملات بھی بینکوں کے ساتھ وابستہ ہوچکے ہیں اور ان معاملات کی تکمیل کے لئے انسان اس بات پر مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھولے۔ چونکہ بینک میں اکاؤنٹ کھولنے کی یہ ضرورت بالکل ظاہر ہے، اس ضرورت کے پیش نظر بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ کھولنے کی کراہت تنزیہی بھی انشاء اللہ ختم ہوجائے گی۔

اسلامی بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی حیثیت

جہاں تک اسلامی بینکوں میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو اگر اس کے ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوائی ہے تو اس کا بعینہٖ وہی حکم ہے جو ہم نے عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کا حکم اوپر پیش کیا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رقم بینک کے ذمہ مالکان کا قرض ہوتی ہے، اور بینک اس رقم کا ضامن ہوتا ہے، اور اس پر قرض ہی کے تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لیکن اسلامی بینکوں کے ''فکس ڈیپازٹ'' اور ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے اس کا حکم عام بینکوں کے ''فکس ڈیپازٹ'' اور ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں رکھی جانے والی رقم سے مختلف ہے۔ اگرچہ عام بینکوں کے ان اکاؤنٹس میں رکھوائی جانے والی رقوم قرض ہوتی ہیں جو سودی منافع کی بنیاد پر بینک میں رکھوائی جاتی ہیں، لیکن اسلامی بینک سودی منافع کی بنیاد پر کام نہیں کرتے، بلکہ اسلامی بینک ان رقوم کو ان کے مالکان سے شرکت کی بنیاد پر لیتے ہیں کہ اگر منافع ہوگا تو وہ بینک کے ساتھ منافع میں شریک ہوں گے، لہٰذا یہ رقم اسلامی بینکوں میں قرض نہیں ہوتی بلکہ عقد مضاربت کا راس المال ہوتی ہے [illegible] رقم رکھوانے والا شخص بینک کے منافع میں ایک متناسب حصہ کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر نقصان [illegible] تو اس وقت نقصان [illegible] بھی شریک [illegible] اور وہ رقم بینک پر مضمون نہیں ہوتی

لہٰذا بینک نہ تو اصل رأس المال کا ضامن ہوتا ہے اور نہ ہی منافع کا ضامن ہوتا ہے، البتہ اگر بینک کی طرف سے تعدی اور زیادتی پائی جائے تو اس صورت میں بینک تعدی اور زیادتی کے بقدر ضامن ہوگا

میرے خیال میں بینک میں بطور امانت رکھوانے والوں (ڈیپازیٹرز) اور بینک کے کاروبار میں حصہ دار بننے والوں (یعنی ڈائریکٹران اور اسپانسرز اور شیئر ہولڈرز) کی حیثیتوں میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ ''بینک'' اور ''ڈیپازیٹرز'' کے درمیان ''عقد مضاربت'' ہوتا ہے، جبکہ حصہ داروں کے درمیان آپس میں ''عقد شرکت'' ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حصہ داروں کو بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے گویا کہ حصہ داروں نے اپنا مال اور اپنا عمل دونوں بینک کو پیش کر دیا ہے، چنانچہ شرکاء کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن ڈیپازیٹرز کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھائیں اور نہ ہی بینک کے کاموں کی منصوبہ بندی اور اس کو آسان بنانے میں ان کو کسی قسم کے تصرف کا اختیار ہوتا ہے، بلکہ یہ لوگ صرف اپنی رقم بینک کو پیش کر دیتے ہیں، چنانچہ یہی کیفیت عقد مضاربت میں رب المال کی ہوتی ہے۔

پھر یہ تمام بینک کے شرکاء یعنی شیئر ہولڈرز بحیثیت مجموعی ڈیپازیٹرز کے لئے ان کی امانتوں کے سرمایہ کے تناسب سے ان کے ''مضارب'' ہوتے ہیں، لہٰذا حصہ داروں کا آپس میں تعلق بمنزلہ ''شرکاء'' کے ہے اور ''ڈیپازیٹرز'' کے ساتھ ان کا تعلق بمنزلہ ''مضاربت'' کے ہے، اور اسلامی فقہ میں اس طرح کے دو قسم کے تعلقات کوئی غیر مانوس نہیں ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مضارب مال مضاربت کے ساتھ اپنا مال مخلوط کر دے تو یہ جائز ہے اور اس صورت میں یہ نصف مال میں مضارب اور نصف مال میں مالک متصور ہوگا۔(۱)

بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ مروجہ بینکوں میں جو رقوم رکھوائی جاتی ہیں وہ بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہیں۔ چاہے وہ رقم ''فکس ڈیپازٹ'' میں رکھی ہو یا ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں ہو یا ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں ہو۔ اور یہ تمام رقمیں بینک کے ذمے پر ہوتی ہیں اور ڈیپازیٹر کو وہ رقم واپس کرنا بینک کے ذمہ لازم ہوتا ہے، چاہے بینک کو اپنے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ اس لئے کہ قرض ہر حال میں مستقرض پر مضمون ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی رکھی گئی رقم قرض ہوتی ہے اور بینک کے ذمے مضمون ہوتی ہے۔

(۱) مبسوط للسرخسی، ۲۲:۱۳۳۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان قرضوں کا ضمان ''شرکاء بینک'' اور ڈیپازیٹرز دونوں پر ہوگا یا صرف ''شرکاء'' پر ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضمان صرف شرکاء پر ہوگا ڈیپازیٹرز پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض لینے والا ''بینک'' ہے اور ''شرکاء'' بینک کے مالک ہیں، جب کہ تمام ڈیپازیٹرز یعنی ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہیں اور ایک قرض دینے والا دوسرے قرض دینے والے کے لئے قرض کا ضامن نہیں ہوتا۔ اسی طرح مروجہ بینکوں کے ''فکس ڈیپازٹ'' اور ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہوتے ہیں اور بینک ان سے قرض لینے والا ہوتا ہے۔

جو لوگ اسلامی بینکوں کے ''سرمایہ کاری اکاؤنٹ'' میں رقم رکھواتے ہیں، ان کے بارے میں ہم نے پیچھے عرض کیا تھا کہ یہ لوگ ''عقد مضاربت'' کے ''رب المال'' یعنی سرمایہ کار ہوتے ہیں، جب کہ ''بینک کے حصہ دار'' اپنے حصہ کی رقم کی نسبت سے شرکاء اور ''امانت رکھوانے والوں'' کے حصے میں ''مضارب'' ہیں۔

لہٰذا بینک کا سرمایہ ''حصہ داروں'' اور ''ڈیپازیٹرز'' کے درمیان مشترک اور مخلوط ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے سرمایہ کے بقدر نفع ونقصان میں بھی شریک ہوگا۔ البتہ چونکہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھوائی جانے والی رقم بینک کے ذمے قرض ہوتی ہے اور بینک اس رقم کو اپنے تمام معاملات میں استعمال کرتا ہے اور اس کا نفع بھی حصہ داروں اور امانت داروں کو پہنچتا ہے، لہٰذا جن قرضوں سے حصہ دار اور امانت دار دونوں نفع اٹھاتے ہیں تو اس قرض کے ضامن بھی دونوں ہی ہوں گے۔ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

> "ولو استقرض (ای الشریك) ما لا لزمهما جمیعا، لانة تملك مال بالعقد فكان كالصرف، فیثبت فی حقه وحق شریكه."
>
> یعنی اگر دو شریکوں میں سے ایک نے کسی سے قرض لیا تو وہ قرضہ دونوں شریکوں پر لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل عقد کے ذریعے مال کا مالک بننا ہے تو یہ بمنزلہ ''بیع صرف'' کے ہو گیا۔ لہٰذا یہ مال قرض لینے والے اور اس کے شریک دونوں کے ذمے لازم ہو جائے گا۔

اور یہ اس مشہور اصول کی بنیاد پر ہے کہ الخراج بالضمان یعنی رسک کے بقدر نفع ہے اور الغنم بالغرم یعنی نقصان نفع کے اعتبار سے ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ بینک ''کرنٹ اکاؤنٹ'' کے اعتبار سے قرض لینے والا ہے، اور بینک اپنے حصہ داروں اور ڈیپازیٹرز یعنی ''فکس ڈیپازٹ'' اور ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانے والوں کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں فریق بینک کے ساتھ اس کی تمام کاروائیوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور جن کاروائیوں میں یہ دونوں شریک ہوتے ہیں، ان کی تکمیل کے لئے ''کرنٹ اکاؤنٹس'' کی رقموں کو بطور قرض لیا جاتا ہے، اس لئے ان قرضوں کے ضامن بھی یہ دونوں ہوں گے۔ لہٰذا ''کرنٹ اکاؤنٹس'' میں رقم رکھوانے والے جب رقم کی واپسی کا مطالبہ کریں تو پہلے ان کے مطالبات کو پورا کیا جائے گا، اس کے بعد حصہ داروں اور ''سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس'' میں رقم رکھوانے والوں کے درمیان نفع تقسیم کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر کسی وقت بینک کو ختم کرنا پڑے تو سب سے پہلے ''کرنٹ اکاؤنٹس'' میں رقم رکھوانے والوں کو ان کی رقمیں واپس کر کے ان کے قرض کو ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی رقمیں بینک میں بطور قرض رکھی گئی تھیں اور بینک کے حصہ دار اور ''سرمایہ کاری اکاؤنٹس'' میں رقم رکھوانے والے اپنے اصل سرمایہ اور نفع کے اس وقت مستحق ہوں گے جب ''کرنٹ اکاؤنٹس'' والوں کا قرضہ مکمل ادا کر دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اس رقم کے قرض لینے والے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص ''سرمایہ کاری اکاؤنٹ'' میں ابھی داخل ہوا ہے حالانکہ اس سے پہلے ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں بہت سے لوگ اپنی اپنی رقمیں بطور قرض رکھوا چکے ہیں، تو یہ شخص ان قرضوں کا کیسے ضامن ہوگا جو قرضے بینک نے اس وقت لیے تھے جب یہ شخص بینک کے ساتھ اس کے معاملات میں شریک بھی نہیں ہوا تھا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو شخص کسی جاری تجارت میں بحیثیت شریک داخل ہوتا ہے تو وہ اس تجارت کے تمام دیون اور تمام منافع میں شریک ہوتا ہے، چاہے وہ دیون اس شخص کے تجارت میں داخل ہونے سے پہلے ہی کے ہوں۔ لہٰذا ''سرمایہ کاری اکاؤنٹس'' میں رقم رکھوانے والے بحیثیت ''شرکاء'' بینک کے کاروبار میں داخل ہوں گے تو بینک کے ساتھ تمام قرضوں کے ضمان کو بھی برداشت کریں گے۔

کرنٹ اکاؤنٹ سے ''رہن'' یا ''ضمان'' کا کام لینا

اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے ''کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کا کام لینے کا مسئلہ'' بھی اُٹھایا گیا یعنی ''کرنٹ اکاؤنٹ'' والے شخص کے لئے کیا جائز ہے کہ اس کی جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہے

اس کو اپنے کسی ایسے دین کے عوض رہن رکھوا دے جو دین کسی بھی سبب سے اس کے ذمے واجب ہو چکا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صرف وہی چیز رہن بن سکتی ہے جو مال متقوم ہو اور اس کی بیع جائز ہو۔(۱) لہٰذا دین کے اندر ''رہن'' بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ تیسرے آدمی کو دین فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی گئی رقم بینک کے ذریعے دین ہوتی ہے۔ لہٰذا جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس رقم کو رہن بنانا درست نہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک مدیون اور غیر مدیون دونوں کے پاس دین کو رہن رکھنا جائز ہے، البتہ مدیون کے پاس دین کو رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ جو دین رہن ہے اس کے واپس لینے کی مدت اس دین کی مدت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جس دین کا یہ رہن بنا ہے۔ چنانچہ علامہ عدویؒ فرماتے ہیں:

"ویشترط فی صحة رهنه من الدین ان یکون اجل الرهن مثل اجل الدین الذی رهن او ابعد لا اقرب لان بقاء ه بعد محله کالسلف فصار فی البیع بیعا وسلفا الا ان یجعل بید امین الی محل اجل الدین الذی رهن به"

''یعنی دین کو مدیون کے پاس رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ رہن والے دین کی ''مدت'' اس دین کی مدت کے مثل یا زیادہ ہو جس کی طرف سے وہ دین رہن رکھوایا ہے، اس سے پہلے نہ ہو، اس لئے مدت رہن پوری ہو جانے کے بعد دین کا مرتہن کے پاس رہنا ''قرض'' کی طرح ہے، اور عقد بیع کے اندر ''قرض اور بیع'' دو عقود داخل ہونا لازم آ جائے گا۔ البتہ اگر یہ طے ہو جائے کہ ''مدت رہن'' پوری ہونے کے بعد وہ دین مدت دین تک کسی تیسرے امانت دار شخص کے پاس رکھا جائے گا تو یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔''(۲)

بہر حال، اس عبارت کی روشنی میں ''کرنٹ اکاؤنٹ'' کو بطور ''رہن'' استعمال کرنے کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اسی بینک کا دین اس شخص کے ذمے ہو جس کا ''کرنٹ اکاؤنٹ'' اس بینک میں موجود ہے، اور وہ شخص دین کی توثیق کے لئے اپنا کرنٹ اکاؤنٹ بینک کے پاس بطور رہن رکھوا دے۔ یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' کی مدت کو دین کی ادائیگی

(۱) المغنی لابن قدامة مع الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۳۷۵۔
(۲) حاشیة العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل، ج ۵، ص ۲۳۶۔

کی مدت تک اس طرح مؤخر کر دیا جائے کہ کرنٹ اکاؤنٹ کے مالک کو دین کی مدت سے پہلے اپنے اکاؤنٹ سے بینک کے دین کی مقدار سے زیادہ رقم نکلوانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ البتہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کو رہن رکھوانا درست نہیں، اس لئے کہ وہ رقم بینک کے ذمے دین ہے، اور دین ایسا ''عین'' نہیں جس کی بیع درست ہو۔ (اور رہن کا عین ہونا ضروری ہے)

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو، اور پھر مدیون اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو اس دائن شخص کے پاس اس طرح رکھوائے کہ وہ جب چاہے اس اکاؤنٹ سے رقم نکلوا لے۔ یہ صورت بھی مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک چونکہ دین کا رہن جائز نہیں، اس لئے یہ صورت بھی ان کے نزدیک درست نہیں۔ البتہ اس صورت کو ''حوالہ'' کی بنیاد پر درست کرنا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ کرنٹ اکاؤنٹ والا شخص اپنے قرض خواہ کو بینک کی طرف اس طرح حوالہ کر دے کہ وہ قرض خواہ جب چاہے اپنا دین بینک سے وصول کر لے۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی اور ہو، اور وہ دائن مدیون سے یہ مطالبہ کرے کہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ مدیون بینک کے اندر موجود اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو منجمد کر دے (اور اس میں سے کوئی رقم نہ نکالے)۔ اس صورت کو فریق ثالث کے ہاتھ میں رہن رکھوانے کے مسئلے پر منطبق کیا جا سکتا ہے۔ اس فریق ثالث (بینک) کو فقہ اسلامی میں ''عدل'' کہا جاتا ہے اور اس ''عدل'' کا رہن پر قبضہ، قبضہ امانت ہوگا۔ اور ''عدل'' کے لئے اس رہن میں تصرف کرنا یا اپنے مصالح میں اس کو استعمال کرنا جائز نہیں، جب کہ یہ ظاہر ہے کہ بینک کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے تصرف میں لاتا ہے، اس لئے جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوائی جائے گی اس کے بارے میں بینک کو ''عادل اور امین'' نہیں کہا جا سکتا۔ لہٰذا اس صورت کو فریق ثالث یعنی عادل کے ہاتھ میں رہن رکھوانے پر منطبق نہیں کیا جا سکتا اِلا یہ کہ یہ کہا جائے کہ دائن اور مدیون دونوں نے فریق ثالث (بینک) کو ضامن ہونے کی شرط کے ساتھ شیٔ مرہون میں تصرف کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ اس کا صریح حکم تو کتبِ فقہ میں مجھے نہیں ملا لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت شرعاً جائز ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

بہر حال، یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب کہ جس دین کے لئے رہن رکھوایا گیا ہے اس کی ادائیگی کی میعاد معین ہو، لیکن اگر یہ دین حال ہو یعنی میعاد مقرر نہ ہو مثلاً قرض ہو، جو حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا یعنی کبھی بھی اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے، تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ کو منجمد کر کے ''حوالہ'' کی بنیاد پر ''رہن'' بنایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ پیچھے

دوسری صورت کے بیان میں ذکر کردیا۔

سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا

جہاں تک ان رقموں (امانتوں) کا تعلق ہے جو عام بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں تو ان کا حکم بعینہٖ وہی ہے جو اوپر ہم نے ''کرنٹ اکاؤنٹ'' کا تفصیل سے حکم بیان کیا، اس لئے کہ یہ رقم بھی بینک کے پاس بطور قرض ہوتی ہے جیسا کہ کرنٹ اکاؤنٹ کی رقمیں قرض ہوتی ہیں۔ البتہ جو رقمیں اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں وہ بینک کے پاس بطور قرض جمع نہیں ہوتیں بلکہ وہ رقمیں بینک کی مِلک میں داخل ہوکر سرمایہ کار کا ایک حصہ مشاع بن جاتی ہیں، لہٰذا جو فقہاء ''رہن المشاع'' کو جائز نہیں کہتے ان کے نزدیک اس رقم کو رہن بنانا جائز نہیں، چنانچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق مشاع کا رہن جائز نہیں اگرچہ شریک کے پاس رکھا جائے۔(۱)

البتہ فقہاءِ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشاع کا رہن رکھنا جائز ہے۔(۲)

لہٰذا ان فقہاء کے نزدیک اسلامی بینکوں کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقموں کو رہن بنانا جائز ہے۔

بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا

''اسلامی فقہ اکیڈمی'' میں بحث ومباحثہ کے دوران ایک سوال یہ اٹھایا گیا کہ اگر بینک میں کسی کا کرنٹ اکاؤنٹ موجود ہو اور بینک کے ساتھ لین دین کے نتیجے میں اس پر بینک کا قرض چڑھ گیا ہو تو کیا بینک کو یہ اختیار ہے کہ اس کے اکاؤنٹ کی رقم کو روک دے اور اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کردے؟ اور بینک اپنے تمام مالی واجبات جو سرمایہ کاری کی کارروائیوں کے نتیجے میں اس پر واجب ہوئے ہیں وہ اس کے اکاؤنٹ سے وصول کرلے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی رضامندی سے بینک نے اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کیا ہے تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ پر ''رہن'' کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کردی۔ اسی طرح اگر بینک کرنٹ اکاؤنٹ سے اس کی رضامندی سے اپنا قرض وصول کرلے تو اس پر ''مقاصہ'' کے احکام جاری ہوں گے۔ لیکن اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی اجازت کے

(۱) ردالمحتار، ج۵، ص۳۴۸۔ (۲) المغنی لابن قدامہ، ج۴، ص۳۷۵۔

بغیر بینک اپنا قرض اس کے اکاؤنٹ سے وصول کرنا چاہے، مثلاً بینک کا اکاؤنٹ ہولڈر کے ذمے قرض ہے اور ادائیگی کی تاریخ آنے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا، اب بینک یہ چاہتا ہے کہ اس کا جو اکاؤنٹ بینک میں موجود ہے اسی میں سے اپنا قرض وصول کرلے تو کیا بینک کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس صورت پر وہ مسئلہ صادق آتا ہے جو فقہاء اور محدثین کے نزدیک ''مسئلۃ الظفر'' کے نام سے مشہور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ''دائن'' ''مدیون'' کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کیا دائن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا قرضہ اس مال سے وصول کرلے؟ اس کے بارے میں فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کسی جائز وجہ کی بنیاد پر دین کی ادائیگی نہ کر رہا ہو، مثلاً یہ کہ دین کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی، یا اس وجہ سے کہ وہ تنگدست ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس کے مال سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مدیون ناحق دین کی ادائیگی سے مانع ہے لیکن دائن عدالت سے رجوع کر کے اپنا دین وصول کرسکتا ہے، تو اس صورت میں بھی دائن کے لئے مدیون کے مال سے ازخود دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام شافعیؒ ایک وجہ سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر دائن عدالت کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں مدیون کا مال لینے یا نہ لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔(۱)

۱۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن اپنا قرض اس مال میں سے وصول کرلے، چاہے وہ مال اس قرج کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو۔ امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

۲۔ امام احمد بن حنبلؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تب بھی دائن اس مال سے اپنا قرض وصول نہ کرے بلکہ وہ مال مدیون کو واپس کرے، اور پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے۔ امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

۳۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہ مال دین کی جنس کا ہے یا خلاف جنس ہے۔ اگر وہ مال دین کی جنس کا ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ مثلاً دائن کے مدیون کے ذمے دراہم تھے اور دائن مدیون کے دراہم حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس صورت میں ان

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: المغنی لابن قدامہ، ج ۱۲/۲۲۹، ۲۳۰۔ کتاب الدعاوی والبینات۔

دراہم سے دائن کو اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر وہ مال خلاف جنس ہے تو اس صورت میں دائن کو اپنا دین اس مال سے وصول کرنا جائز نہیں۔ مثلاً دین دراہم کی شکل میں تھا اور دائن مدیون کے دینار حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اب دائن کو ان دینار سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں۔

فقہاءِ حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے لیکن متأخرین فقہاءِ حنفیہ اس مسئلے میں امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن کو اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے، چاہے وہ مال دین کی جنس کا ہو یا خلاف جنس ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ ''شرح القدوری للاخصب'' سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس كان فى زمانهم لمطاوعتهم فى الحقوق والفتوىٰ اليوم على جواز الاخذ عند القدرة من اى مال كان لاسيما فى ديارنا لمداومتهم الحقوق."
>
> ''یعنی دائن کے لئے خلاف جنس سے اپنا دین وصول کرنے کا عدم جواز کا حکم فقہاء متقدمین کے زمانے میں تھا جب کہ لوگ حقوق کی ادائیگی میں جلدی کرتے تھے۔ لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ اگر دائن کو مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہو جائے تو وہ اپنا دین وصول کر لے، چاہے وہ دین کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو، خاص کر ہمارے دیار میں ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ آج کل لوگوں میں حقوق کی ادائیگی میں غفلت عام ہو چکی ہے۔''(۱)۔

۴۔ امام مالکؒ سے تینوں ائمہ کے اقوال کے مطابق تین قول منقول ہیں۔ اور ان کا چوتھا اور مشہور قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ذمے اس دائن ظافر کے دین کے علاوہ دوسرے کسی شخص کا دین نہیں ہے تو اس صورت میں اس دائن ظافر کو اپنے دین کے بقدر مال وصول کرنا جائز ہے، اور اگر مدیون کے ذمے کسی اور شخص کا بھی دین ہے تو اس صورت میں دائن ظافر کے لئے اس مال میں سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر یہ مدیون مفلس ہو جائے تو تمام دائنین اس کے مال میں برابر کے مستحق ہوں گے۔

جمہور فقہاء جو دائن ظافر کے لئے اپنا دین وصول کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ حدیث ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

---

(۱) ردالمحتار لابن عابدین، کتاب الحجر، ج۵، ص۱۰۵، و کتاب الحدود، ج۳، ص۲۱۹، ۲۲۰، و کتاب الحظر والاباحۃ، ج۵، ص۳۰۰۔

"انها قالت یا رسول اللّٰہ ان اباسفیان رجل شحیح، لا یعطینی من النفقة ما یکفینی ویکفی بنیی الا ما اخذت من ماله بغیر علمه فهل علی فی ذلك من جناح؟ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: خذی من ماله بالمعروف ما یکفیك ویکفی بنیك."

"یعنی ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے شوہر ابوسفیان بخیل آدمی ہیں۔ وہ مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو جائے۔ اگر میں ان کو بتائے بغیر ان کے مال میں سے لے لیا کروں تو اس میں مجھے کوئی گناہ تو نہیں ہوگا؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم مناسب طریقے سے اتنا مال حاصل کر لیا کرو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو جائے۔"(۱)

اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ بینک کے لئے مدیون کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا کُل دین یا بعض دین وصول کر لینا جائز ہے۔

مندرجہ بالا فقہی اختلاف دور کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب بینک کسی کلائنٹ کے ساتھ ایگریمنٹ کرے تو اس ایگریمنٹ میں ایک شق کا اور اضافہ کرے، اور اس شق میں اس بات کی صاف صراحت ہو کہ اگر کلائنٹ وقت مقررہ پر بینک کے واجبات ادا کرنے سے قاصر رہے گا تو بینک اس کلائنٹ کے بینک میں موجود کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا حق وصول کرے گا۔ اور جب کلائنٹ اس ایگریمنٹ کی اس شق پر دستخط کر دے گا تو یہ اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی کہ بینک اپنے واجبات کا اس کے کرنٹ اکاؤنٹ یا سرمایہ اکاؤنٹ سے مقاصہ کر لے۔ اب اس صورت میں یہ مسئلہ "مسئلة الظفر" سے نکل جائے گا اور اس پر "مقاصہ بالتراضی" کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ "مقاصہ بالتراضی" تمام فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الاقضیہ، باب قضیة ہند، امام بخاریؒ بھی صحیح بخاری میں اس حدیث کو متعدد مقامات پر لائے ہیں مثلاً: کتاب البیوع، باب ما اجری الامصار علی ما یتعارفون بینهم. حدیث نمبر ۲۲۱۱، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه، حدیث نمبر ۲۴۶۰، کتاب النفقات، حدیث نمبر ۵۳۵۹، ۵۳۶۴، اور میں نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنی کتاب "تکملة فتح الملهم شرح صحیح مسلم" میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل وغیرہ کے ساتھ تفصیل سے بحث کی ہے۔

بینکوں میں رکھی گئی رقموں کی آڈیٹنگ کا طریقہ

آج کل عام بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اپنے ڈیبٹ اور کریڈٹ کی ایک بیلنس شیٹ تیار کرتے ہیں۔ ''کریڈٹ'' میں ان رقوم کو شامل کیا جاتا ہے جو یا تو بینک کے پاس موجود ہیں یا مستقبل میں بینک کو حاصل ہونے والی ہیں۔ مثلاً وہ سرمایہ جو بینک نے اپنے کلائنٹ کو دیا ہوا ہے اور بینک کو یہ اُمید ہے کہ وہ سرمایہ نفع (سود) کے ساتھ بینک کو واپس مل جائے گا۔ اور ''ڈیبٹ'' میں ان رقوم کو شامل کیا جاتا ہے جن رقوم کا دوسروں کو بینک سے مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور بینک کے ذمے ان مطالبات کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ عام بینکوں کا طریقہ یہ ہے کہ اکاؤنٹس کے اندر رکھی گئی تمام امانتوں کو ''ڈیبٹ'' کے خانے میں درج کرتے ہیں، اس لئے کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' اور ''سیونگ اکاؤنٹ'' میں رکھی گی رقموں کو تو اکاؤنٹس ہولڈرز کے مطالبے کے وقت واپس کرنا بینک کے ذمے لازم ہوتا ہے، اور فکس ڈیپازٹ میں رکھی گئی امانتوں کو ان کی مدت پوری ہونے پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور وہ سرمایہ جو بینک اپنے کلائنٹ کو دیتا ہے اس کو ''کریڈٹ'' کی فہرست میں شامل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بینک کو ''نفع'' کے ساتھ اس رقم کی واپسی کی اُمید ہوتی ہے۔

جہاں تک اسلامی بینکوں کا تعلق ہے تو اس کی بیلنس شیٹ تیار کرنے میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاسکتا، البتہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' کی رقم کو عام بینکوں کی طرح اسلامی بینک بھی ''ڈیبٹ'' کے خانے میں درج کر سکتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی جانے والی رقومات بینک کے ذمے قرض ہوتی ہیں، اور اکاؤنٹ ہولڈر کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوا لے۔ لیکن چونکہ اسلامی بینکوں میں ''سرمایہ کاری اکاؤنٹ'' میں رکھی جانے والی رقمیں بینک کے ذمے قرض نہیں ہوتیں بلکہ وہ یا تو ''مال مضاربت'' ہوتی ہیں یا ''مال شرکت'' ہوتی ہیں جو بینک کی دوسری رقموں کے ساتھ مخلوط کردی جاتی ہیں، اور یہ رقمیں بینک کے ضمان میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے حقیقت میں ان رقموں کو ''ڈیبٹ'' کے خانے میں درج کرنا درست نہیں۔ اسی طرح وہ رقمیں جو بطور سرمایہ کے بینک نے اپنے کلائنٹ کو دی ہوئی ہیں ان تمام رقموں کو ''کریڈٹ'' کے خانے میں درج کرنا ممکن نہیں، کیونکہ جو سرمایہ شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کسی کو دیا جاتا ہے وہ غیر مضمون ہوتا ہے، اس لئے ''کلائنٹ'' کے نفع کا ضامن ہونا تو دور کی بات ہے وہ تو اصل سرمایہ کا بھی ضامن نہیں ہوتا، البتہ اگر بینک نے کوئی بیع ''مرابحہ'' کی ہے تو اس کا ثمن یا کوئی چیز اجرت پر دی ہے تو اس کا کرایہ بینک کے ''کریڈٹ'' کے خانے میں درج کیا جاسکتا ہے۔

لہٰذا مندرجہ بالا فرق کی بنیاد پر اسلامی بینک کی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی بیلنس شیٹ کی مانند اسی طرح بنانا کہ اس کی ڈیبیٹ اور کریڈٹ کی رقموں کے اندراجات بالکل برابر ہو جائیں ممکن نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی بیلنس شیٹ تجارتی کمپنی کی بیلنس شیٹ کی طرح بنائی جائے، اور یہ چیز اسلامی بینک کے مزاج کے زیادہ مطابق ہے، اس لئے کہ ''اسلامی بینک'' صرف قرض کے لین دین کرنے والا ادارہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک تجارتی ادارہ ہے جو ملکی تجارت کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

اگر اسلامی بینک بھی اپنی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی طرح اس طرح بنائے کہ ''سرمایہ کاری اکاؤنٹ'' کی رقموں کو ''ڈیبیٹ'' کے خانے میں درج کر لے اور جو سرمایہ کلائنٹ کو فراہم کیا ہے اس کو ''کریڈٹ'' کے خانے میں درج کر لے تو اس صورت میں یہ ''بیلنس شیٹ'' تقریبی اور تخمینی بنیاد پر تو درست ہوگی، لیکن یقینی بنیاد پر درست نہیں ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

''سرمایہ کاری اکاؤنٹس'' کے اکاؤنٹ ہولڈرز کے درمیان نفع کی تقسیم کا طریقہ

بینک ڈیپازٹس کے مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تقسیم کا مسئلہ ہے۔

اس مسئلہ میں مشکل اس لئے پیش آتی ہے کہ ''شرکت'' اور ''مضاربت'' کا اصل میں جو تصور ہے وہ تو یہ ہے کہ یہ ایک سادہ قسم کی تجارت ہے جس میں دو یا چند افراد مل کر آپس میں تجارت کریں گے اور تمام شرکاء اس تجارت میں ابتداء سے شریک رہیں گے یہاں تک کہ تمام مالِ تجارت نقد کی شکل میں حاصل ہو جائے اور پھر تمام شرکاء کے درمیان نفع کی تقسیم ہو جائے۔ اس صورت میں نفع و نقصان کے حساب میں کسی قسم کا ابہام باقی نہیں رہتا۔

لیکن آج کل جو بڑی بڑی شراکتی کمپنیاں ہیں، ان میں سینکڑوں لوگ شریک ہوتے ہیں، روزانہ بے شمار افراد اس شراکتی کمپنی سے نکلتے ہیں اور دوسرے بے شمار افراد داخل ہوتے ہیں۔ اور اس بات نے اس مسئلہ کو زیادہ پیچیدہ اور دشوار بنا دیا کہ موجودہ بینکوں میں ہر شخص کے اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم میں روزانہ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے آج بینک میں اکاؤنٹ کھولا اور چند روز کے بعد اس کو اپنے اکاؤنٹ میں سے کچھ رقم نکلوانے کی ضرورت پیش آ گئی۔ پھر چند روز کے بعد اس نے

اپنے اکاؤنٹ میں کچھ رقم اور جمع کرادی۔ یہ صورتِ حال صرف کرنٹ اکاؤنٹ میں پیش نہیں آتی بلکہ سیونگ اکاؤنٹ میں بھی پیش آتی ہے حتیٰ کہ ''فکس ڈیپازٹ'' میں بھی یہ صورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ ''فکس ڈیپازٹ'' میں اگر چہ مدت مقرر ہوتی ہے اور اکاؤنٹ ہولڈر کو مدت پوری ہونے سے پہلے اپنی رقم اکاؤنٹ سے نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اکثر بینکوں میں یہ معمول ہے کہ وہ فکس ڈیپازٹ ہولڈر کو بھی ضرورت کے وقت اپنے اکاؤنٹ سے رقم نکلوانے کی اجازت دے دیتے ہیں اور اس کے بدلے میں بینک ان ایام کا نفع کم کر دیتا ہے جتنے ایام مدت پوری ہونے میں باقی رہتے ہیں۔

دوسری طرف ''فکس ڈیپازٹ'' کے تمام اکاؤنٹس ایک دن اور ایک تاریخ میں نہیں کھولے جاتے بلکہ ہر شخص کے اکاؤنٹ کھولنے کی تاریخ مختلف ہوتی ہے، اسی طرح ہر شخص کے اکاؤنٹ کی مدت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کی رقم رکھوانے کا پیریڈ دوسرے شخص سے مختلف ہوتا ہے بلکہ ان کے درمیان اتنا تضاد ہوتا ہے کہ ان سب کو کسی ایک پیریڈ کے ساتھ موافق کرنا ممکن نہیں، لہٰذا جب اس معاملہ کو ''عقد شرکت'' یا ''عقد مضاربت'' کی طرف تبدیل کیا جاتا ہے تو اس وقت یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی ہر ہر رقم پر کاروبار سے جو نفع یا نقصان حاصل ہوا ہے اس کی تحدید یا تعیین شراکت یا مضاربت کے معروف طریقہ سے کس طرح کی جائے گی؟

بعض حضرات نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی بینک بھی رقمیں وصول کرنے میں وہی طریقہ اختیار کرے جو عام بینکوں نے اختیار کیا ہوا ہے، وہ یہ کہ ''سیونگ اکاؤنٹ'' اور ''فکس ڈیپازٹ'' میں رقمیں رکھوانے کے لئے ایک تاریخ اور مدت مقرر کر دے کہ اس اکاؤنٹ میں فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک رقمیں وصول کی جائیں گی، اور اتنی مدت کے لئے رقم رکھی جائے گی تاکہ تمام رقمیں رکھوانے والوں کا پیریڈ ایک ہی تاریخ میں شروع ہو اور ایک ہی تاریخ پر ختم ہو تاکہ بینک کو اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تعیین شراکت کے معروف طریقے کی بنیاد پر کرنا ممکن ہو۔

لیکن اس تجویز پر بینک کے لئے عمل کرنا بہت مشکل ہے، اس لئے کہ بینک کے ذریعے ہونے والے لین دین کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر شخص کا اکاؤنٹ رقم نکلوانے اور رقم رکھوانے کے لئے ہر وقت کھلا ہوا ہو، لہٰذا اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کے عمل کو اگر کسی خاص دن اور تاریخ کے ساتھ مقید کر دیا جائے گا تو اس صورت میں موجودہ دور کے تیز رفتار کاروبار میں مشکلات پیش آئیں گی اور لوگوں کی بچتوں کی بہت بڑی مقدار تجارت میں نہیں لگ سکے گی، حالانکہ لوگوں کی بچتوں کو صنعتی اور تجارتی کاموں میں لگانا بھی بذاتِ خود ایک صحیح مقصد ہے جو شریعتِ اسلامیہ کے مقاصد کے بھی موافق ہے،

اور ان بچتوں کا بے مصرف پڑا رہنا اجتماعی ضرر کا باعث ہے جس کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔

بعض حضرات نے ایک دوسری تجویز پیش کی ہے وہ یہ کہ بینک میں جو رقمیں رکھوائی جائیں ان کو حصص کی طرح چھوٹے چھوٹے یونٹوں میں تقسیم کر دیا جائے اور جو شخص بھی بینک میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ شخص اپنی رقم کے حساب سے وہ یونٹ خرید لے۔ پھر بینک اپنے اثاثوں اور اپنی امانتوں کی بنیاد پر روزانہ ان یونٹوں کی قیمت کا اعلان کرے کہ آج ایک یونٹ کی قیمت یہ ہے۔ پھر جو شخص بینک سے اپنی کچھ رقم نکلوانا چاہے تو اسی حساب سے اپنے یونٹ بینک کو فروخت کر دے اور بینک اپنے ذمے یہ لازم کر لے کہ جب بھی کوئی شخص یونٹ فروخت کرنے کے لئے آئے گا تو بینک اس روز کی اعلان کردہ قیمت پر وہ یونٹ خرید لے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت میں اضافے سے یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو اضافہ ہوگا وہ اضافہ اس یونٹ پر حاصل ہونے والا نفع سمجھا جائے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت کم ہونے کے نتیجے میں یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو کمی واقع ہوگی وہ اس یونٹ پر خسارہ تصور کیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر بینک کے علاوہ دوسری سرمایہ کار کمپنیوں میں تو عمل کرنا ممکن ہے لیکن بینکوں میں اس تجویز پر عمل کرنا مندرجہ ذیل وجوہ سے بہت مشکل اور دشوار ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ موجودہ بینکوں کی کاروائیاں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ معاملات کو تیزی سے نمٹایا جائے اور یہ تجویز اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اور اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کو خاص مقدار کے یونٹ کے ساتھ مقید کرنا بھی ان معاملات میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے جب کہ وہ یونٹ بعض اوقات بہت چھوٹے ہوتے ہیں اور عام طور پر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے ذمے واجبات کی ادائیگی کے لئے بینک کا چیک ہی استعمال کرتا ہے اور بینک کے چیک ہی کے ذریعے رقم نکلواتا ہے۔ اب اگر ان واجبات کو ان یونٹوں پر تقسیم کر دیا جائے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ان یونٹوں کی مقدار کے حساب سے اپنے واجبات ادا کرے تو اس صورت میں شدید دشواری پیش آئے گی، اس لئے کہ ہر شخص کے واجبات دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، یونٹوں کے حساب سے ان کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تجویز کا تقاضہ یہ ہے کہ بینک کے تمام اثاثوں کی بازاری نرخ کی بنیاد پر یومیہ قیمت نکالی جائے (تاکہ اس کی بنیاد پر ان یونٹوں کی قیمت روز روز متعین ہوتی رہے) ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک دشوار عمل ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ بینک کے اکثر اثاثے عام طور پر نقود اور دیون کی شکل میں ہوتے ہیں، اور موجودہ دور کے علماء کی ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ کسی کمپنی کے حصص کی خرید و فروخت اس وقت

تک جائز نہیں جب تک اس کمپنی کے فکسڈ اثاثے نقود اور دیون کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں، لہٰذا ان علماء کے نزدیک اگر بینک کے اکثر اثاثے نقود اور دیون کی شکل میں ہوں تو اس صورت میں بینک یونٹوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی بنیاد ''مسئلہ مدعجوۃ'' ہے، جس کی رو سے اگر کمپنی کے بعض اثاثے عروض کی شکل میں ہوں تب بھی ''حصص'' کی بیع جائز ہے، چاہے اس کمپنی کے اکثر اثاثے نقود اور دیون ہی کی شکل میں ہوں، بشرطیکہ اس ''حصے'' کی قیمت ان نقود اور دیون سے زائد ہو جو نقود اور دیون اس ''حصے'' کے مقابلے میں ہیں تا کہ زائد قیمت ''عروض'' کے عوض میں ہو جائے۔

بہر حال مندرجہ بالا وجوہ کی وجہ سے اس تجویز کی بنیاد پر نفع کی تحدید کے مسئلے کو حل کرنا مشکل ہے۔

میں نے فقہاء کی کتابوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنے کی کوشش کی کہ اگر مشترکہ کاروبار کا کوئی ایک شریک اپنے مال کا کچھ حصہ اس کاربار سے واپس نکالنا چاہے یا رب المال اپنی رقم کا کچھ حصہ کاروبار سے نکالنا چاہے تو اس وقت نفع کا حساب کس طرح کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ کسی اور جگہ تو نہیں ملا، البتہ اس مسئلہ کے بارے میں علامہ نوویؒ ''منہاج'' میں کتاب القراضی کے آخر میں فرماتے ہیں:

"ولو استرد المالك بعضه قبل ظهور ربح وخسران رجع راس المال الى الباقى وان استرد بعد الربح فالمسترد شائع ربحا وراس مال۔

مثاله: راس المال مائة والربح عشرون واسترد عشرين فالربح سدس المال فيكون المسترد سدسه من الربح فليستقر للعامل المشروط منه وباقيه من راس المال، وان استرد بعد الخسران فالخسران موزع على المسترد والباقى بلا يلزم جبر حصة المسترد لو ربح بعد ذلك۔

مثاله: المال مائة والخسران عشرون ثم استرد عشرين فربع العشرين حصة المسترد ويعود راس المال الى خمسة وسبعين." (۱)

''یعنی اگر مالک تجارت میں نفع اور نقصان ظاہر ہونے سے پہلے اپنا کچھ مال اس تجارت سے واپس نکال لے تو بقیہ مال رأس المال بن جائے گا۔ اگر تجارت میں نفع ظاہر ہونے کے بعد واپس نکال لے تو اس صورت میں نکالا جانے والا مال نفع اور رأس المال دونوں کو شامل ہوگا۔

(۱) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب، ج۲، ص۳۲۰، ۳۲۱۔

مثلاً رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے اس میں نفع کے ہوئے، اور اس کے بعد مالک نے اس میں سے بیس روپے نکال لیے تو اس صورت میں چونکہ نفع کُل مال کا چھٹا حصہ تھا لہٰذا واپس نکالے جانے والے مال کا چھٹا حصہ (یعنی ۳.۳۳ روپے سرمایہ کار کا نفع ہے اور ۱۶.۶۷ روپے اصل سرمایہ واپس ہوا ہے) عامل کے لئے عقد کے اندر جو نفع دینا مشروط تھا وہ ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ رأس المال ہو جائے گا۔ اور اگر تجارت میں نقصان ہو جانے کے بعد مالک نے کچھ مال واپس اس تجارت سے نکال لیا تو اس صورت میں نقصان کو نکالے جانے والے مال اور باقی رہ جانے والے مال دونوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پھر اگر بعد میں اس تجارت کے اندر نفع ہو جائے تو اس نفع سے اس مال کی تلافی نہیں کی جائے گی جو مال مالک نے واپس نکال لیا ہے۔

مثلاً کُل رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے کا نقصان ہو گیا۔ پھر مالک نے اس رأس المال میں سے بیس روپے نکال لیے تو اس صورت میں نقصان کا ربع یعنی پانچ روپے واپس نکالے جانے والے مال کے مقابلے میں ہوں گے اور اب رأس المال "پچھتر روپے ہو جائے گا۔"

بہرحال، مندرجہ بالا طریقہ سے اس تجویز کی صرف ایک شکل کا حل نکلتا ہے، وہ یہ کہ رب المال کا مالِ مضاربت میں سے کچھ مال واپس نکال لینا۔ لیکن اگر رب المال اپنا نکالا ہوا کُل مال یا اس کا کچھ حصہ دوبارہ مالِ مضاربت میں داخل کرنا چاہے یا یہ صورت ہو کہ رب المال مندرجہ بالا مسئلہ میں تو صرف ایک تھا اور نفع نقصان بھی بالکل ظاہر تھا، لیکن اگر رب المال ایک کے بجائے ہزاروں ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے مال کا کچھ حصہ کبھی نکال لے اور کبھی واپس جمع کرا دے تو اس صورت میں اتنی باریک بینی سے حساب لگانا تقریباً محال ہے۔

ڈیلی پروڈکٹس (یومیہ پیداوار) کا حساب اور نفع کی تعیین میں اس سے کام لینا

ان مشکلات کا حل اس صورت میں موجود ہے جس کو آجکل کی اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں "ڈیلی پروڈکٹس کا حساب" (Daily Products) کہا جاتا ہے، اور جس کو عربی میں "حساب

الثمر" اور "حساب الانتاج الیومی" کہا جاتا ہے۔ شرکت اور مضاربت میں اس سے کام لینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر مقررہ پیریڈ کے اختتام پر سرمایہ کاری سے تمام سرمایہ پر جو منافع حاصل ہوا اس کو اجمالی طور پر متعین کیا جائے کہ کتنا منافع حاصل ہوا۔ پھر اس منافع کو سرمایہ کاری کے تمام اموال پر اور سرمایہ کاری کی مدت کے مجموعی ایام پر اس طرح تقسیم کیا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ایک روپیہ پر یومیہ کتنا منافع حاصل ہوا؟ پھر ہر شریک کو ہر روپیہ پر اس حساب سے منافع دیا جائے جتنے ایام تک اس کا روپیہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا۔ اگر ایک کا روپیہ کئی روز تک سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا تو اس پر اس کو زیادہ نفع دیا جائے گا اور اگر کم دنوں تک اس کا روپیہ مصروف رہا تو اس پر اس کو کم نفع حاصل ہوگا۔

مثلاً "ڈیلی پروڈکٹس حساب" کے نتیجے میں یہ بات سامنے آئی کہ ہر روپے پر یومیہ ایک پیسہ کا نفع حاصل ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک روپے پر سو دنوں میں سو پیسوں کا نفع حاصل ہوا ہے، چاہے وہ روپیہ مسلسل سو دنوں تک اکاؤنٹ میں موجود رہا ہو یا متفرق ایام میں سو دنوں تک رہا ہو۔ لہٰذا جس شخص کا ایک روپیہ سو دن مسلسل یا متفرق طور پر اس مدت کے دوران اکاؤنٹ میں مشغول رہا تو وہ شخص منافع کے سو پیسوں کا مستحق ہو گیا اور جس شخص کا ایک روپیہ دو سو دن تک مشغول رہا یا جس شخص کے دو روپے سو دن تک اکاؤنٹ میں مشغول رہے تو ان میں سے ہر ایک منافع میں سے دو سو پیسوں کا مستحق ہو گیا۔

بہر حال، اس صورت میں سرمایہ کار اپنے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں اس مخصوص مدت کے دوران جتنی رقم چاہیں نکلوائیں اور جتنی رقم چاہیں واپس داخل کرائیں، ان کا استحقاق منافع میں اس طرح متعین ہوگا کہ اس مدت کے مجموعی ایام میں سے کتنے ایام تک کتنے روپے سرمایہ کاری میں مصروف رہے۔ (۱)

یہ طریقہ ایک واحد حل ہے جس کے ذریعہ اسلامی بینکوں میں رکھے گئے سرمایہ پر منافع کی تقسیم کا حساب عملی طور پر ظاہر ہو کر سامنے آ جاتا ہے، لیکن اس طریقہ حساب کو اس طرح شریعت کے ہم آہنگ بنانے کی ضرورت ہے کہ اسلامی فقہ کا مزاج اس طریقہ حساب کو قبول کر لے۔ اور فقہ اسلامی میں شرکت اور مضاربت کا جو تصور ہے اس کی طرف دیکھتے ہوئے اس طریقہ حساب کو ان کے ساتھ تطبیق دینے میں چند رکاوٹیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس طریقہ حساب کی مزید تفصیل اور مثالوں کے لئے دیکھئے: محاسبۃ الشرکات والمصارف فی النظام الاسلامی' صفحہ ۱۷۹ تا ۱۸۱، طبع قاہرہ، ۱۴۰۴ھ۔

۱۔ پہلی رکاوٹ یہ ہے کہ فقہاء کرام کے بیان کردہ اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ کسی مشترکہ کاروبار کے حقیقی نفع کا معلوم کرنا اس پر موقوف ہے کہ اس شرکت کے تمام اثاثوں کو نقد کی شکل میں تبدیل کر دیا جائے، حتیٰ کہ نقد میں تبدیل کرنے سے پہلے جو منافع تقسیم کیا جائے گا وہ علی الحساب بطور پیشگی دیا جائے گا، اور مدت کے اختتام پر تمام اثاثوں کو نقد میں تبدیل کرنے کے بعد جو تصفیہ ہوگا یہ منافع اس تصفیہ کے تابع ہوگا۔ لیکن جہاں تک بینکوں کے معاملات کا تعلق ہے تو سال کے اختتام پر بھی کلی طور پر نقد کی شکل میں اثاثوں کی تبدیلی کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بینکوں میں ہونے والے معاملات مسلسل جاری رہتے ہیں (کسی مرحلے پر اختتام پذیر نہیں ہوتے)۔

میرے نزدیک اس مشکل کا حل یہ ہے، واللہ اعلم، کہ ہر سال کے آخر میں کمپنی کے تمام اثاثوں کی قیمت لگا کر ایک تخمینی نقد کی بنیاد پر تصفیہ کیا جائے۔ حاصل اس طریقہ کار کا یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے عمل کے دوران بینک سال کے آخر تک جتنے اثاثوں کا مالک بن گیا ہے ان تمام اثاثوں کو بینک کے حصہ دار سرمایہ کاری کی رقم سے خرید لیں گے اور اس خریداری کے نتیجے میں جو قیمت حاصل ہوگی اس کو نقد سرمایہ کے ساتھ ملا دیا جائے گا اور پھر اس نقد سرمایہ کی بنیاد پر منافع تقسیم کیا جائے گا، اور اس مرحلے پر رواں سال کے عقود مضاربت اور عقود شرکت اپنی انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔ اور پھر نئے سال کے آغاز میں حصہ داروں اور سرمایہ کاروں کے درمیان دوبارہ نئے سرے سے عقود شرکت منعقد ہوں گے، اور اس وقت کمپنی کے اثاثوں کی جو قیمت ہوگی وہ حصہ داروں کی طرف سے اس نئے عقد شرکت کے لئے راس المال تصور کیا جائے گا۔ اور جب حصہ داران اثاثوں کی قیمت سرمایہ کاری کی امانتوں میں شامل کر کے ان اثاثوں کے مالک بن گئے تو اب دوبارہ جدید ''عقد شرکت'' کے وقت اپنے اثاثوں کو دوبارہ سرمایہ کی شکل میں شامل کر کے حصہ دار بن جائیں گے۔ اس صورت میں اگرچہ ''شرکت بالعروض'' کی خرابی لازم آئے گی، لیکن مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان عروض کی قیمت کی بنیاد پر یہ شرکت مطلقاً جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ ''عروض'' ذوات الامثال میں سے ہوں تو ''شرکت'' جائز ہے۔ (۱)

اور حنفیہ کے نزدیک اگر عروض کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیا جائے تو بھی شرکت جائز ہے۔ (۲)

اور لوگوں کی آسانی کے لئے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ (۳)

---

(۱) المغنی لابن قدامہ، ج ۵، ص ۱۲۴، ۱۲۵۔ (۲) بدائع الصنائع للکاسانی، ج ۶، ص ۵۹۔
(۳) امداد الفتاوی للتھانوی، ج ۳، ص ۴۹۵۔

۲۔ دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ عام عقد شرکت اور عقد مضاربت کے مزاج کا تقاضہ یہ ہے کہ پورا مالِ شرکت اور مضاربت کا پورا رأس المال ایک ہی دفعہ میں تجارت کے اندر لگا دیا جائے، حتیٰ کہ فقہاء کرام نے یہاں تک بیان فرمایا ہے کہ اگر رب المال اتنے وقفے کے بعد دوسرا مالِ مضاربت مضارب کو دے کہ پہلا مال تجارت کے اندر لگ چکا ہے تو اس صورت میں اس دوسرے مال کے اندر مضاربت نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"لو دفع اليه الفا قراضا ثم الفا وقال: ضمه الى اول، لم يجز القراض فى الثانى ولا الخلط لان الاول استقر حكمه بالتصرف ربحا وخسرانا وربح كل مال وخسرانه يختص به."

"یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیئے، اس کے بعد ایک ہزار روپے اور دیئے اور مضارب سے کہا کہ اس ایک ہزار کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملا دو، تو اس صورت میں اس دوسرے ایک ہزار روپے میں نہ تو مضاربت جائز ہوگی اور نہ ہی اس کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ تصرف کرنے کے بعد نفع ونقصان کا حکم پہلے والے ایک ہزار روپے کے ساتھ ثابت ہو چکا، اور اب کُل مال کا نفع اور نقصان اسی پہلے والے ہزار کے ساتھ مخصوص ہوگا۔"(1)

اور مندرجہ بالا حکم اس صورت میں ہے جب دونوں رأس المال ایک ہی شخص مضارب کو دے رہا ہو۔ اور اگر دو مختلف اشخاص یہ مال دینے والے ہوں تو پھر بطریق اولیٰ یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے منافع بھی جدا جدا ہوں گے۔

بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے طور پر جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں وہ سب نہ تو ایک وقت میں رکھوائی جاتی ہیں اور نہ ہی ان رقوم کو سرمایہ کاری کی مختلف اسکیموں کے اندر ایک ہی وقت میں لگایا جاتا ہے بلکہ مختلف اوقات میں لگایا جاتا ہے، لہٰذا اس صورت کو عام شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر منطبق کرنا ممکن نہیں۔

۳۔ تیسری رکاوٹ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میعاد پوری ہونے سے پہلے اپنی کچھ رقم اکاؤنٹ میں سے نکال لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی رقم اکاؤنٹ سے نکالی ہے، اس حد تک شرکت فسخ ہو جائے۔ اور جو رقم نکالی گئی ہے، اس رقم میں اس بات کا بھی امکان ہے کہ اب تک کوئی نفع نہ ہوا ہو، اور

(1) روضۃ الطالبین للنووی، ج ۵، ص ۱۴۸۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس نکالی ہوئی رقم پر منافع اس سے زیادہ ہوا ہو اور منافع ڈیلی پروڈکٹس کے حساب کے ذریعہ سامنے آیا ہے۔ پہلی صورت میں جب کہ اس سے نکالی گئی رقم پر منافع بالکل نہیں ہوا، ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے جو منافع دیا جائے گا، حقیقت میں وہ منافع دوسری رقموں کا ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ اس نکالی گئی رقم پر ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے آنے والے منافع کی نسبت سے زیادہ منافع ہوا، اس صورت میں اس رقم کا منافع دوسری رقموں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا رکاوٹوں کو دور کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ ''اجتماعی شرکت جاریہ'' ہے جو موجودہ دور میں شرکت کی ایک جدید قسم ہے۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ شرکت العنان یا شرکت مفاوضہ کے تمام عناصر اس میں پائے جائیں، اس لئے کہ یہ شرکت کی ایک مستقل قسم ہے۔ البتہ شرکت کے جواز کی جو شرائط منصوص ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے گی تو اس وقت اس پر عدم جواز کا حکم لگا دیا جائے گا، ورنہ عدم جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن وحدیث میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے جو شرکت مشروعہ کو شرکت کی صرف ان اقسام میں منحصر کر دے جو فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہیں، بلکہ فقہاء کرام نے اپنے زمانے اور ماحول میں رائج شدہ شرکت کی مختلف اقسام کی تحقیق کر کے انہیں بیان کر دیا ہے۔ اور شرکت کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو تجارت میں لوگوں کی ضروریات کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں، مثلاً ''شرکت التقبل'' اور ''شرکت الوجوہ'' یہ شرکت کی ایسی قسمیں ہیں کہ قرآن وحدیث کی نصوص میں ان کا کہیں ذکر نہیں، لیکن فقہاء کرام نے ضرورت کی وجہ سے ان دونوں کو جائز کہا ہے۔ لہٰذا اگر شرکت کی کوئی جدید قسم وجود میں آجائے تو صرف اس وجہ سے کہ چونکہ کتب فقہ میں ذکر کردہ شرکت کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے، شرکت کی اس جدید قسم کو باطل اور ناجائز نہیں کہا جائے گا جب تک کہ وہ جدید قسم قرآن وحدیث میں بیان کردہ شرکت کے بنیادی قواعد کے معارض نہ ہو۔

لہٰذا مندرجہ بالا اصول کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ''اجتماعی شرکت جاریہ'' شرکت کی ایک جدید صورت ہے جو موجودہ دور کے رائج معاملات میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔ اور اس جدید صورت کو صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہا جائے گا کہ فقہاء کی ذکر کردہ بعض فروعی جزئیات اس صورت پر منطبق نہیں ہو رہی ہیں۔ دیکھنے سے یہ نظر آتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکاء کی رقمیں مخلوط ہوتی ہیں اور ہر شریک نفع ونقصان دونوں برداشت کرنے کے لئے اپنی رقم شرکت میں لگاتا ہے، اور کسی بھی شریک کے لئے نفع میں سے کوئی مخصوص مقدار کی رقم طے شدہ نہیں ہوتی ہے، بلکہ ہر

شریک نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور کسی شریک کو دوسرے پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا شرکت کی اس جدید قسم میں شرکت کی تمام بنیادی باتیں موجود ہیں۔

جہاں تک ''ڈیلی پروڈکٹس'' کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ تقسیم ہر ہر مال پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ایک پیریڈ کے دوران پورے مال پر حاصل ہونے والے تخمینی نفع کی تقسیم ہے، اور شرکت کی بنیاد رکھتے وقت ہی نفع کی تقسیم کا یہ طریقہ تمام شرکاء کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے، جبکہ اس جیسے معاملات میں نفع کی تقسیم کے اس طریقے کے علاوہ کوئی اور منصفانہ طریقہ بھی موجود نہیں ہے۔

شرکت کی قدیم قسموں میں بھی مندرجہ بالا تخمینی نفع کی تقسیم کی دو نظیریں موجود ہیں:

پہلی نظیر ''شرکت الاعمال'' ہے جس کو ''شرکت الابدان'' اور ''شرکت التقبل'' بھی کہا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دو آدمی اس بنیاد پر شرکت کرتے ہیں کہ وہ دونوں لوگوں سے کام وصول کریں گے اور جو کچھ اجرت ملے گی وہ دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوگی۔ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی اس صورت کو صراحتاً جائز کہا ہے، اگرچہ دونوں کے کاموں میں کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے فرق ہو، لہٰذا اگر دونوں شریک یہ طے کرلیں کہ جو اجرت ملے گی وہ ہم آپس میں نصف نصف تقسیم کریں گے تو اس صورت میں ہر شریک نصف اجرت کا مستحق ہوگا چاہے اس نے نصف اجرت کے مقابلے میں کم کام کیا ہو، اس لئے کہ شرکت کام کی ضمانت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور دونوں نصف نصف کام کے ضامن ہیں۔

دوسری نظیر یہ ہے کہ احناف کا مسلک ہے کہ شرکت کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ شرکاء کے اموال کو ضرور خلط ملط کیا جائے۔ لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دو شرکاء ہوں، ایک کے پاس دینار ہوں اور دوسرے کے پاس درہم ہوں، اور دونوں شریک اپنی اپنی رقم ملائے بغیر شرکت کا معاہدہ کر لیں، اور پھر ہر شریک اپنی اپنی رقم سے اس معاہدہ شرکت کی بنیاد پر علیحدہ علیحدہ مالِ تجارت خرید لے، تو اس صورت میں یہ شرکت درست ہو جائے گی۔ اور دونوں شرکاء ایک دوسرے کے مال کے نفع میں شریک ہوں گے۔ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

> "واختلاط الربح یوجد وان اشتری کل واحد منهما بمال نفسه علی حدة، لان الزیادة وهی الربح تحدث علی الشرکة."
>
> ''یعنی اگر دو شرکاء اپنی اپنی رقم سے علیحدہ علیحدہ مالِ تجارت خرید لیں تو اس صورت میں بھی نفع میں اختلاط پایا جائے گا، اس لئے کہ نفع شرکت کی بنیاد پر ہوا ہے۔''(۱)

(۱) بدائع الصنائع، ج۶ ص۶۰۔

مندرجہ بالا دو نظیروں کا مقتضی یہ ہے کہ شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ شرکاء میں سے ہر شریک کا نفع اس کے مال یا عمل کی شرکت کی بنیاد پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی بنیاد پر ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ دونوں شرکاء آپس میں نفع کی تقسیم کے لئے کسی اور بنیاد پر اتفاق کر کے اس کے مطابق آپس میں نفع تقسیم کرلیں۔

لہٰذا اگر شرکاء ڈیلی پروڈکٹس کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کرنے پر اتفاق کرلیں تو یہ صورت شریعتِ اسلامیہ کی نصوص میں سے کسی بھی نص سے متصادم نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک مخصوص حسابی طریقہ ہے جس کو اجتماعی جاری شرکت کے شرکاء نے صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ اس کے علاوہ نفع کی تقسیم کی کوئی دوسری عملی بنیاد موجود نہیں ہے، اور مسلمانوں کو آپس میں اپنے درمیان شرائط طے کرنا جائز ہے، اِلا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دے۔ (تو ایسی شرط آپس میں طے کرنا جائز نہیں)۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم واخر
دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو ''سروس چارج'' کے نام سے ایک معین رقم وصول کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے رکن ممالک کو بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے غیر سودی قرضے فراہم کرتا ہے، اور قرض جاری کرنے پر جو دفتری مصارف آتے ہیں، بینک ''سروس چارج'' کے نام سے ایک متعین رقم بطور مصارف کے وصول کرتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ''اسلامی ترقیاتی بینک'' اپنے ممبر ممالک کو ان کے بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے جو قرضے فراہم کرتا ہے، وہ طویل المیعاد ہوتے ہیں، جن کی ادائیگی ۱۵ سال سے ۳۰ سال کے دوران کرنی ہوتی ہے۔ قرض کے اس معاملے میں شریعتِ اسلامیہ کے احکام کی پابندی بھی ضروری ہوتی ہے، چنانچہ بینک ان قرضوں پر کوئی سود وصول نہیں کرتا، البتہ اس قرض کے جاری کرنے پر بینک کے جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان مصارف کو بینک اپنے بنیادی دستور العمل کے مطابق بطور ''سروس چارج'' وصول کرتا ہے۔

اب بینک یہ چاہتا ہے کہ جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے وہ ممبر ممالک کو سرمایہ فراہم کرے گا، ان کی پلاننگ اور نگرانی پر جو ادارتی مصارف آئیں گے، ان مصارف کو سامنے رکھتے ہوئے بینک ''سروس چارج'' کی تحدید کرے ــــ لیکن چونکہ بینک جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے سرمایہ فراہم کرے گا، ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جو واقعی ادارتی مصارف آرہے ہیں، ان کی تحدید کرنا مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے بینک نے کہا کہ تمام قرضے جاری کرنے پر جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان کا حساب لگایا، اور پھر ان مصارف کو جاری کیے جانے والے قرضوں پر تقسیم کیا تو وہ مصارف اصل قرض کی نسبت سے ڈھائی سے تین فیصد بنے۔ لہٰذا اب بینک یہ چاہتا ہے کہ ہر قرض پر دفتری اخراجات کا علیحدہ حساب کرنے کے بجائے قرض کی رقم کی نسبت سے جو تقریبی مصارف آتے

ہیں ان کو متعین کر کے ''سروس چارج'' کے نام سے وصول کر لے۔ کیا بینک کے لئے اس طرح ''سروس چارج''، متعین کر کے وصول کرنا جائز ہے؟

جواب:

قرض جاری کرنے اور اس کا حساب و کتاب رکھنے پر جو واقعی اخراجات آئیں بینک کے لئے اپنے قرضداروں سے بطور ''سروس چارج'' کے ان کو وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ رقم واقعی ان اخراجات سے تجاوز نہ کرے، جو اس منصوبہ پر قرض کے اجراء کے لئے پیش آئے ہیں۔ البتہ اگر پوری احتیاط کے ساتھ ان اخراجات کی تحدید ممکن ہو تو یہ صورت احکامِ شریعت کے زیادہ موافق اور مناسب ہوگی، اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہ ہوگا۔

اور اگر ہر منصوبہ کے علیحدہ علیحدہ اخراجات کی تحدید ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بینک کے لئے ان سے واقعی اخراجات طلب کرنے کے بجائے قرض جاری کرنے سے پہلے اور بعد میں کی جانے والی دفتری کاروائی کی اجرت وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ اجرت اس قسم کے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ قرض دینے کا عمل بذاتِ خود ایک ایسا عمل ہے جس پر نفع کا مطالبہ کرنا یا اجرت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز نہیں۔ لہٰذا قرض جاری کرنے پر آنے والے مصارف کو اندازے سے لم سم وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس قرض کے اجراء پر پیش آنے والے حقیقی دفتری اخراجات کا بلا معاوضہ ہونا شرعاً کوئی ضروری نہیں۔

البتہ بینک کے لئے قرض لینے والوں سے قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے اجرت وصول کرنے کی گنجائش ہے جو قرض جاری کرنے پر آنے والے دفتری اخراجات کو پورا کر سکے۔ بشرطیکہ اس میں دو باتوں کا لحاظ رکھا جائے، ایک یہ کہ یہ اجرت اس جیسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل کے برابر ہو، دوسرے یہ کہ اس اجرت کی وصولی کو قرض پر حصولِ نفع کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنالیا جائے۔

اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قاضی اور مفتی کے لئے فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر مدعی اور مستفتی سے اجرت طلب کرنا جائز نہیں۔ لیکن مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے اور قاضی کے لئے دستاویزت لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے کی اجرت لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ اجرت ایسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو، اور بشرطیکہ اس کو نفس فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر اجرت لینے کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنایا جائے۔

البتہ قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے ''سروس چارج'' وصول کرنے پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی پر دفتری امور میں یا اس قرض کے اندراجات میں کوئی کمی یا زیادتی واقع نہیں ہوتی۔ (چنانچہ ایک ہزار کے اندراج کے مقابلے میں دو ہزار کے اندراج میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوتی) اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ ''سروس چارج'' کی رقم ہر قرض لینے والے سے برابر وصول کی جانی چاہئے، قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی سے اس پر کوئی فرق واقع نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجرت مثل ہمیشہ کام کرنے کی اس مشقت کے بقدر ہونا ضروری نہیں ہے، جو عامل نے برداشت کی ہے بلکہ بعض اوقات اس میں کام کی نوعیت اور اس کی معنوی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور بعض اوقات مستاجر کو حاصل ہونے والے نفع کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، اسی لئے بعض اوقات معمولی مشقت کے کام پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے، اور بعض اوقات زیادہ مشقت کے کام پر تھوڑی اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ درمختار میں علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

> یستحق القاضی الاجر علی کتب الوثائق والمحاضر، والسجلات قدر ما یجوز لغیرہ کالمفتی، فانه یستحق اجر المثل علی کتابة الفتویٰ، لان الواجب علیه الجواب باللسان، دون الکتابة بالبنان، ومع هذا الکف اولی، احترازًا عن القیل والقال، وصیانة لماء الوجه عن الابتذال۔
>
> قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے پر اس قدر اجرت وصول کرنا جائز ہے جس قدر دوسرے شخص کو ایسے عمل پر اجرت لینا جائز ہے، جس طرح مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے کی اجرت مثل وصول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مفتی کے ذمے صرف زبان سے جواب دینا واجب ہے، لکھ کر جواب دینا واجب نہیں، لیکن جائز ہونے کے باوجود عوام کے قیل وقال اور اپنے کو حقارت اور ذلت سے دور رکھنے کے لئے اجرت نہ لینا ہی افضل ہے۔

علامہ ابن عابدینؒ اس کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں:

> قال فی الجامع الفصولین: للقاضی ان یاخذ ما یجوز لغیرہ، وما قیل فی کل الف خمسة دراهم، لا نقول به، ولا یلیق ذلك بالفقه، وای مشقة للکاتب فی کثرة الثمن؟ وانما اجد مثله بقدر مشقته او بقدر عمله فی صنعته ایضًا، کحکاك وثقاب یستاجر باجر کثیر فی مشقة قلیلة قال

بعض الفضلاء: افهم ذلك جواز اخذ الاجرة الزائدة وان كان العمل مشقته قليلة، ونظر هم لمنفعة المكتوب له۔ اھ: قلت: ولا يخرج ذلك عن اجرة مثله، فان من تفرغ لهذا العمل، كثقاب اللآلی مثلاً، لا يأخذ الاجر على قدر مشقته فانه لا يقوم بمؤونته، ولو الزمناه ذلك لزم ضياع هذه الصنعة فكان ذلك اجر مثله۔(۱)

جامع الفصولین میں ہے کہ قاضی کو (دستاویزات لکھنے اور اندراجات کرنے پر) اس قدر اجرت لینا جائز ہے جس قدر کہ دوسرا شخص اتنی مقدار پر لکھنے پر تیار ہو، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ایک ہزار پر پانچ درہم وصول کرے، ہم اس کو جائز نہیں کہتے، اور فقہی اعتبار سے بھی یہ مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ بڑی مقدار کی رقم لکھنے میں کاتب کی مشقت میں کونسا اضافہ ہو جاتا ہے؟ اور کسی کام کی اجرت مثل یا تو کام کی مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے یا کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، مثلاً سونے کے کھرے کھوٹے کو پرکھنے والے اور (موتیوں میں) سوراخ کرنے والے کو معمولی مشقت پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ کسی عمل میں مشقت کم ہو، تب بھی اس پر (عمل کی نوعیت کی وجہ سے) زیادہ اجرت لینا جائز ہے، (لہٰذا قاضی اور مفتی کو بھی زیادہ اجرت لینا جائز ہے) اس لئے کہ ان فقہاء کی نظر اس تحریر میں مکتوب لہ کو حاصل ہونے والے نفع کی طرف مبذول ہوئی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ (سونا پرکھنے والا اور موتیوں میں سوراخ کرنے والا جو اجرت لیتا ہے) وہ اجرت مثل سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جس شخص نے اپنے آپ کو صرف اسی کام کے لئے مثلاً موتیوں میں سوراخ کرنے کے لئے فارغ کرلیا ہے، وہ مشقت کے بقدر اجرت وصول نہیں کرتا ہے، اور اگر ہم اس پر یہ لازم کر دیں کہ وہ صرف مشقت کے بقدر اجرت وصول کیا کرے تو وہ کام چھوڑ بیٹھے گا اور اس طرح اس صنعت کو بند کرنا لازم آ جائے گا، پس یہی اس کے لئے اجر مثل ہے۔(۲)

---

(۱) ردالمحتار، ج ۵، ص ۹۲، کتاب الاجارۃ، مسائل شتی۔
(۲) درمختار، ج ۵، ص ۹۲، کتاب الاجارۃ، مسائل شتی۔

اور یہ بات تو مشہور ہے کہ بہت سے فقہاء نے دلال کے کمیشن کو مبیع کی قیمت میں فیصد کے تناسب سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بدرالدین عینیؒ بخاری شریف کی شرح میں لکھتے ہیں:

وهذا الباب فيه اختلاف العلماء، فقال مالك: يجوز ان يستاجره على بيع سلعته اذا بين لذلك اجرًا قال: وكذلك اذا قال له: بع هذا الثوب، ولك درهم انه جائز، وان لم يوقت له ثمنًا، وكذلك ان جعل له فى كل مائة دينار شيئًا، وهو جعل، وقال احمد: لا باس ان يعطيه من الالف شيئًا معلومًا، وذكر ابن المنذر عن حماد والثورى انهما كرها اجره، قال ابوحنيفة: ان دفع له الف درهم يشترى بها بزا باجر عشرة دراهم فهو فاسد، وكذلك لو قال: اشتر مائة ثوب فهو فاسد، فان اشترى فله اجر مثله، ولا يجاوز ماسمى من الاجر.(۱)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سامان فروخت کرنے کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی اجرت بیان کردے۔ مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال سے کہا: یہ کپڑا بیچ دو، تمہیں ایک درہم دیا جائے گا، تو یہ جائز ہے، اگرچہ اس کپڑے کا ثمن متعین نہ کرے، اور دلال کے لئے ہر سو دینار پر بطور کمیشن کے کچھ رقم مقرر کردینا بھی جائز ہے۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ دلال کے لئے ہر ہزار پر کچھ کمیشن مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ ابن المنذر حمادؒ اور ثوریؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک دلال کی اجرت مکروہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال کو کپڑا خریدنے کے لئے ایک ہزار روپے دیئے۔ اور دس درہم اجرت مقرر کردی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دلال سے کہا کہ میرے لئے سو کپڑے خریدلو (دس درہم اجرت دیں گے) یہ اجارہ بھی فاسد ہے، اور اس صورت میں اگر دلال نے کپڑے خرید لیے تو اسے اجرت مثل دی جائے گی، بشرطیکہ اجرت مثل اجرت مسمّی سے زیادہ نہ ہو۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

(۱) عمدۃ القاری، کتاب الاجارۃ، باب اجر السمرۃ۔

ویجوز ان یستاجر سمسارًا یشتری له ثیابًا، ورخص فیه ابن سیرین، وعطاء، والنخعی، وکرهه الثوری، وحماد، ولنا انها منفعة مباحة تجوز النیابة فیها، فجاز الاستئجار علیها، کالبناء، ...... فان عین العمل دون الزمان، فجعل له من کل الف درهم شیئًا معلومًا صحیح ایضا۔

کپڑے کی خریداری کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، امام ابن سیرین، امام عطاء، امام نخعی رحمہم اللہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، البتہ امام ثوری، امام حماد رحمہما اللہ نے اس کو مکروہ کہا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک مباح منفعت ہے، جس میں نیابت جائز ہے، لہٰذا استئجار بھی جائز ہے، جیسا کہ تعمیر میں جائز ہے ...... اور اگر مستاجر نے دلال کے لئے کام تو معین کر دیا، لیکن وقت معین نہیں کیا اور بطور اجرت کے ہر ہزار درہم پر کوئی متعین کمیشن مقرر کر دیا تب بھی یہ معاملہ درست ہے۔(۱)

بہرحال، اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہوگیا کہ امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فیصد کے حساب سے دلال کی اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ عینیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک نقل کیا ہے، متاخرین حنفیہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

قال فی التاتر خانیة: وفی الدلال والسمسار یجب اجر المثل، وما تواضعوا علیه ان فی کل عشرة دنانیر کذا، فذاك حرام علیهم، وفی الحاوی: سئل محمد بن مسلمة عن اجرة السمسار، فقال: ارجوانه لا باس به، وان کان فی الاصل فاسدا، لکثرة التعامل وکثیر من هذا غیر جائز، فجوزوه لحاجة الناس الیه، کدخول الحمام۔

تاتر خانیہ میں ہے کہ دلالی میں اجرت مثل واجب ہوتی ہے اور اگر عاقدین اس پر اتفاق کریں کہ ہر دس دینار پر اتنا کمیشن ہوگا، تو یہ صورت ان کے لئے حرام ہے۔ اور حاوی میں ہے کہ محمد بن مسلمہ سے دلالی کے کمیشن کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ: میرا خیال یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اصلاً یہ معاملہ فاسد تھا، لیکن کثرتِ تعامل کی وجہ سے اس میں کوئی حرج نہیں، البتہ اس کی بہت سی صورتیں ناجائز بھی ہیں، لیکن فقہاء نے ضرورۃً اس کو جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ دخولِ حمام کے مسئلہ میں ضرورۃً جائز کہا ہے۔(۲)

(۱) المغنی لابن قدامة، ج۵، ص۴۶۶۔ (۲) ردالمحتار، ج۶، ص۶۳۔

چنانچہ بہت سے متاخرین فقہاءِ حنفیہ نے دلالی کے کمیشن کو فیصد کے لحاظ سے متعین کرنے پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ برصغیر کے مشہور بزرگ اور حنفی فقیہہ حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانویؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جو ہندوستان کے فقہاءِ حنفیہ میں سرفہرست شمار ہوتے ہیں۔ (۱)

اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ثمن کی کمی اور زیادتی سے اکثر اوقات دلالی میں محنت اور مشقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن اس کے باوجود ان فقہاءِ متاخرین کے نزدیک فیصد کے اعتبار سے دلالی کا کمیشن مقرر کرنا جائز ہے ــــ لہٰذا دلالی کے کمیشن پر قیاس کرتے ہوئے زیرِ بحث مسئلے میں قرض کے اجراء پر آنے والے دفتری اخراجات کو قرض کی مقدار پر فیصد کے لحاظ سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان ما بہ الفرق کوئی چیز نہیں ہے۔

البتہ فیصد کے اعتبار سے وصول کیے جانے والے اخراجات کی مقدار بہت معمولی ہونی چاہئے، تاکہ واقعۃً اس کے ''سروس چارج'' ہونے میں کوئی شک وشبہ نہ ہو اور یہ ''سروس چارج'' اجرتِ مثل سے زیادہ وصول کرنا کسی حال میں جائز نہیں، ورنہ "کل قرض جر نفعًا" کے تحت داخل ہو کر یقینی طور پر حرام ہو جائے گی۔

فیصد کے اعتبار سے اتنا ''سروس چارج'' وصول کرنا جائز تو ہے جو اجرتِ مثل سے تجاوز نہ کرے، لیکن اجرتِ مثل سے زیادہ ہونے کا احتمال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ اور اس کا بھی احتمال موجود ہے کہ کہیں ''سروس چارج'' کو سود وصول کرنے کے لئے ایک آلہ کار نہ بنا لیا جائے، اس لئے اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ یہ طریقہ اختیار کریں کہ پہلے ایک سال میں قرضوں کے اجراء پر جتنے دفتری اخراجات آئیں، ان کا مجموعہ نکال لیں، اور اس کو ایک سال میں جاری کیے گئے تمام قرضوں پر تقسیم کر دیں، اس طرح ان قرضوں کے اجراء پر آنے والے اخراجات کا فیصد کے حساب سے تعین ہو جائے گا، اور پھر وہ اخراجات تمام قرض داروں سے ان کے قرض کی مقدار کے لحاظ سے بطور ''سروس چارج'' کے وصول کر لے۔ یہ طریقہ اختیار کرنے سے ہر ہر قرض پر آنے والے اخراجات کا علیحدہ حساب نہیں کرنا پڑے گا۔

واللہ اعلم

(۱) ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ، ج ۳، ص ۳۶۳ تا ۳۶۶، سوال نمبر ۳۳۳۔

بینک کا اپنے گاہک کو اولاً سامان کی خریداری کا وکیل بنانا، اور پھر اس کے ساتھ کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور پھر اسی گاہک کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنا۔

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک کرایہ پر دینے کا جو معاملہ کرتا ہے، وہ اس طرح کرتا ہے کہ مثلاً ذرائع نقل وحمل جیسے آئل ٹینکر، جہاز وغیرہ کی خریداری اور پھر ان کو آگے کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کاری کرتا ہے، یا بعض اوقات ممبر ممالک کے لئے ان کے صنعتی منصوبوں کے اسباب اور سامان کی خریداری اور پھر ان کو کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کاری کرتا ہے۔

چنانچہ اسلامی ترقیاتی بینک مندرجہ ذیل بنیادوں پر کرایہ کا معاملہ کرتا ہے:

(الف) جس پروجیکٹ میں بینک ''کرایہ داری'' کے طریقے پر سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، جب اس پروجیکٹ میں بینک کو مالی یا فنی فائدے کے حصول کا یقین ہو جاتا ہے، اس وقت وہ بینک اس پروجیکٹ کو چلانے والی کمپنی (مستاجر) کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیتا ہے، اور بینک اس کمپنی کو اپنے نام پر مطلوبہ سامان خریدنے کی اجازت دے دیتا ہے (جس کی تعیین اور تخمین مصارف کی تحدید ایگریمنٹ میں طے شدہ ہوتی ہے) اور معاہدہ کے مطابق بینک سپلائرز کو سامان کی قیمت ایگریمنٹ میں طے شدہ مدتوں کے مطابق براہِ راست ادا کر دیتا ہے۔

(ب) اس کے بعد کمپنی (مستاجر) بینک کی طرف سے نائب بن کر اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، اور ایگریمنٹ میں بیان کردہ اوصاف کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یقین حاصل کر لیتی ہے، اور پھر اگر اس مشینری کو نصب کی ضرورت ہو تو اس کی تنصیب کی نگرانی کرتی ہے، تاکہ ایگریمنٹ کے مطابق پورا کام صحیح طور پر انجام پائے۔

(ج) پروجیکٹ پر کام کرنے والی کمپنی کی معلومات کے مطابق اور کمپنی اور بینک کے فنی ماہرین کے اندازوں کے مطابق سامان کی خریداری اور اس کی تنصیب کی عملی تنفیذ جس کے بعد اس مشینری سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جا سکے، ان دونوں کاموں کے لئے جتنا وقت درکار ہے اس کی تحدید ''ایگریمنٹ'' کرے گا، تاکہ اس کی بنیاد پر جو وقت مقرر کیا گیا ہے، اس کے بعد ''کرایہ داری''

کی ابتداء ہو سکے، اور اس کے بعد سامان کرایہ پر دینے کے قابل ہو سکے، اور اس سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جا سکے۔

(د) مدت کرایہ داری کے دوران کرایہ دار عقد کرایہ داری میں طے شدہ قسطیں ادا کرتا رہے گا، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ کمپنی بینک کے مفاد کی خاطر سامان کی حفاظت اور اس کی انشورنس کی ذمہ داری بھی لے گی۔

(ہ) ایگریمنٹ کے مطابق بینک اس بات کا پابند ہوگا کہ مدت کرایہ داری پوری ہونے کے بعد بینک اس سامان کو معمولی قیمت پر کرایہ دار کمپنی کو فروخت کر دے گا، اور کرایہ دار طے شدہ تمام قسطیں اور دوسرے تمام التزامات ایگریمنٹ کے مطابق ادا کرے گا۔

کیا بینک کے لئے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

کسی چیز کو کرایہ پر دینے کا معاملہ دو طریقوں سے ممکن ہے۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بینک اشیاء اور سامان خود خریدے، اور پھر بطور مالک کے اس پر قبضہ بھی کرے، اور پھر بینک وہ چیز مدت معلومہ اور اجرت معلومہ پر اپنے گاہک کو کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد وہ اشیاء اور سامان دوبارہ بینک کے قبضہ میں آ جائے گا۔ اور پھر فریقین کو اختیار ہوگا۔ چاہیں تو دوبارہ جدید عقد اجارہ کر لیں، یا فریقین آپس میں اس وقت کوئی ثمن طے کر کے عقد بیع کر لیں، اور بینک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اشیا اور سامان کو دوسرے گاہک کو کرایہ پر دے دے، اور یا دوسرے گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے۔

مذکورہ بالا طریقہ شرعاً بالکل جائز ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۔ دوسری صورت جس کے بارے میں سوال بھی کیا گیا ہے، وہ یہ کہ بینک ایسی اشیا اور سامان کرایہ پر دے جو عقد اجارہ کے وقت اس کی ملکیت میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کرنے کے بعد بینک وہ سامان سپلائر سے اپنے گاہک کے نام ہی پر خریدے، اور پھر بینک اپنے گاہک کو اس سامان پر قبضہ کرنے اور اس کو وصول کر کے اپنے یہاں نصب کرنے کا وکیل بنا دے، اور بینک ایک تاریخ مقرر کر دے گا کہ فلاں تاریخ پر عقد بیع مکمل ہو کر عقد اجارہ شروع ہو جائے گا۔ چنانچہ اس مقرر تاریخ کے بعد بینک اس چیز کا کرایہ گاہک سے وصول کرتا رہے گا، یہاں تک کہ عقد اجارہ کی مدت معاہدہ کے مطابق پوری ہو جائے اور بینک اپنے تمام واجبات گاہک سے وصول کر لے تو پھر بینک وہ سامان معمولی ثمن پر

اسی گاہک کے ہاتھ فروخت کردے گا۔

اس دوسری صورت میں فقہی اعتبار سے چند امور قابلِ غور ہیں:

۱۔ جس وقت بینک عقد اجارہ کرتا ہے، وہ اس چیز کا مالک بھی نہیں ہوتا، اس پر قبضہ ہونا تو دور کی بات ہے، اور جس چیز کا انسان مالک نہ ہو، اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔ اسی طرح جو چیز انسان کے قبضے میں نہ اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ "ربح ما لم یضمن" کی قبیل سے ہے، جو حدیث کی رو سے منہی عنہ ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ کی الشرح الکبیر میں ہے:

وكذلك لا يصح هبته ولا رهنه، ولا دفعه اجرة، وما اشبه ذلك، ولا التصرفات المنعقدة الى القبض، لانه غير مقبوض، فلا سبيل الى اقباضه۔(۱)

اسی طرح ہبہ، رہن اور اجارہ اور دوسرے معاملات جو قبضہ کے ساتھ تام ہوتے ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ چیز قبضہ میں نہیں ہے، لہٰذا آگے دوسرے کو اس پر قبضہ کرانا بھی ممکن نہیں ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ومنها (ای من شرائط صحة الاجارة) ان يكون مقبوض المؤجر اذا كان منقولاً، فان لم يكن فی قبضه فلا تصح اجارته۔(۲)

اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر وہ چیز منقول ہے تو موجر کے قبضے میں ہو، اگر وہ چیز موجر کے قبضے میں نہیں ہے تو پھر عقد اجارہ درست نہیں۔

شوافع کا بھی صحیح قول یہی ہے۔(۳)

اس مشکل کا حل یہ ہے کہ جس وقت بینک اور گاہک کے درمیان معاہدہ ہو اس وقت عقد اجارہ کو منعقد نہ مانا جائے، بلکہ اس معاہدہ کو عقد اجارہ کے لئے محض ایک وعدہ تصور کیا جائے۔ پھر جب گاہک سپلائر سے سامان وصول کر کے اپنے قبضے میں لے آئے اور اپنے یہاں نصب کرنے کا کام مکمل ہو جائے اس کے بعد بینک اپنے گاہک کے ساتھ اس تاریخ پر بالمشافہہ یا تحریری مراسلت کے ذریعہ عقد اجارہ کرے، اور عقد اجارہ کی اس تاریخ سے پہلے وہ سامان بینک کی ضمان میں رہے گا۔ لہٰذا اگر

(۱) الشرح الکبیر لابن قدامہ، ج۴، ص۱۱۹۔ (۲) الفتاوی الہندیۃ، ج۴، ص۴۱۱۔
(۳) دیکھئے: مغنی المحتاج، ج۲، ص۶۸، ۶۹۔

اس دوران وہ سامان تباہ ہو جائے تو بینک کا نقصان ہوگا۔ اور اس تاریخ تک سامان پر گاہک کا قبضہ، قبضہ امانت شمار ہوگا، لہٰذا اگر وہ سامان بلا تعدی کے ہلاک اور ضائع ہو جائے تو گاہک ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ اصول یہ ہے کہ اگر کرایہ کی چیز پر آفاتِ سماویہ آ جائے تو اس صورت میں مستاجر ضامن نہ ہوگا، جب تک مستاجر اس چیز کی حفاظت میں تعدی سے کام نہ لے، اس اصول کے پیشِ نظر مدۃ اجارہ کے دوران حوادث اور آفات سے حفاظت کے لئے اس سامان کا انشورنس کرنا مستاجر کے ذمے واجب نہیں ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اگر انشورنس کرنا ضروری ہو تو بینک بحیثیت مالک کے اس کا انشورنس کرائے۔

یہ انشورنس بھی اس وقت جائز ہے جب وہ تعارفی اور جائز انشورنس ہو۔ اگر وہ انشورنس دھوکہ، سود، قمار وغیرہ پر مشتمل ہو تو ایسا انشورنس کرانا شرعاً جائز نہیں۔

۳۔ سوال میں جو عقد اجارہ مذکورہ ہے، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد موجودہ سامان معمولی قیمت پر مستاجر کو فروخت کر دے گا۔

فقہی اعتبار سے اس کی دو صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اس سامان کی بیع اجارہ کے ختم کے ساتھ معلق کر دی جائے، اس صورت میں بیع دو چیزوں کے ساتھ مشروع ہوگی۔ ایک یہ کہ مدت اجارہ پوری ہو جائے اور دوسرے یہ کہ مستاجر کا ذمہ تمام واجبات سے فارغ ہو جائے۔ یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع ان عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، اور مستقبل کے کسی زمانے کی طرف عقد بیع کی اضافت کرنا بھی درست نہیں ہے۔

علامہ خالد الاتاسی شرح المجلہ میں فرماتے ہیں:

واما الذی لا یصح تعلیقه بالشرط شرعًا فضابطه کل ما کان من التملیکات .... کالبیع والاجارۃ۔ (۱)

شرعاً جن عقود کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں ہے، اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد جن کا تعلق تملیکات سے ہو............ مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت بیع نہ کی جائے، بلکہ وعدہ بیع کر لیا جائے جو عقد اجارہ کے اندر مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ ایسی شرط ہوگی جو مقتضاء عقد کے خلاف ہے، اور اس جیسی شرط حنفیہ اور

---

(۱) شرح المجلۃ العدلیۃ، ج۱، ص۲۳۴۔

شوافع کے نزدیک عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ جہاں تک مالکیہ اور حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بہت سی شرطیں جو اگرچہ مقتضاء عقد کے تو خلاف ہوں لیکن وہ شرطیں عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی صفقہ میں اجارہ کے اندر بیع کی شرط لگانا جائز ہوگا۔

چنانچہ شرح الخرشی علی مختصر الخلیل میں ہے:

ان الاجارة اذا وقعت مع الجعل فی صفقة واحدة فانها تکون فاسدة لتنافر الاحکام بینهما، لان الاجارة لا یجوز فیها الغرر، وتلزم بالعقد، ویجوز فیها الاجل، ولا یجوز شیء من ذلك فی الجعل — بخلاف اجتماع الاجارة مع البیع فی صفقة واحدة، فیجوز سواء کانت الاجارة فی نفس المبیع، کما لو باع له جلودًا علی ان یخرزها البائع للمشتری نعالًا، او کانت الاجارة فی غیر البیع، کما لو باع له ثوبًا بدراهم معلومة علی ان ینسج له ثوبًا آخر.(۱)

اگر عقد اجارہ اور عقد جعل ایک ہی صفقہ میں کیا جائے تو یہ صورت فاسد ہے، اس لئے کہ ''اجارہ'' اور ''جعل'' کے درمیان تنافر ہے۔ اس لئے کہ عقد اجارہ کے اندر ''غرر'' جائز نہیں، معاملہ کرنے سے اجارہ لازم ہو جاتا ہے، اور اجارہ کے اندر مدت کی تعیین جائز ہے۔ جبکہ ''جعل'' میں ان میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں بخلاف اس کے کہ اجارہ کو بیع کے ساتھ ایک صفقہ میں جمع کر دیا جائے۔ یہ صورت جائز ہے، چاہے وہ اجارہ اسی مبیع میں ہو جس کی بیع ہوئی ہے، مثلاً کوئی شخص کھال اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع مشتری کے لئے اس کھال کے جوتے کاٹ بنا کر دے گا — یا یہ صورت ہو کہ عقد اجارۃ مبیع کے علاوہ کسی دوسری چیز میں ہو۔ مثلاً کوئی شخص معین دراہم میں اس شرط پر کپڑا فروخت کرے کہ وہ اس کے لئے دوسرا کپڑا بن کر دے گا (تو یہ صورت شرعاً جائز ہیں)

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جواز اس وقت ہے جب بیع بھی حالا ہو، موجل نہ ہو، اور اس بیع کے اندر جو اجارہ مشروط ہو وہ بھی حالا ہو، لیکن زیرِ بحث مسئلہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ یعنی اس میں اجارہ تو حالا ہے، لیکن اسی اجارہ کے اندر جو بیع مشروط ہے، وہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد منعقد

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل، ۷: ۴۔

ہوگی۔ اس مسئلہ کا صریح حکم اگرچہ مالکیہ کی کتابوں میں تو مجھے نہیں ملا، لیکن ان کتابوں کی عبارات سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک عقد کے اندر شرط لانا بنیادی طور پر جائز ہے، اور صرف دو صورتوں کے علاوہ کوئی شرط بھی عقد کو فاسد نہیں کرتی۔ ایک یہ کہ وہ شرط اس عقد کے منافی ہو، مثلاً بائع اپنی چیز فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ مشتری اس چیز میں کوئی تصرف نہیں کرے گا۔ یا موجر اس شرط پر ایک چیز کرایہ پر دے کہ مستاجر اس سے نفع نہیں اٹھائے گا۔ چونکہ یہ دونوں شرطیں مقتضاء عقد کے خلاف ہیں، اس لئے یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے ثمن مجہول ہو جائے۔ یا تو ثمن میں زیادتی ہو جائے یا کمی ہو جائے۔ اس قسم کی شرط سے عقد فاسد ہو جائے گا۔(۱)

ظاہر یہ ہے کہ موجر کا مدت اجارہ کے ختم کے ساتھ بیع کی شرط لگانا مندرجہ بالا دو صورتوں میں داخل نہیں ہے، اس لئے یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز معلوم ہوتی ہے، واللہ سبحانہ اعلم

بہرحال! مندرجہ بالا تفصیل کے بعد مالکیہ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس مسئلے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک وعدہ بیع ہے جو اجارہ کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اس صورت میں مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بیع منعقد ہوگی، لہٰذا جب مدت اجارہ ختم ہو جائے اس وقت فریقین مستقل ایجاب و قبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کریں۔ اب چاہے وہ ایجاب وقبول بالمشافہ ہو یا خط و کتابت کے ذریعہ ہو۔

زیرِ بحث مسئلہ کے جواز کی ایک تیسری شکل اور بھی ہو سکتی ہے جو میرے خیال میں چاروں ائمہ کے مسلک کے مطابق درست ہوگی، وہ یہ کہ وعدہ بیع کو اجارہ کے ساتھ مشروط نہ کیا جائے، بلکہ وہ وعدہ مستقل علیحدہ کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین کے درمیان ایک وعدہ ایگریمنٹ میں ہو جائے، جس میں اسی بات کا وعدہ ہو کہ فریقین پہلے عقد اجارہ کریں گے، اور پھر بیع کریں گے۔ پھر وعدہ کے مطابق وقت مقرر پر فریقین کے درمیان اجارہ ہو جائے، جس میں بیع کا کوئی ذکر نہ ہو۔ اس کے بعد جب اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو مستقل بیع کر لی جائے، جس میں کوئی شرط وغیرہ نہیں ہو۔ اس طرح دونوں عقد مستقل اور غیر مشروط ہو جائیں گے، اور اس طرح فریقین کے درمیان جو معاہدہ ہوگا وہ تین باتوں پر مشتمل ہوگا۔

۱۔ بینک گاہک کو سامان خریدنے کا وکیل بنائے گا۔

۲۔ گاہک یہ وعدہ کرے گا کہ وہ سامان وصول کرنے اور اس کو اپنے قبضے میں لانے اور نصب کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لے لے گا۔

---

(۱) دیکھئے: مواہب الجلیل للحطاب، ج۴، ص۳۷۳، ۳۷۵۔ الخرشی، ج۵، ص۸۰، ۸۱۔ بدایۃ المجتہد، ج۲، ص۱۳۳، ۱۳۴۔

۳۔ بینک یہ وعدہ کرے گا کہ اجارہ کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ سامان اس گاہک کو فروخت کر دے گا۔ اس معاہدہ کے مکمل ہو جانے کے بعد گاہک صرف سامان خریدنے کے سلسلے میں بینک کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وکالت کا عمل مکمل ہو جانے کے بعد وعدہ کے مطابق عقد اجارہ مستقل طور پر اپنے وقت پر منعقد ہوگا، اور پھر وعدہ کے مطابق اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد فریقین کے درمیان مستقل طور پر بیع منعقد ہو جائے گی۔

اور گاہک کی طرف سے اجارہ پر لینے کا وعدہ اور بینک کی طرف سے فروخت کرنے کا وعدہ کو دیانۃً تو پورا کرنا فریقین کے ذمے بالاجماع واجب ہے، جہاں تک قضاءً اس وعدہ کے ایفاء کا تعلق ہے تو مالکیہ کے مذہب کے مطابق اگر وعدہ کرنے والے نے وعدہ کر کے موعود لہ کو کسی ایسے معاملے میں داخل کر دیا ہے جو اس وعدہ کی وجہ سے اس پر لازم ہوا ہے تو اس صورت میں قضاءً اس وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ خلافی کرے، اور اس وعدہ خلافی کی وجہ سے موعود کو کوئی مالی نقصان ہو جائے تو وعدہ کرنے والا اس مالی نقصان کا ضامن ہوگا۔

چنانچہ علامہ قرآنی مالکیؒ اپنی کتاب ''الفروق'' میں فرماتے ہیں:

قال سحنون: الذی یلزم من الوعد بقوله: اهدم دارك، وانا اسلفك ما تبنی به واخرج الی الحج وانا اسلفك او اشتر سلعة او تزوج امراة، وانا اسلفك، لانك ادخلته بوعدك فی ذلك۔ اما مجرد الوعد فلا یلزم الوفاء به، بل الوفاء به من مكارم الاخلاق.(۱)

امام سحنون فرماتے ہیں کہ وہ وعدہ جو لازم ہو جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرے کہ تم اپنے گھر کو منہدم کر دو، میں اس کو دوبارہ بنانے کے لئے قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہے کہ تم حج کے لئے چلو، میں تمہیں خرچ کے لئے قرضہ دوں گا، یا یہ کہے کہ تم یہ سامان خرید لو، یا فلاں عورت سے شادی کر لو، میں خرچ کے لئے قرضہ دوں گا (اس قسم کے وعدہ کو پورا کرنا قضاءً لازم ہے) اس لئے کہ اس وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو اس معاملے میں داخل کیا ہے، البتہ اگر محض وعدہ ہو، جس کے ذریعہ موعود لہ کو کسی معاملے کے اندر داخل نہ کرے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قضاءً تو لازم نہیں، البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔

شیخ علیش مالکیؒ اپنے فتاویٰ میں وعدہ کے لازم ہونے کے بارے میں تین اقوال ذکر کرنے کے بعد

(۱) کتاب الفروق للقرافی، ج۴، ص۲۴، ۲۵۔

فرماتے ہیں:

والرابع: يقضى بها ان كانت على سبب، ودخل الموعود بسبب العدة فى شيء، وهذا هو المشهور من الاقوال ...... قال اسبغ سمعت اشهب سئل عن رجل اشترى من رجل كرما، فخاف الوضيعة فاتى ليستوضعه فقال له: بع وانا ارضيك قال: ان باع براس ماله او بربح فلا شى عليه وان باع بالوضيعة كان عليه ان يرضيه ...... وهذا القول الذى شهره ابن رشد فى القضاء بالعدة اذا دخل بسببها فى شيء قال الشيخ ابوالحسن فى اول كتاب الاول انه مذهب المدونة، لقولها فى اخر كتاب الغرر، وان قال: اشتر عبد فلان وانا اعينك بالف درهم فاشتراه لزمه ذلك الوعد اه وهو قول ابن القاسم فى سماعه من كتاب العارية وقول سحنون فى كتاب العدة. (۱)

چوتھے یہ کہ اس وعدہ کو قضاءً لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا، اگر یہ وعدہ کسی معاملے پر مبنی ہو، اور اس وعدہ کی وجہ سے موعود لہ اس معاملے کو اختیار کر لے، یہی قول زیادہ مشہور ہے...... اسبغ فرماتے ہیں کہ میں نے اشہب سے یہ مسئلہ سنا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے انگور خریدے، لیکن خریدنے کے بعد مشتری کو نقصان کا اندیشہ ہوا، چنانچہ وہ اس کی قیمت کم کرانے کے لئے بائع کے پاس آیا تو بائع نے اس سے کہا کہ تم یہ انگور آگے فروخت کر دو، اگر تمہارا نقصان ہوا تو میں اس کی تلافی کر کے تمہیں راضی کر دوں گا۔ اس صورت میں اگر وہ مشتری وہ انگور اسی قیمت پر آگے فروخت کر دے تو اس صورت میں بائع کے ذمے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اگر مشتری نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو اس صورت میں بائع کے ذمے لازم ہے کہ وہ نقصان کی تلافی کر کے مشتری کو راضی کرے...... علامہ ابن رشدؒ نے اسی قول کو لیا ہے کہ قضاءً ایسا وعدہ پورا کرنا لازم ہے جس وعدہ کے ذریعہ موعود لہ کسی معاملے میں مبتلا ہو جائے، شیخ ابوالحسنؒ کتاب اول کے ابتداء میں فرماتے ہیں کہ ''مدونہ'' کا بھی یہی مسلک ہے اس لئے کہ کتاب الغرر کے آخر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم فلاں شخص کا غلام خرید لو، میں ایک ہزار دراہم کے

(۱) فتح العلی المالک، ج۱، ص ۲۵۵۔

ذریعہ تمہارے ساتھ (ثمن کی ادائیگی میں) تعاون کروں گا۔ اگر اس نے وہ غلام خرید لیا تو اس صورت میں اس وعدہ کرنے والے کے ذمے ایک ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کتاب العاریۃ میں ابن القاسم کا یہی قول مذکور ہے، امام سحنون کا بھی کتاب العدۃ میں یہی قول مذکور ہے۔

حنفیہ کے اصل مسلک میں وعدہ اگرچہ قضاءً لازم نہیں ہوتا، لیکن متاخرین فقہاءِ حنفیہ نے کئی مقامات پر وعدہ کو لازم قرار دیا ہے

چنانچہ ردالمحتار میں ''شرط فاسد'' کے بیان میں ہے کہ:

وفی جامع المفصولین ایضا: لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعد، اذا المواعید قد تکون لازمة فیجعل لازمًا لحاجة الناس.

جامع المفصولین میں بھی ہے کہ اگر بیع بلا شرط کی جائے اور پھر شرط کا ذکر بطور وعدہ کے کیا جائے تو اس صورت میں وہ بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ وعدے کبھی لازم بھی ہوتے ہیں، لہٰذا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اس وعدہ کو بھی لازم کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ رملیؒ کے فتاوی خیریہ سے نقل کیا ہے کہ:

فقد صرح علماء نا بانهما لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعد۔

ہمارے علماء نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اگر عاقدین بلا شرط کے بیع کر لیں، اور پھر بطور وعدہ کے کوئی شرط لگا لیں تو اس صورت میں بیع درست ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا۔

پھر اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

وقد سئل الخیر الرملی عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقده وعقد البیع خالیًا عن الشرط فاجاب بانه صرح فی الخلاصة والفیض والتتار خانیة وغیرها بانه یکون علی ما تواضعا۔

علامہ خیر الدین رملیؒ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر دو آدمی عقد سے پہلے بیع الوفا کے انعقاد پر معاہدہ کر لیں اور پھر عقد بیع غیر مشروط طور پر کر لیں (تو یہ جائز ہے یا

نہیں؟) علامہ رملیؒ نے جواب دیا کہ خلاصہ فیض اور تتارخانیہ وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ موجود ہے کہ اگر عاقدین اس طرح عقد کرلیں تو یہ عقد اسی طرح منعقد ہو جائے گا جس طرح عاقدین نے معاہدہ کیا تھا۔(۱)

چنانچہ علماءِ حنفیہ نے ان عبارات فقہیہ میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ "وعدہ" بعض اوقات لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح علامہ خالد الاتاسی نے "بیع الوفاء" کی بحث میں فتاوی خانیہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ:

وان ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة فالبيع جائز، ويلزم الوفاء بالوعد لان المواعيد قد تكون لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس.(۲)

اگر بیع غیر مشروط طور پر کی جائے، اور پھر بطور وعدہ کے شرط کا ذکر کیا جائے تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اور اس وعدہ کا ایفاء لازم ہوگا، اس لئے کہ وعدے کبھی لازم ہوتے ہیں، لہٰذا لوگوں کی ضرورت کے لئے اس وعدہ کو لازم کیا جائے گا۔

لہٰذا فقہاء کے مندرجہ بالا اقوال کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہوگا کہ مستقبل میں ہونے والے اجارۃ اور بیع کے ایگریمنٹ میں فریقین آپس میں جو وعدہ فی الحال کرلیں تو وہ وعدہ قضاءً بھی لازم ہوگا۔

جواب کا خلاصہ

اوپر ہم نے جو تفصیلی جواب دیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بینک کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس تفصیلی جواب کے بالکل ابتداء میں ہم نے جو پہلا طریقہ بیان کیا تھا، اس کے مطابق بینک گاہک کے ساتھ اجارہ کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس طریقے کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے۔ اور اختلاف اور شبہات سے دور رہنا زیادہ بہتر ہے۔

البتہ اگر کسی وجہ سے اس طریقہ پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بینک نے جو صورت پیش کی ہے، اس کو شرعی طور پر جائز کرنے کے لئے اس میں مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ ضروری ہے:

۱۔ بینک اور گاہک کے درمیان جو ایگریمنٹ لکھا جائے، اس میں گاہک کو سامان خریدنے کے

---

(۱) ردالمحتار، ج۴، ص۱۳۵، باب البیع الفاسد مطلب فی الشراء الفاسد اذا ذکر بعد العقد اوقبلہ۔

(۲) شرح المجلۃ لخالد الاتاسی، ج۲، ص۴۱۵۔

لئے وکیل بنانے کا معاملہ تو قطعی اور یقینی ہو، لیکن اس اگریمنٹ میں اجارہ اور بیع کا تذکرہ صرف بطور وعدہ کے ہو، قطعی اور فیصلہ کن طریقہ پر ان کا عقد نہ کیا جائے۔

۲۔ جب گاہک سامان خرید کر اس پر قبضہ کر لے، اور اس کو اپنے یہاں نصب کر لے، اس کے بعد عقد اجارہ بالمشافہ یا مراسلت کے ذریعہ کیا جائے، اور اس عقد اجارہ کے وقت بیع کا تذکرہ نہ کیا جائے۔

۳۔ سامان کی خریداری کے بعد اور عقد اجارہ ہونے سے پہلے وہ سامان بینک کی ضمان میں رہے گا۔

۴۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پھر بیع قطعی طور پر کی جائے۔

۵۔ اگریمنٹ میں فریقین کی طرف سے اجارہ اور بیع کا جو وعدہ ہوگا، قضاءً اور دیانۃً اس وعدہ کو پورا کرنا فریقین پر لازم ہوگا۔

۶۔ اگر فریقین میں کوئی ایک وعدہ اجارہ یا وعدہ بیع کی خلاف ورزی کرے گا تو اس وعدہ خلافی کے نتیجے میں فریقِ ثانی کو جو مالی نقصان ہوگا فریقِ اول اس نقصان کی تلافی کرے گا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

اسلامی ترقیاتی بینک کا ممبر ممالک کے ساتھ اُدھار بیع کا معاملہ کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے ممبر ممالک کی ترقی اور مصلحت کی خاطر صنعتی پروجیکٹس اور دوسرے سامان کی خرید وفروخت کے لئے کرایہ داری کے معاملات کے علاوہ ''ادھار بیع'' کا معاملہ بھی کرتا ہے، اور ممبر ممالک کو پروجیکٹس میں جس سامان کی ضرورت ہوتی ہے، ان کو بازار سے خرید کر پھر ممبر ممالک کو فروخت کرنے کے لئے بینک ''ادھار بیع'' کے معاملے کو اضافی وسیلے کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کا طریقِ کار یہ ہے کہ بینک اس ممبر ملک کو اپنی طرف سے اس سامان کی خریداری کا وکیل بنا دیتا ہے، اور بینک خریدے ہوئے سامان کی قیمت براہِ راست سپلائر کو ادا کر دیتا ہے، اور اس سپلائر کے ساتھ بینک یہ معاہدہ کرتا ہے کہ وہ براہِ راست وہ سامان اس ممبر ملک کو بھیج دے، پھر جب وہ ممبر ملک بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر اس کے تمام اوصاف کے مطابق قبضہ کر لیتا ہے، تو اس کے بعد بینک وہ سامان ممبر ملک کو خریداری کی قیمت سے کچھ زائد قیمت پر اس شرط پر فروخت کر دیتا

ہے کہ وہ ممبر ملک اس سامان کی قیمت طے شدہ قسطوں کے مطابق ادا کر دے گا۔ جو قسطیں تین سال سے دس سال کے درمیان ہوں گی۔

کیا اس طریقے پر ادھار معاملہ کر کے قسطوں پر قیمت وصول کرنا بینک کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

اس معاملے میں فقہی اعتبار سے صرف ایک بات قابلِ غور ہے، وہ یہ کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع بائع یا اس کے وکیل کے قبضے میں ہو ۔۔۔ پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام کی بیع کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام مبیعات میں ضروری ہے، چاہے وہ طعام ہو یا کیلی وزنی چیز ہو، یا زمین ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کے لئے بائع کا قبضہ ضروری ہے۔ (۱)

قبضہ سے پہلے مبیع کو آگے بیچنے کی ممانعت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ:

> ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يستوفيه۔ قال ابن عباس: واحسب كل شئ مثله۔
>
> حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے فروخت نہ کرے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے۔

ابوداؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قصے میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

> فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوز التجار الى رحالهم۔

(۱) فتح القدیر لابن الھمام، ج۵، ص۲۶۶۔ المغنی لابن قدامۃ، ج۴، ص۱۱۳۔

یعنی حضور اقدس ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ جو چیز جہاں خریدی ہے، وہیں فروخت کر دی جائے، جب تک کہ اس چیز کو تجار اپنے کجاوؤں میں نہ لے آئیں۔(۱)

امام بیہقیؒ نے حکیم بن حزام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

قلت یا رسول الله! انی ابتاع هذه البیوع فما یحل لی منها؟ وما یحرم علی؟ قال: یا ابن اخی لا تبیعن شیئًا حتی تقبضه۔

فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا۔(۲)

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند حسن اور متصل ہے، اور ابن القیم تہذیب السنن میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند شیخین کی شرائط پر ہے، سوائے ایک راوی عبداللہ بن عصمۃ کے، مگر ان کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، اور امام نسائی نے ان کو قابلِ استدلال سمجھا ہے۔(۳)

سنن ترمذی میں ہے کہ:

عن عبدالله بن عمرو ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: "لا یحل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع، ولا ربح ما لم یضمن۔"

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع (کو جمع کرنا) حلال نہیں، اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے "ربح ما لم یضمن" یعنی ایسی چیز کا نفع لینے سے منع فرمایا جو چیز نفع لینے والے کے ضمان میں نہیں آئی اور قبضہ سے پہلے آگے فروخت کرنا اس میں داخل ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری مبیع پر قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک وہ مبیع اس کے ضمان میں نہیں آتی، لہٰذا اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے نفع پر فروخت کر دے تو یہ "ربح ما لم یضمن" ہو جائے گا، جو جائز نہیں۔

---

(۱) ابوداؤد، حدیث نمبر ۳۴۵۶۔ المستدرک للحاکم، ج ۲، ص ۴۰۔

(۲) سنن بیہقی، ج ۵، ص ۳۱۳۔ (۳) تہذیب السنن، ج ۵، ص ۱۳۱۔

لہٰذا اگر وہ سامان کیلی اور وزنی نہ ہو تو اس صورت میں حنابلہ اور شوافع کے نزدیک اگرچہ بیع جائز ہے، مگر مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، لہٰذا ان احادیث کے عموم کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور اختلاف سے بچتے ہوئے مناسب یہ ہے کہ بینک اس سامان کو گاہک کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے یا تو بذاتِ خود اس پر قبضہ کرلے، یا اپنے وکیل کے ذریعے اس پر قبضہ کرائے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بینک اس گاہک کے شہر ہی میں اپنا کوئی نمائندہ یا ایجنٹ مقرر کردے جو بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر قبضہ کرے، اور پھر مشتری کو فروخت کردے۔ اور یہ صورت بھی ممکن ہے کہ بینک جہاز راں کمپنی کو اس سامان پر قبضہ کرنے کا وکیل بنادے، اس صوت میں اس سامان کو جہاز پر سوار کرنے کے بعد مشتری کی بندرگاہ تک پہنچنے سے پہلے بھی بینک عقد بیع کرسکتا ہے۔

اور اگر بینک اسی گاہک کو جو اس سامان کو خریدنا چاہتا ہے، اس بات کا وکیل بنادے کہ وہ اپنے شہر کی بندرگاہ پر بینک کے وکیل کے طور پر اس سامان پر قبضہ کرلے، تو اس صورت میں بینک کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے گاہک سے بیع کا معاملہ فون پر یا خط وکتابت کے ذریعہ اس وقت کرے جب وہ اس سامان پر قبضہ کرلے، اور اس عقد بیع سے پہلے صرف وعدہ بیع کا معاملہ ہوگا۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا گاہک کے ذمے قضاءً لازم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے مسئلے میں تفصیل سے بیان کیا ـــــ اور بیع کے انعقاد سے پہلے اور وکیل کے قبضے کے بعد وہ سامان بینک ہی کے ضمان میں رہے گا، چاہے اس سامان پر بحیثیت وکیل کے قبضہ کرنے والا وہی گاہک ہو جو اسی مال کو خریدنے والا ہے، یا کوئی اور ہو۔ لہٰذا اگر اس دوران وہ سامان تباہ ہوگیا تو وہ بینک کا نقصان ہوگا، بشرطیکہ اس وکیل نے (جو بعد میں وہ سامان خریدنے والا ہے) اس کی حفاظت میں اپنی طرف سے کوتاہی نہ کی ہو۔

بینک کا اپنے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مرابحہ کا معاملہ کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک خارجی تجارت میں سرمایہ کاری کے لئے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مرابحہ کا معاملہ کرتا ہے، اور یہ معاملہ ممبر ممالک کی ضروریات پوری کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

خارجی تجارت کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ بینک کا کوئی ممبر ملک جب ترقیاتی نوعیت کا

کوئی سامان خریدنا چاہتا ہے تو اسلامی ترقیاتی بینک اس ملک کی طلب دیکھنے اور اس سے آرڈر حاصل کرنے کے بعد وہ سامان بازار سے خریدتا ہے، اور پھر اس ممبر ملک کو فروخت کر دیتا ہے ـــــ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ بینک اس مقصد کے لئے ایک معاہدہ کرتا ہے۔ اس معاہدے کے فریق بینک کے علاوہ ممبر ملک (خریدار پارٹی) اور اسی ممبر ملک میں بینک کی طرف سے مقرر کردہ ایک وکیل بھی ہوتا ہے، جس کو بینک مطلوبہ سامان خریدنے اور پھر بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس پر قبضہ کرنے اور ممبر ملک کو فروخت کرنے کے لئے متعین کرتا ہے۔ چنانچہ وہ وکیل اس ممبر ملک کو وہ سامان اس قیمت پر بینک کی طرف سے فروخت کر دیتا ہے جو قیمت بینک مقرر کرتا ہے ـــــ اور عام طور پر یہ اس قیمت خرید میں بینک اپنا متعین نفع بھی شامل کر لیتا ہے، جو قیمت اس نے اپنے وکیل کے ذریعے معاہدے کے مطابق سپلائر کو ادا کی ہے ـــــ اور عام طور پر خارجی تجارت کے معاہدوں میں بینک کی طرف سے معین کردہ وکیل ہی ثمن کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔

کیا بینک کے لئے اس طریقے سے بیع مرابحہ کا معاملہ کرنا جائز ہے؟

جواب:

بیع مرابحہ کا جو طریقہ سوال میں مذکور ہے، یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیع بعد القبض ہوگی، اور مبیع پر قبضہ بینک کا وکیل کرے گا، جس کو بینک نے مشتری کے شہر ہی میں اپنا وکیل مقرر کیا ہے ـــــ اور اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہے کہ بینک کا وکیل مشتری کی طرف سے بھی اداءِ ثمن کا کفیل بن جائے ـــــ اور اگر ایگریمنٹ میں یہ بات طے شدہ ہوگی کہ عقد بیع کے انعقاد سے پہلے وہ بیع نہیں ہوگی، بلکہ وعدہ بیع ہوگی، اور فریقین کے لئے اس وعدہ کو قضاءً پورا کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں ہم نے تفصیل سے ذکر کیا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک نے جس ریٹ پر اس سامان کو خریدا ہے، اس پر معین نفع کی زیادتی کے ساتھ مشتری کو فروخت کرے گا، اور ثمن ایک معین مدت کے بعد وصول کرے گا، تو شرعاً اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک اس قسم کا عقد جائز ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

وقد فسر بعض اهل العلم۔ قالوا: بیعتین فی بیعة ان یقول: ابیعك هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسیة بعشرین، ولا یفارقه احد البیعین فاذا فارقه علی احدهما فلا باس اذا كانت العقدة علی احد منهما۔

بعض فقہاء "بیعتین فی بیعة" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا نقد دس درہم میں اور ادھار بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں، لیکن پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کرتے ہوئے فریقین کے درمیان جدائی نہ ہوئی (تو یہ صورت ناجائز ہے، اور بیعتین فی بیعة میں داخل ہے) البتہ اگر فریقین ایک بیع پر یعنی نقد یا ادھار پر اتفاق کرتے ہوئے جدا ہو گئے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں۔ (۱)

امام عبدالرزاق نے مصنف عبدالرزاق میں امام زہری، طاؤس اور سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں:

لا باس بان یقول: ابیعك هذا الثوب بعشرة الی شهر، او بعشرین الی شهرین، فباعه علی احد هما قبل ان یفارقه فلا باس به، وهکذا عن قتادة. (۲)

اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں اور دو ماہ کے ادھار پر بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ اور پھر جدائی سے پہلے ایک صورت پر اتفاق کر کے کپڑا بیچ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، امام قتادہ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانیؒ فرماتے ہیں:

قال ابوحنیفة فی الرجل یکون له علی الرجل مائة دینار الی اجل، فاذا حلت قال له الذی علیه الدین، بعنی سلعة یکون ثمنها مائة دینار نقدًا، بمائة وخمسین الی اجل، ان هذا جائز، لانها لم یشترطا شیئًا ولم یذکرا امرًا یفسد به الشراء. (۳)

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو دینار دین تھے، جو معین تاریخ پر ادا کرنے تھے۔ جب وہ معین تاریخ آئی تو اس شخص نے دوسرے شخص سے جس پر دین تھا یہ کہا کہ فلاں سامان جس کی قیمت نقد کے اعتبار سے سو

(۱) جامع ترمذی، ج۴، ص۵۳۳، باب ماجاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة، حدیث نمبر ۱۲۳۱۔
(۲) مصنف عبدالرزاق، ج۸، ص۱۳۶۔
(۳) کتاب الحجة علی اہل المدینة، ج۲، ص۶۹۴، باب مایجوز فی الدین ومالا یجوز فیہ۔

دینار ہے، مجھے ادھار ایک سو پچاس دینار میں فروخت کر دو ـــــ یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے اندر فریقین نے کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ ہی فریقین نے کسی ایسی چیز کا ذکر کیا ہے، جو اس معاملے کو فاسد کر دے۔

غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانا

علماء اور بینک کے ماہرین کی رپورٹ میں غور و خوض

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ کی نگراں بورڈ کا اجلاس مؤرخہ ۱۰؍ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کا مقصد اسلامی ترقیاتی بینک کو غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں میں رکھی ہوئی رقم پر حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانے کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے غور و خوض کرنا تھا۔

چنانچہ فاضل علماء کی رپورٹ میں پیش کردہ تجاویز کی روشنی میں بینک کی نگران بورڈ نے یہ فیصلہ کیا کہ اس عالمی بینک سے حاصل ہونے والے سود کا پچاس فیصد ''اسپیشل فنڈ'' کے طور پر رکھا جائے۔ یہ اسپیشل فنڈ عالمی مارکیٹ میں کام کرنے والے بینکوں کی شاخوں میں رکھی ہوئی امانتوں کا پچاس فیصد ہوگا، اور اس ''اسپیشل فنڈ'' کا مقصد یہ ہے کہ بینک میں امانت کے طور پر رکھی ہوئی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں بینک کے سرمائے کی قیمت میں جو خسارہ اور نقصان ہوگا، اس کی تلافی کے لئے یہ ''اسپیشل فنڈ'' مختص ہوگا۔

اور دوسرے پچاس فیصد سود کو ''معونۃ خاصہ'' کے لئے مخصوص کرنے کا فیصلہ کیا۔

نگراں بورڈ کے فیصلے کے نتیجے میں اس ''معونۃ خاصہ'' کو مندرجہ ذیل اغراض میں صرف کیا جائے گا:

(الف) ممبر ممالک کی معاشی، مالی، اور بینکاری کی سرگرمیوں کو اعتدال میں رکھنے کے سلسلے میں تربیت و تحقیقات میں شریعت کے احکام کے مطابق اس کو صرف کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ۱۴۰۱ھ (۱۹۸۱ء) میں جدہ ''المعهد الاسلامی للبحوث والتدريب'' کی

بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس وقت یہ ادارہ تحقیقات اور تربیت کے میدانوں میں اپنا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

(ب) ناگہانی حوادث اور آفات کی صورت میں ممبر ممالک اور اسلامی سوسائٹیوں کو سامان اور مناسب خدمات کی شکل میں بطور اعانت اس ''معونۃ خاصہ'' میں سے رقم ادا کی جائے گی۔

(ج) اسلامی مسائل کی تائید اور ان کو انجام دینے کے لئے ممبر ممالک کو مالی امداد کی فراہمی اس ''معونۃ خاصہ'' سے کی جائے گی۔

(د) ممبر ممالک کو فنی امداد کی فراہمی بھی اس ''معونۃ خاصہ'' سے کی جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق ''اسپیشل فنڈ'' یا ''معونۃ خاصہ'' میں رکھ کر اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

اس سلسلے میں علماءِ شریعت کا جو اجتماع مؤرخہ ۱۱/۳/۱۳۹۹ھ کو ہوا تھا، اس میں ان علماء نے جو متفقہ سفارشات پیش کی تھیں، ہم بھی ان سفارشات کے ساتھ موافقت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان بینکوں کا سود بھی حقیقت میں عین رِبا ہی ہے، اور جمہور فقہاء کا صحیح اور مختار قول یہی ہے کہ سود حرام ہے، اگرچہ وہ کسی حربی سے لیا جائے۔ لہٰذا مسلمان کے لئے اس سود کو وصول کر کے اپنے ذاتی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ موجودہ حالات کے لحاظ سے غیر مسلم ممالک کے بینکوں میں سود کی بھاری رقم کو چھوڑنا بھی مناسب نہیں ہے۔ اس لئے ان علماء نے اس سے بچنے کے لئے یہ صورت نکالی کہ اولاً تو بینک اس بات کی پوری کوشش کرے کہ جتنا جلد ممکن ہو اپنی رقم سودی بینکوں میں رکھوانے سے کسی طرح خلاصی حاصل کریں۔ لیکن جب تک یہ عمل مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک بینک کو جو سود اس رقم پر ملے وہ اس کو علیحدہ اکاؤنٹ میں رکھے، اور پھر اس کو فقراء اور غریبوں پر خرچ کرے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سودی بینکوں سے حاصل ہونے والی سود کی نصف رقم اسپیشل فنڈ میں رکھ دی جائے تو میرے نزدیک یہ صورت شرعاً جائز نہیں، اس لئے کہ اسپیشل فنڈ بینک کے تمام اثاثوں ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ہنگامی طور پر سرمایہ کی قیمت میں کمی کی وجہ سے بینک

کو جو نقصان ہوتا ہے، اس کی تلافی اس اسپیشل فنڈ سے کی جاتی ہے۔ اور اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ بینک کے سود سے انتفاع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

لہٰذا اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ غیر اسلامی بینک سے حاصل ہونے والے سود کو صرف معونۃ خاصہ کے مقصد کے لئے مختص کر دے۔

لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن لینا

سوال:

جو لوگ باہر سے مال منگواتے ہیں، ان کو کسی بینک میں ایل سی کھلوانی پڑتی ہے۔ جس کے نتیجے میں بینک اس کے لئے "لیٹر آف کریڈٹ" جاری کرتا ہے۔ اور جس میں بینک اس شخص کی ضمانت لیتا ہے۔ اور پھر بینک اس ضمانت پر معاوضہ وصول کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بینک کے لئے اس ضمانت پر معاوضہ وصول کرنا جائز ہے؟

جواب:

اس موضوع پر میں نے ڈاکٹر رفیق مصری کی تجاویز کا جائزہ لیا۔ لیکن اس مسئلے میں میرا وہی جواب ہے جو "سروس چارج" کے مسئلے میں عرض کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کفالت یا ضمانت پر اجرت لینا شرعاً حرام ہے۔ میرے علم کے مطابق کسی ایک فقیہہ نے بھی اس کو جائز نہیں کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی اجرت ہے جو کسی مال یا عمل کے عوض میں نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی فقہ میں کفالت کو عقد تبرع میں شمار کیا جاتا ہے۔ عقود معاوضہ میں شمار نہیں ہوتا اور یہ ایسی واضح بات ہے جس کے لئے دلیل کی بھی ضرورت نہیں۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ "کفیل" کے لئے نفس کفالت پر تو اجرت لینا جائز نہیں، لیکن اگر کفیل کو اس کفالت پر کچھ عمل بھی کرنا پڑتا ہے، مثلاً اس کے بارے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے، اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے پڑتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلے میں اس کو "مضمون لہٗ" (جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے اور "مضمون عنہ" جس کی طرف سے ضمانت لی ہے) سے ذاتی طور پر یا خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے، اس قسم کے دفتری امور کو تبرعاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کیلئے مکفول لہ سے یا مکفول عنہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتے ہیں تو وہ صرف زبانی ضمانت نہیں لیتے، بلکہ اس ضمانت پر بہت سے دفتری امور بھی انجام دیتے ہیں، مثلاً خط و کتابت کرنا، کاغذات وصول کرنا، پھر ان کو سپرد کرنا، رقم وصول کرنا، پھر اس کو بھیجنا وغیرہ، اور ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتر، عمارت اور دوسری ضروری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب بینک جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے یہ فری فنڈ میں مفت انجام دینا اس کے لئے واجب نہیں ہے۔ چنانچہ ان امور کی انجام دہی کے لئے بینک کے لئے اپنے گاہکوں سے مناسب اجرت لینا جائز ہے، البتہ نفس ضمانت پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اور پھر بینک بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بھی بنتا ہے، اور بحیثیت دلال یا وکیل کے بہت سے امور انجام دیتا ہے، اور شرعاً دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے، لہٰذا ان امور کی ادائیگی میں بھی بینک کے لئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

چنانچہ اب بینک کے لئے گاہک سے دو قسم کی اجرتوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کو جو دفتری امور انجام دینے پڑتے ہیں ان امور پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

۲۔ وکالت یا دلالی پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

البتہ بینک اپنے گاہک سے یہ دو قسم کی جو اجرتیں وصول کرے گا، اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اجرت ان کاموں کی اجرت مثل سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ اگر یہ اجرت مثل سے زائد ہوگی تو پھر یہ تو نفس ضمان پر اجرت وصول کرنے کا ایک حیلہ بن جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے عرض کر دیا ہے۔

بہرحال، جب بینک کو یہ دو قسم کی اجرتیں حاصل ہوگئیں تو اب نفس ضمان پر اجرت لینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ جہاں تک ڈاکٹر رفیق مصری کی اس تجویز کا تعلق ہے کہ چونکہ پہلے زمانے میں ایک شخص محض تبرعاً و احساناً دوسرے شخص کی ضمانت دیتا تھا مگر چونکہ اب ضمانت دینا ایک منظم پیشہ اختیار کر گیا ہے اس لئے نفس ضمانت پر اجرت لینا ان حالات میں جائز ہونا چاہئے، ہم قابل احترام ڈاکٹر رفیق صاحب کی اس تجویز سے کسی طرح بھی اتفاق نہیں کر سکتے۔ اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہم ابتداءً ہی اس بات کو تسلیم کر لیں کہ اگر کوئی شخص انفراداً کوئی ایسا عمل کرے جس پر اس کو اجرت لینا جائز نہ ہو لیکن اگر وہی عمل منظم پیشے کی شکل میں اختیار کر لے تو اس پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا، اگر ہم اس دلیل کو درست تسلیم کر لیں تو پھر اس دلیل کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ چونکہ پہلے زمانے میں قرض دینے کا معاملہ صرف قرض دینے والے متبرعین تک منحصر تھا،

اس لئے کسی شخص کو بطور قرض کے بہت بڑی رقم کی ضرورت تو ہوتی نہیں تھی، اس کے علاوہ اس زمانے میں تبرعاً قرض دینے والے افراد بہت ہوتے تھے، مگر چونکہ آج کے دور میں لوگوں کو بطور قرض بڑی بڑی رقموں کی ضرورت ہوتی ہے، اور تبرعاً قرض دینے والے لوگ بھی اب موجود نہ رہے، اس لئے اب قرض دینے کا معاملہ ایک پیشہ اختیار کر گیا ہے جس کے لئے بینک قائم کیے گئے ہیں، للہذا اب نفس قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

اب ظاہر ہے کہ قرض کے معاملے میں اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح ''ضمانت'' کے معاملے میں بھی اس دلیل کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک امام، موذن اور معلم وغیرہ کی اجرت کا تعلق ہے، تو یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ تھا، بہت سے فقہاء مثلاً امام شافعیؒ وغیرہ نے اس اجرت کو شروع سے جائز کہا ہے، اور اس کے جواز پر بعض احادیث سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ جب ضرورت زیادہ ہوئی، اور ان خدمات کے لئے متبرعین کا فقدان ہو گیا تو ضرورۃً فقہاء حنفیہ نے اس اجرت کو جائز قرار دیا ـــــ لیکن جہاں تک ''ضمانت'' پر اجرت کا تعلق ہے تو یہ کوئی مجتہد فیہ مسئلہ نہیں ہے، (بلکہ متفقہ مسئلہ ہے) اس لئے ''ضمانت'' پر اجرت لینے کے مسئلے کو طاعات پر اجرت لینے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

جہاں تک لکڑیاں کاٹنے کے لئے یا شکار کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر لینے کا تعلق ہے تو یہ اصلاً جائز ہے۔ اور لکڑیاں اور شکار کیے ہوئے جانور اجرت پر لینے والے کی ملکیت ہوں گے، اجیر (مزدور) کے نہیں ہوں گے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اجرت پر لینے والا کوئی فرد ہو یا تجارتی کمپنی ہو۔

۲۔ بہر حال، جب اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ بینک کے لئے اپنے گاہک سے دو قسم کی اجرت لینا جائز ہے، ایک دفتری امور کی انجام دہی پر اجرت لینا، دوسرے وکالت پر اجرت لینا، للہذا اب ''عمل ضمانت'' پر اجرت لینے کو جائز کرنے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لئے کہ ان دونوں قسم کی اجرت کی مقدار کی تعیین کو بینک پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ للہذا بینک کو اس کی گنجائش ہے کہ ان دونوں کاموں کی اتنی اجرت مقرر کر دے جو موجودہ دور کے عرف مطابق ان خدمات کے لئے کافی ہو جو خدمات بینک نے انجام دینی ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم